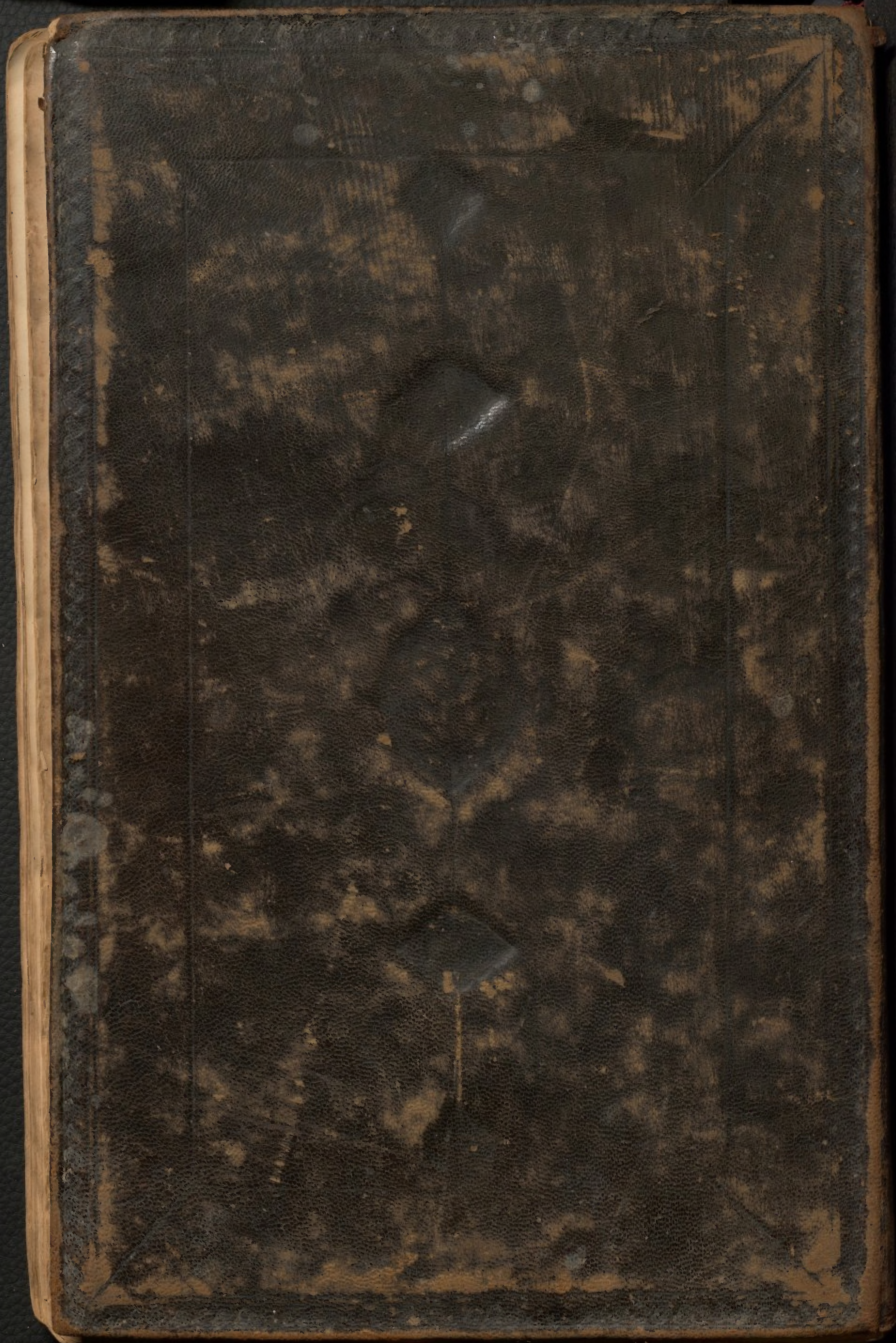


ابرار الدرر دارجع توعية الكاعرية   الفرق بين الضد والنقيض والتقابل واقسامه ٢١٨ ثمرة النزاع في ان

الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا ٢٢٩ ١٨   للفظ موضوع للصور الذهنية او الواقعية ٧٧

مثال المصادرة ومعناه ٥ ٤٢

اشارة شبهة كعبي في ٤ تتمة ١٢ سؤمه ...

الفرق بين الارادة والامر ١٩٩

الامر بالاسباب والمسببات والفرق
والفا أنه صورا نيته في ٩٠ ١:

وجوب مقدمة الواجب ١٨٧

الظن المنتهى الى اليقين في مقام العمل
وعدم وجوب كل ظن ٤٧٤

باب وضع اللفظ ١٨	باب الحقيقة والمجاز ٣٩	باب الاوامر والنواهي ١٢٣	باب ان الامر للمرة او التكرار ١٦٥
باب في مقدمة الواجب وتوقف الوصول اليه ١٩٢	باب الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ٢٠٩	باب البحث في المفهوم ومنطوق النهي ٢٦١	باب الامر بالفعل المشروط والعلم بانتفاء شرطه ٢٨٣
باب القول في النواسخ ٢٩١	باب تعلق الامر بالطبيعة ٣٠٧	باب تعلق الامر والنهي بشيء واحد ٣٠٧	باب دلالة النهي على الفساد ٣٢٦
باب العام والخاص ٣٣٢	باب التخصيص ٣٠٦	باب في الاجماع ٣٧٥	باب حجية الظنية وعدمها ٣٧٥
باب الترجيح في ادلة النقل ٤١٥	باب القول في النسخ ٤١٩	باب في الادلة العقلية ٤٢٣	باب في اصالة البراءة ٤٣٠
باب الاجتهاد والتقليد ٤٥٣	من يجوز له بعد نسخ مدلول الدليل ٢٩١		

يفهم منه ... في عبارة العلماء ١٢٨

العموم النكرة في سياق النفي ٢٥٦   يجمع النكرة ... والاختلاف فيها ٣٥٧   الهيئة بنفسها ليس لها وضع بل الهيئة مع المادة وضع لمعنى ١٣١

مشاهير الميلاد ... ٢١٧   دلالة معاني مفرده ومركبه ١:٥

وجوه العدم ٣٦٤   ... الوضع الواحد ... الوضعي ١٣٢

وضع المادة والهيئة ... ظهور ... ١٣٤ ...

كون الشيء ... ٨٣   ... ١٧٧   حقيقة التكليف في ١٩٩ وص ١٨ ٢

الفرق بين الارادة التكوينية والتشريعية بالنسبة اليه تعالى ١٩٩   ... وعدم جواز ... ٢:١

حكم ... ٢٧١   بيان ان المفهوم ... ٢٠٤ ... ٢٠٢

... ١٢٧ ... الطلب ... صوم رمضان ...

ان ... ٣٠٧   ... ٢٥٨   حكم ... ٢١٩ و ٢٠٢ ...   ... ٣٢٦

مثال مشترك اللفظي والمعنوي صريحا ٣٢٤ و ١:١٠   ... ٥٤   الفاظ ... الصلاة وواجب الكفائي ٢٥٣   ... المبادي ٣٣ ٤٣٢

تعارض الاحوال والدوران ٦٢   وتعارض الحقيقة والمجاز المشهور ... ٦٧   مثال الاضمار في الدوران وتعارض الاحوال ٦٣

اختلاف الارادة ... الارادة في ٥٠ ١٩٩   مثال كون التقييد ... ٢٧٢ ... ١:٥٩٧٨

... ٤٤٧

... حقيقة ... مجاز ٢٦   ... ١٧٥ ...   اداء الواجب ... ٢:٤

... ٤٤٨   ... ٢١٩ ... ٢٣

الفرق بين الضد والنقيض ...   ... ١٥٢   احكام المشترك في تعارض الاحوال ٥٨

كيفية ... المعلومات ١٢٨ ... ٣٩٤ ...

الفرق بين القطع ... ٣٢٨ و ٣٣١ ...

... ٤٢٣   وضع التنوين ووضع ...   ... للتعليق   كون المجاز في ... ٣٠٩ ١١٥

المرادم العلم في ... ٤٤٨

الكلام في الجمع ... ٢٠٧   الكلام في المشترك ... ١:١   جعل المستعمل في اللفظ ... ١٤٧

القول في حقيقة ... ٨٦   ... ٩٣   التخيير ... ٢٤٢   في الراجح ... ٣٣٩

الفرق بين ... ٢٢٦   ... ٢٣٣   دلالة ... ٢٧٣

التحقيق في الواجب ... ٢٠٣   ... ٢٦٣   الفرق بين الجنس واسم الجنس وغيرهما ٣٣٦   منع ... التعريف ٣٣٨   ... ٣٤٤

(ان) معنى ... ٢٦٥   ... ٢٩٩   حجية القول ... ٣٩٤   حجية الشهرة وعدمها ٣٠٨   حجية العقل ٣٣٤

بطلان الظن المطلق ٣٩٣   ... الظنون ... ٣٧٥   ... ٣٠٣   الالفاظ في العبارات ... ٤٣٣

في اصالة البراءة ٤٣٠   حجية ... ٤٢١   ... ٣٠٤   ... ٤٣٢ ... ٤٣٤

وضع ... ٤٤٣   ... ٤١١   ... ٤٣٦ ... ٤٥٠

حجية ... ٤٣١   ... ٧٧

... ١٥٤ ...

عدم ... ٤٧٣

بناء الاجتهاد ... ٤٧٤

وضع حروف التهجي ٢٢
...

كون المصدر ... ٣١٩

وضع المشتقات ٢٦

اقسام الوحدة في الوضع ... ١١٢ ...

حال الحقيقي ... ١٧٥

وضع الافعال ١٧٦

كون ... ١٨

... ٤٥٣

وضع هيئات الصيغة ... الامر والنهي ... ١٣١

كون ... ١٣٤

... ١٣٥

بعض المبادي ١٧ بحث افعال المكلفين ١٨ ادلة شرعية الاجتهاد ٤٦٨ عدم وجوب نظر لطف في ٤٧٣ ايراد وارد على توقيف

وضع كلي وجزئي ١٨ مجاز الأصولي والبياني ١:٢٠

٧١
١٩

٤٧٦

هو

ان الله اشترى من المؤمنين انفسهم واموالهم بان لهم الجنة يقاتلون في سبيل الله فيقتلون ويقتلون وعدا عليه حقا في التورية والانجيل والقرآن ومن اوفى بعهده من الله فاستبشروا ببيعكم الذي بايعتم به وذلك هو الفوز العظيم

هذا كتاب هداية المسترشدين في شرح معالم الدين الذي صنفه افخر العلماء المدققين واكمل الفضلاء المحققين العالم الصفي والفاضل التقي والزاهد الرضي الشيخ محمد التقي رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على اشرف المرسلين محمد وعترته الائمة الاكرمين قوله الفقه في اللغة الفهم كما نص عليه الجوهري وغيره قال الله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم وخصه بعضهم بفهم غرض المتكلم من كلامه واخر بفهم الاشياء الدقيقة وفي مفردات الراغب انه التوصل الى علم غائب بعلم شاهد والفهم مطلق الادراك ولذا فسره الجوهري بالعلم وقيل هو جودة الذهن من حيث استعداده لاكتساب المطالب سرعة انتقاله من المبادي الى المقاصد والظاهر ثبوت الاطلاقين وكان الاول هو الاصل في معناه والثاني ماخوذ منه وكيف كان فالظاهر منه هو الاول اذ اطلاق الفقه على الثاني بعيد جدا وعلى فرضه فالظاهر انه مجاز فيه كما لا يخفى قوله وفي الاصطلاح الظاهر ان ذلك من مصطلحات الفقهاء وليس معنى شرعيا ليكون حقيقة شرعية فيه بناء على القول بثبوتها نعم قد اطلق التفقه في الدين على معرفة احكام الشرع في الاية الشريفة وكذا في الاخبار الماثورة والظاهر ان المراد به مجرد العلم بالاحكام الشرعية فاستعماله في الاية فيما عدا المعنى اللغوي غير معلوم وكذا في عدة من الاخبار المسوقة سوق الاية الا ان الظاهر شيوع الاطلاق على خصوص المعرفة بالاحكام الشرعية بعد شيوع الاسلام في اعصار الائمة غير ان استعماله في خصوص المعنى المشهور غير معلوم فقد يكون المراد به مطلق المعرفة بالاحكام الشرعية سواء كانت بطريق النظر والضرورة على وجه السماع من المعصوم وغيره على سبيل الاجتهاد او التقليد كما في قوله ع الفقه ثم المتجر فان الظاهر ان المراد به معرفة احكام التجارة ولو بطريق التقليد حتى ان اطلاقه على علومهم بالمسائل الفقهية غير بعيد واطلاق الفقيه على الكاظم ع معروف في كلام الرواة وكان يطلق ايضا في الصدر الاول على علم الاخرة ومعرفة دقايق افات النفوس ومفسدات الاعمال ومصلحاتها وقوة الاحاطة بحقارة الدنيا وشدة التطلع على نعيم الاخرة واستيلاء الخوف على القلب نص على ذلك بعض افاضل العامة وقال ان اسم الفقه في العصر الاول انما كان يطلق على ذلك وجعل اية التفقه شاهدة عليه ويظهر من كلام بعض المحدثين كون المعنى الاول من المعاني الشرعية ولذا ناقش في المقام في اخراج الضروريات عن الفقه بالمعنى المذكور قائلا بان الاجماع على بعض الاحكام من فرق الاسلام كلها لا يخرجها عن كونها مسئلة فقهية بحسب اطلاق الشرع الا ترى ان كثيرا من الفرعيات مما قد انعقد اجماع المسلمين عليها مع انها مدونة في الكتب وذكر والمدارك احكامها ويضن ان الفقهاء لم يزعموا ان هذا الاصطلاح اخترعوه من عند انفسهم بل قالوا انه مفهوم من الاخبار وكلام الائمة الاطهار ومن تتبع كلامهم لم يختلجه شك ولا ريب في ذلك وانت خبير بان ما ادعاه في المقام غير ظاهر اقصى الامر اطلاق الفقه في الكتاب والاخبار على العلم بالاحكام الشرعية في الجملة ومجرد ذلك لا يثبت كون ذلك من المعاني الشرعية بل يمكن حمل عدة منها بل كلها على المعنى اللغوي ويكون اطلاقها على علم الشريعة من قبيل اطلاق الكلي على الفرد وليس في كلامهم ما يفيد كون ذلك معنى شرعيا ولا ادعوه في المقام كيف والتعبير عنه بالاصطلاح كما في الكتاب وساير تعبيراتهم الاخر شاهد على خلافه وقد احتمله المحدث المذكور في بعض رسائله وقطع به في موضع اخر فنص على ان ذلك معنى جديد بين المجتهدين قال والاطلاق المتكثر في الاخبار هو البصيرة في امر الدين وعلى هذا فلا وجه للمناقشة المذكورة اذ لا مشاحة في الاصطلاح نعم قد انكر بعض فضلاء المتأخرين كون المعنى المذكور من المعاني الاصطلاحية الطارية لئلا يحمل عليه اطلاق الشارع ونص على ان اطلاق الفقه والتفقه على معرفة الاحكام عن ادلتها غير عزيز في الاخبار مشهور في الصدر السابق وظاهر كلامه يومي الى دعوى الحقيقة الشرعية فيه ثم انه ذكر اخبارا كثيرة ذكر فيها لفظ الفقه والتفقه مستشهدا بها على ذلك وليس في شيء منها صراحة في ارادة خصوص المعنى المذكور بل المنساق من كثير منها هو المعرفة باحكام الدين كما اشرنا اليه ثم انه شدد النكير على جماعة من الاعلام حيث ادعوا ان اسم الفقه في الصدر السابق انما يطلق على علم الاخرة الى اخر ما قال قلت ان اراد الجماعة اختصاص الاطلاق المعروف في الصدر السابق في ذلك فالظاهر وهنه كما اشار اليه الفاضل المذكور وليس هنا ما يشير به على الاطلاق في اية التفقه على ذلك كما ادعاه بعضهم وان ارادوا انه كان اطلاقا معروفا في ذلك العصر في الجملة فليس ببعيد وفي غير واحد من الاخبار شهادة عليه كقوله لا يفقه العبد كل الفقه حتى يمقت الناس في ذات الله تعالى وحتى يرى للقرآن وجوها كثيرة ثم يقبل على نفسه فيكون لها اشد مقتا وكيف كان فثبوت الحقيقة الشرعية في احد المعاني المذكورة غير معلوم حتى يتعين حمل اطلاق الكتاب والاخبار عليه بل واستعماله في خصوص المعنى المصطلح غير معلوم ايضا

عـ وهي قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الاية

نعم قد يشبه ظهور الاطلاق عليه من بعض الروايات ثم انه بعد انتشار علم الفقه وتدوينه في الكتب في عصر الصادقين ع لا يبعد القول بحصول النقل في الالفاظ
ثم انه قد فرع المحدث المتقدم على ما ذكره مسئلة النذر والوصية فيما لو نذر او اوصى لمن تكلم في مسئلة فقهية فان قلنا بخروج الضروريات عن
الفقه لم يثبت ذلك لمن تكلم في احدى تلك المسائل والا ثبت له ذلك وفيه ان الالفاظ العرفية انما تنصرف الى معانيها المتداولة في المحاورات الجارية
دون الاصطلاحات العلمية سواء كانت ماخوذة عن الائمة ع او لا وانما يتم ما ذكره على فرض اتحاد معناه الاصطلاحي والمعنى العرفي الشايع بين الناس لكنه

معنى العلم

محل تامل قوله هو العلم بالاحكام قد شاع اطلاق العلم على امور خصوص التصديق اليقيني ومطلق الادراك الشامل له وللتصور ونفس المسائل المبينة
في العلوم اي المعلومات بالعلوم التصديقية وهي النسب التامة المغايرة للتصديقات بالاعتبار كما بين في محله وعلى الملكة التي يقتدر بها على استنباط

معنى الحكم

المسائل ويطلق الحكم على التصديق وعلى النسبة التامة الخبرية وعلى خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وعلى ما يعم الاحكام الخمسة الشرعية وعلى ما يعمها
والوضعية التي منها السببية والشرطية والمانعية والصحة والبطلان واذا لوحظت وجوه العلم مع وجوه الاحكام ارتقى الاحتمال الى عشرين والتحقيق منها
وجوه عديدة وتوضيح الحال ان الاول والثاني من وجوه العلم لا مانع من ارادتهما في المقام واما الثالث فلا يرتبط بالاحكام واما الرابع فهو وان صح ارتباطه
بالاحكام الا انه لا يلائم الظرف لوقوعه بعده اذ الملكة انما تحصل من المزاولة والممارسة ولا تحصل من الادلة التفصيلية ويمكن ان يصحح ذلك بجعل الظرف من
متعلقات الاحكام او التصديق المتعلق بالملكة المذكورة حسبما اشرنا اليه واما وجوه الاحكام فلا يصح ارادة الاول منها في المقام اذ لا يرتبط به العلم باحد
المعاني المذكورة ضرورة انه لا يحصل للتصديق تصديق بالتصديقات ولا للملكة التصديق بالتصديقات وكذا لو اريد به مطلق الادراك او ملكته على ارجاعه
الى التصديق فما ذكره المحقق الشريف وتبعه بعض الافاضل من تفسير الاحكام بالتصديقات ليس على ما ينبغي ويمكن تصحيح حمل العلم على مطلق الملكة المجردة عن
التصديق فيصح تعلقه بالتصديقات ويبعده ان المعروف حمل العلم على الملكة هو ارادة ملكة العلم منه تنزيلا للقوة القريبة منزلة الفعل لا الملكة المطلقة للعلم
لتعلقها بالعلم من متعلقها الا ان الظ ان اطلاق العلم على مجرد الملكة وارد في الاستعمالات ايض كما يقال فلان عالم بالصباغة او الحياكة او التجارة ويراد به حصول تلك
الملكة له فالظ صحة الاطلاق عليها سيما اذا كان ما اطلق عليه من ملكات العلوم وان كان بعيدا من ظاهر الاطلاق في تعيين ان يكون الظرف من متعلقات الاحكام
الاحكام فما ذكره من تعلق الظرف بالعلم غير متجه وكانه اراد بالتصديق به لشيوع الاطلاق عليه فيرجع الى الوجه الاول وكيف كان فالوجه المذكور وان امكن تصحيحه
الا ان فيه من التعسف والركاكة ما لا يخفى واما الثاني فهو اظهر الوجوه في المقام وعدم كونه من مصطلحات الاصوليين والفقهاء لا يبعد الحمل عليه سيما قبل بيان

لزوم اتحاد الدليل والمدلول

الاصطلاح مضافا الى قيام بعض الشواهد المبعدة للحمل على المصطلح كما ستعرف واما الثالث فلا يصح ارادته في المقام اذ ليس العلم بنفس الخطاب بانفسهما سواء فسر الخطاب
بتوجيه الكلام نحو الغير او الكلام الموجه نحوه ايض لا معنى لتعلق الادلة بها اذ من جملة الادلة الكتاب والسنة وهما عين الخطاب على الثاني فيتحد المدلول والدليل
وقد وقع الخطاب بهما على الاول فلا يكونان دليلين عليه وقد اجاب الاشاعرة عن ذلك بناء على ما ذهبوا اليه من القول بالكلام النفسي بحمل الاحكام على الخطابات
النفسية وما عدى الادلة من اللفظية فجعلوا الثانية على الاولى واورد عليه بعض افاضل العصر بان الكلام اللفظي كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى
فلا يكون دليلا عليه بحسب الاصطلاح ويدفعه انه انما يتم لو فسر الكلام النفسي بمدلول الكلام اللفظي اعني نفس ما دل عليه اللفظ من حيث انه مدلوله اذ من الواضح
كون اللفظ دليلا على معناه في الاصطلاح وان كان دالا عليه لغة اما اذا فسر بالكلام القائم بالذات الازلية المدلول عليه بالخطاب اللفظي كما هو الظ من مذهبهم
حيث يذهبون الى كونه من الصفات القديمة فالخطاب اللفظي دليل عليه بحسب الاصطلاح اذ كما يدل اللفظ على مدلوله الخارجي يدل على كونه طابقا لما في نفس
المتكلم فينتظم في المقام قياس بهذه الصورة هذا ما دل الخطاب اللفظي على قيامه بالذات الازلية وكل ما دل عليه خطاب لفظي فهو مطابق للحقيقة فينتج
ان خطاب النفسي هو ذلك وقد علل ره في الحاشية عدم كون الخطاب اللفظي دليلا على الخطاب النفسي بحسب الاصطلاح بانه لا بد في الدليل الاصطلاحي من تصور
المدلول قبل الدليل والعلم به على سبيل الاجمال وهو غير حاصل في المقام اذ الخطابات النفسية انما تعلم بعد ملاحظة الخطابات اللفظية من غير علم بها قبل ذلك
اصلا لا اجمالا ولا تفصيلا وانت خبير بعدم وضوح ما ذكره من الدعويين اذ لا يلزم تقدم العلم الاجمالي بالمدلول على الدليل مطلقا حتى يكون ذلك من لوازم
الدليل بالمعنى المصطلح بل قد يكون العلم به متاخرا عن الدليل كما اذا حصل الانتقال الى النار بعد ملاحظة الدخان غاية الامر انه مسبوق في المثال بمعرفة الملازمة
بين مطلق الدخان والنار وهو شيء اخر نعم ما ذكره من لوازم الاستدلال وايضا لا مانع من تقدم العلم بالخطابات النفسية اجمالا على معرفة الخطابات اللفظية
التفصيلية كيف وثبوت الاحكام على سبيل الاجمال من ضروريات الدين كما اشار اليه في الجواب المختار عنده وذلك عندهم هو العلم بالخطابات النفسية على
الاجمال وهو متقدم في المعرفة على العلم بالخطابات اللفظية وهو ظاهر هذا وقد اجاب الفاضل المذكور عن اصل الايراد بحمل الاحكام على الاحكام الاجمالية
التي دلت على ثبوتها الضرورة قال والمراد من الادلة الخطابات التفصيلية فيكون الفرق بين المدلول والدليل بالاجمال والتفصيل قلت وانت خبير بما فيه اذ لا
محصل لما ذكره من الفرق فان من البين ان المجهول في المقام انما هي الخطابات التفصيلية وهي التي يتوقف اثباتها على الادلة والمفروض في الحد المذكور كون
الدليل عليها هي الخطابات التفصيلية التي هي عين تلك المدلول المجهول فالمحذور المذكور على حاله واعتبار العلم بها اجمالا لا يفيد شيئا في المقام وليس
العلم بها على سبيل الاجمال حاصلا من تلك الخطابات التفصيلية حتى يصح الفرق بين المدلول والدليل بالاجمال والتفصيل بل العلم الاجمالي الحاصل في المقام
على نحو سائر العلوم الاجمالية المتعلقة بالنتائج عند طلب الدليل عليها ومن البين انه ليس التفصيل الحاصل من الدليل دليلا على ذلك المعلوم الاجمالي
بل هو المجهول المعلوم على جهة الاجمال الحاصل من الدليل القائم عليه غاية الامر من الواضحات العلم بتلك الخطابات على سبيل الاجمال ليس من الفقه في شيء فلا يصح تحديده
به ثم ان ما ذكرناه على فرض حمل الخطاب في الحد المشهور للحكم على ظاهر معناه واما ان اول بما يجعل جامعا بين الاحكام الخمسة الشرعية والوضعية كما هو ظاهر
كلامهم في ذلك المقام حيث جعلوه معنى ثالثا للاحكام يرجع الى المعنى الخامس لا يتوجه عليه شيء من الايرادين المذكورين واما الرابع فبعد تسليم شيوع الاطلاق

الحكم عليه بخصوصه لا يتجه ارادته في المقام لخروج معظم مسائل الفقه عنه كبيان شرائط العبادات وموانعها واسبابها وجوبها والبحث عن الصحة والفساد
الذي هو المقصود الاهم في فن المعاملات والتزام الاستطراد في جميعها او كون البحث عنها من جهة الاحكام في الخمسة التكليفية وارجاع الوضعية اليها كما ترى
نعم يتم ذلك على القول باختصاص الاحكام في التكليفية وارجاع الوضعية اليها وح فلا مانع من حملها على ذلك الا ان البناء على ذلك غير متجه كما قرر في محله الخامس ان يراد بها ما يعم
في المقام الا انه ان فسر بالصفات الخاصة المحمولة كما هو الظ من ملاحظة حدودها الاحكام الشرعية لم يمكن تعلق التصديق بها الا بنوع من التأويل اذ لا يتعلق
التصديق بها الا بالنسبة وان فسر بانتساب تلك المحمولات الى موضوعاتها نسبة تامة كما هو احد الوجهين في تفسيرها صح تعلق التصديق بها من غير تأويل اذ المراد
بها اذن نوع خاص من النسب التامة وعلى من اي الوجهين يكون قيد الشرعية توضيحيا اذ لا يكون الحكم المذكور الا شرعيا وربما يتوهم باخراجه الاحكام الغير
الشرعية كالوجوب الذي يذكر في ساير العلوم والصنايع والحاصل بمقتضى العادة وفيه ان ذلك خارج عن المصطلح قطعا كما يظهر من ملاحظة حدودها المذكورة
في كتب الاصول وقد يجعل ح قيد الفرعية ايض توضيحيا بناء على دعوى ظهور الاحكام في الشرعية الفرعية كما تيرا اي ذلك من حده المعروف ولا يخ عن تامل اذ
الوجوب المتعلق بالعقائد الدينية والمسائل الاصولية كوجوب العمل بالكتاب والسنة مندرج في الاصطلاح قطعا وكذا غيره من الاحكام فلا وجه لانصرافها
الى خصوص الفرعية مع شيوع اطلاقها على غيرها ايض وشمول المصطلح للامرين كما هو الظ من ملاحظة الاستعمالات وقد يق بان الاصطلاح انما يثبت للحكم
مقيدا بالشرعي ولذا عرفوا الحكم الشرعي في المبادي الاحكامية بالمعنى المذكور وقسموه الى الاقسام المعروفة فلا يكون التقييد بالشرعية ايض لغوا وهذا لو قد ظهر
بما قررنا رجوع الوجوه الثلثة المتأخرة الى وجه واحد وهو القدر الجامع بين الاحكام الشرعية ويبنى شموله للاحكام الوضعية وعدمه على الخلاف المذكور
والمراد بالشرعية المنتسبة الى الشرع وان كان ادراكها بمحض العقل من غير توسط بيان الشارع اصلا كما قد يتفق في بعض الفروض او كان العلم بها بملاحظة بيانه كما
كما هو الحال في معظم المسائل او كان معلوما بالوجهين وقد تفسر بالماخوذة من الشرع وان حكم به العقل ايض ويشكل بخروج القسم الاول عنه وقد يفسر ايض بما
من شانه ان يوخذ من الشارع فلا مانع من استقلال العقل في الحكم ببعضها وانفراده في ذلك لا انضمام بيان الشارع وفيه انه غير جامع ايض لخروج بعض الاحكام (من دون)
الشرعية عنه كوجوب الحكم بوجود الصانع والحكم بنبوة الرسول والحكم بوجوب النظر في المعجزة اذ ليس من شان الاحكام المذكورة الاخذ من الشارع فان اثبات
وجوبها بقول الرسول انما يكون بعد ثبوت كونه رسولا ولا معنى ح لوجوب شيء من الامور المذكورة لحصولها بعد ثبوت الرسالة فلا يعقل وجوب اثبات
الرسالة بعد حصوله وكذا وجوب اثبات الصانع والنظر في المعجزة لحصولهما ح ايض من جهة توقف اثبات الرسالة عليهما الا ان يمنع كونها احكاما شرعية و بفصل
بين الحكم بها قبل اثبات النبي وبعده وهو على اطلاقه ايض مشكل على ان تسميته حكما شرعيا بعد العلم بحكم الشارع بها لا يجعل التصديق به ماخوذا من
الشارع لحصوله قبل العلم بحكمه مضافا الى ان كون الحكم شرعيا غير العلم بكونه كذلك فغاية الامر ان يتوقف العلم به عليه والمراد بالفرعية ما يتعلق بفروع
الدين في مقابلة الاصولين اعني اصول الدين واصول الفقه وقد تفسر بما يتعلق بالعمل بلا واسطة ويشكل بخروج كثير من مسائل الفقه عنه كمسائل
الميراث وبعض مسائل النجاسات لعدم تعلقها بالعمل بلا واسطة ودخول ما ليس من الفقه فيه كوجوب رجوع المقلد الى المجتهد وصحة عمل
المجتهد برايه ووجوب تسليم العقايد الدينية والاذعان بها فانه مما يتوقف عليه حصول الاسلام اذ مجرد العلم بتلك العقايد ليس كافيا في حصوله من دون
حصول التسليم والانقياد والاولان من مسائل اصول الفقه والاخير يتعلق باصول الدين ولو دفع ذلك بالبناء على تخصيص العمل باعمال الجوارح فمع عدم
اخراجه لجميع المذكورات يستلزم خروج كثير من مسائل الفقه كمباحث النيات وساير الاحكام الثابتة للاعمال القلبية كحرمة الحسد او كراهته وحرمة بغض المؤمن
او كراهته واستحباب التفكر والتذكر ووجوب الحب في الله والبغض في الله الى غير ذلك مما لا يحصى فالاظهر في المقام احالة التسمية الى العرف فان مسائل
اصول الدين واصول الفقه معروفة بحسب الاصطلاح فالمراد بالفرعية ساير الاحكام الشرعية مما لا يندرج في شيء من الامرين حسبما ذكرنا قوله عن ادلتها اه اما
متعلق بالعلم او بالاحكام او بعامل مقدر من افعال العموم او الخصوص يفيد بصفة للعلم او الاحكام ولو اخذنا الاحكام بمعنى النسب التامة او ما يعم الاحكام
التكليفية والوضعية لم يرتبط بها الادلة الا مع تعلقها بمقدر مخصوص يفيد بصفة لها كان يراد المستنبطة او المعلومة عن ادلتها واضافتها الى الضمير جنسية
فالمراد بها جنس الادلة فلا يعتبر فيها الاستغراق ويجعل مقابلته بالاحكام من مقابلة الجمع بالجمع حتى يصح ارادته في المقام وذلك بان يراد كون شمول تعلق
العلم بالاحكام عن جميع الادلة لا كون العلم بكل واحد واحد منها عن كل واحد واحد من الادلة كما هو الظ من الادلة كما هو الظ من الحد ويراد بالعموم العموم الجمعي
العموم المجموعي ولا يذهب عليك بعد الوجهين مضافا الى ان ذلك غير حاصل في الخارج ولا ماخوذ في صدق الفقه ولو حمل ذلك على ارادة العموم بحسب
انواع الادلة ففيه مع خروجه عن ظاهر الاستغراق انه غير معتبر في صدق الفقه ايض كما لا يخفى والمراد بالتفصيلية ما يفيد ثبوت الحكم على جهة التفصيل وان
كان ما يستند اليه من جنس واحد كما اذا فرض استنباط جميع الاحكام عن السنة كما قد يفرض بالنسبة الى بعض اصحاب الائمة عليهم السلم ويقابلها الادلة (من الادلة)
الاجمالية وهي ما لا يفيد الحكم الا من جهة اجمالية جارية في الجميع فان المقلد يعلم الحكم من فتوى المجتهد من جهة كون حكمه حجة عليه بحسب ظاهر التكليف لا من جهة
كون ذلك هو حكم المسئلة في نفسها وليس الدليل القائم عنده الا مفيدا لتلك الاحكام من تلك الجهة الواحدة فهو انما يعلم الاحكام من تلك الجهة الاجمالية الجارية في
الجميع وهذا بخلاف ما اذا اخذ الاحكام كلها من الامام ع فان قوله ع مثبت للحكم في نفسه وكذا الكلام في الكتاب والاجماع ودليل العقل وفيه تامل وقد يفسر
التفصيلية بما يكون ذات وجوه وشعب كما هو الحال في ادلة المجتهد وفيه ايض كلام ياتي الاشارة اليه انشاء الله تعالى قوله فخرج بالتقييد بالاحكام العلم
بالذوات هذا اذا فسر العلم بمطلق الادراك واما اذا اخذ بمعنى التصديق فالعلم بالذوات بمعنى تصورها كما هو ظ العبارة خارج عن الجنس قوله وبالصفات
ككرمه وشجاعته اه الظ انه اراد به تصور تلك الصفات والافعال كما يومي اليه عطفها على الذوات وان اريد به انتساب تلك الصفات والافعال اليه كما
قد يومي اليه اضافتها الى الضمير المشعر بملاحظة الانتساب فخروجها بقيد الاحكام غير ظاهر الا بحملها على احد المعاني الاخيرة وقد عرفت انه يكون قيد

الشرعية توضيحا فلا وجه للحكم بخروج العقلية بالتقييد بها الا مع البناء على الوجه المتقدم وقد يورد في المقام بانه كما يخرج المذكورات من جهة
التقييد بالاحكام كذا يخرج به العلم بالموضوعات الشرعية كالصلوة والزكوة والحج والوضوء والغسل ونحوها مع ان بيانها من شان الفقيه والمعرفة
بها انما تحصل في الفقه فلا ينعكس الحد وبدفعه ان الحكم بان الصلوة كذا والصوم كذا مثلا احكام شرعية وضعية مقررة من صاحب الشريعة اذ لا
ينحصر الاحكام الوضعية في عدد فلا مخرج لها عن الحد وكونها موضوعات لمسائل الفن انما يقضي بخروج تصوراتها عن الفن وهو كذلك لوضوح خروج
التصورات عن مسائل الفن ومع الغض عن التفصيل المذكور فلا مانع من التزام خروجها عن الفقه لوضوح كون تصور الموضوع واجزائه وجزئياته
خارجا عن مسائل الفنون وكذا التصديق التابع لها وكون العلم بها في الفقه وبيانها من شان الفقيه لا يقضي باندراجها في مسائل الفقه
كما هو الحال في تصور جزئيات الموضوعات في سائر الفنون فان العلم بها غالبا انما يكون في تلك الفنون المدونة وبيانها من شان ارباب ما مع خروجها
عن الفن هذا وقد يقال ان قيد الاحتراز في الحد لا بد ان يكون محتاجا اليه بحيث لو لم يكن لدخل ما احترز به عنه وليس الحال كذلك في التقييد بالاحكام
بالنسبة الى اخراج الامور المذكورة لخروجها بالتقييد بالشرعية الفرعية فالاولى ان يجعل التقييد بالاحكام لاخراج الموضوعات الشرعية حسبما
ذكر وكذا صفاتها كالصلوة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها لعدم خروجها بقيد الشرعية الفرعية فهي مما تخرج بالتقييد بالاحكام
كما يستفاد من كلام بعض الافاضل وانت خبير بما فيه لوضوح ان المعتبر في القيود الاحترازية عدم اغناء الاول عن الاخير دون العكس فلا عضاضة فيما ذكره
المصنف نعم قد يقال انه لا وجه لتخصيص المخرج بالاحكام بما ذكره وفيه انه لا دلالة في كلامه على التخصيص غاية الامر انه نص على المذكورات لوضوح خروج
غيرها قوله كالعقلية المحضة كانه قيدها بالمحضة اشارة الى اندراج غير المحضة في الشرعية مما يحكم به كل من العقل والشرع استقلالا او بدل العقل
بضميمة الشرع كوجوب مقدمة الواجب وكانه اخذ الشرعية باحد الوجهين المذكورين وقد عرفت ما فيه وان فسرت بما ذكرناه خرج بها العقليات التي لا ارتباط
لها بالشريعة سواء اخذت عن محض العقل او النقل او العقل المعتضد بالنقل ويمكن تطبيق كلامه على ذلك قوله الاصولية سواء كانت من اصول الدين
وما يتبعها من الامور المتعلقة بالمبدء والمعاد وغيرها او من اصول الفقه قوله ويقولنا عن ادلتها التفصيلية علم الله الخ نعم بالاشياء حاصلا   وتحقيقها علق ... علمه
بطريق النظر والاستدلال والانتقال من المبادي الى المطالب وكذا علوم الملائكة والانبياء عليهم السلم فان علومهم ضرورية حاصلة من اسباب باعثة عليه
قد ذكر عدة منها في الاخبار وليس قول جبرئيل وسائر الملائكة للنبي او الامام عليهم السلم بمنزلة قول النبي او الامام عليهم السلم بالنسبة الينا اذ افادة كلامهم العلم لنا
انما يكون على سبيل النظر والاستدلال وملاحظة عصمتهم من الكذب والسهو وليس كذلك الحال بالنسبة اليهم صلوات الله عليهم بل انما يستفيد النبي من   والنساء
الوحي علما ضروريا بالحكم وكذا الامام ع من قول الملك والالهام او غيرهما من وجوه العلم على نحو ما يحصل لنا العلم الضروري بالمحسوسات وكذا ما يستفيده الوصي
عن النبي ع او الاوصياء بعضهم من بعض بطريق التوارث وعلم الائمة عليهم السلم بالكتاب والسنة وفقههم بلا استدلال على النحو الحاصل لنا لا يوجب عدم كون علومهم
حاصلة عن النظر اذ مع حصول الوجه الاوضح في العلم انما ينسب العلم اليه فالدليل والمدلول عندهم بمرتبة واحدة في المعلومية وان كان لو فرض انتفاء تلك الضرورة
اكتفى بمعرفة الادلة في الانتقال الى المدلولات فلا يصح كون علومهم حاصلة عن الادلة وقد يورد في المقام بعد خروج العلوم المذكورة بذلك اذ يصدق
على علم الله تعالى وعلوم المعصومين عليهم السلم انه علم بالاحكام الحاصلة عن الادلة ولو كان حصولها عنها عند المجتهد اذ ليس في الحد ما يفيد كون ذلك العلم بخصوصه مستفادا
عن الادلة واجيب عنه تارة بجعل الظرف من متعلقات العلم دون الاحكام وعدم صدقه على العلوم المذكورة ح ظاهر وفيه ان قيام الاحتمال كاف في الايراد اذ ليس في الحد
ما يقضي بارجاع الظرف الى العلم وبدفعه ان المأخوذ من الدليل انما هو التصديق فذلك شاهد على ارتباط الظرف بالعلم وارتباطه بالاحكام وان صح ايضا الا
انه يتوقف على اضمار متعلق خاص هو خلاف الظاهر نعم لو اخذ الاحكام بمعنى التصديقات ارتبط الظرف بها ولا ايراد ايضا اذ ليس التصديقات الحاصلة للمذكورين
عن الادلة مضافا الى انه لا يصح من اخذ العلم بمعنى الملكة كما عرفت فلا يندرج علم الله تعالى في الجنس وقد يقال بمثله ايضا في علوم بعض المذكورين وتارة باعتبار   عن الادلة
الحيثية في المقام فيكون المراد العلم بالاحكام عن الادلة المستنبطة من حيث انها مستنبطة عنها فيخرج العلوم المذكورة فانه وان صدق عليها انها علم بالاحكام
المستنبطة عن الادلة الا انها ليست علما بها من تلك الحيثية كذا ذكره بعض الافاضل وفيه ان الحيثية المذكورة ان ارتبطت بالعلم تم ما ذكر من الجواب اما ان
ارتبطت بالاحكام فلا اذ يصدق على علمه تعالى انه علم بالاحكام المستنبطة عند المجتهد عن الادلة من حيث ان تلك الاحكام مستنبطة عند المجتهد كذلك وكذا لو
الملائكة والانبياء والائمة عليهم السلم اذ علموا بعلم المجتهد بها عن الادلة لصدق الحد المذكور على علومهم ح مع تلك الحيثية ومن البين ان الحيثية المذكورة انما
ترتبط بما اخذت قيدا فيه والمفروض اعتبارها في ارتباط الاحكام بالادلة فيتعين الوجه الاخير ولو فرض جواز ارتباطها بالعلم ايضا فلا اقل من قيام الاحتمال
القاضي في الحد بالاجمال ثم انه ذكر الفاضل المذكور انه يمكن اخراج الضروريات عن الحد بالقيد المذكور اذ ليس العلم الحاصل معها علما محصلا من الدليل
وان كانت تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر قلت يرد عليه ان ضروريات الدين ونحوها ليست من الامور المعلومة على سبيل الضرورة ليمكن اخراجها
بالقيد المذكور اذ غاية ما يقتضيه الضرورة ثبوتها كذلك عن صاحب الشريعة نظرا الى التواتر او من جهة التسامع والتظافر لا ثبوت الحكم بحسب الواقع اذ ثبوتها الواقعي
موقوف على صدق النبي ص المتوقف على البيان واقامة البرهان فالظ ان ما ذكره مبني على اشتباه ضروريات الدين بسائر الضروريات وبينهما من البين البين   الضرورة
ما لا يخفى اذ ليس المقصود من ضروريات الدين ما يكون ثبوت الحكم وصحته على سبيل الضرورة كما هو الحال في سائر الضروريات بل المقصود ثبوتها من الدين على سبيل الضرورة
ثبوتها الواقعي
متوقف على صحة الدين بحسب الواقع ولذا زاد في يب وغيره لاخراج ضروريات الدين قيدا اخر وهو ان لا يعلم ثبوتها من الدين ضرورة ثم اقول الظ ان الفقه
بحسب مصطلحهم اسم للعلم بالمسائل التي لا يكون ثبوتها عن صاحب الشريعة من الضروريات عند الامة سواء كان ثبوتها عنه ضروريا عند ذلك العالم او لا
اذ من البين ان الراوي الذي يسمع الحكم مشافهة من النبي ص يكون ثبوته عن صاحب الشرع ضروريا عنده مع ان علمه من الفقه قطعا وكذا الحال في ضروريات
او الامام

المذهب بعد الدين سيما ما كان من ضروريات المذهب عند العلماء خاصة وبلغ في الوضوح عند الناظر إلى حد الضرورة فإن الظاهر إدراج الجميع في الفقه فإخراج
مطلق الضروريات ليس على ما ينبغي وإنما حكمنا بخروج ضروريات الدين لتصريح جماعة منهم بذلك مع مساعدة ظاهر الإطلاقات المؤيد ببعض الاعتبارات عليه كما تستشعر
إليه وما ذهب إليه بعض الأفاضل تبعاً لما حكاه عن الأخباريين من إدراجها أيضاً في الفقه محتجاً بأن البداهة والضرورة لو أخرجتا بعض الأحكام عن الفقه
للزم أن يكون ضروريات المذهب كذلك أيضاً وهم لا يقولون به مع أن كثيراً من ضروريات الدين والمذهب إنما صار ضرورياً في أواسط الإسلام بعد ما قام الأدلة
وتظافر الخواطر من المجتهدين والمحدثين من أهل مذهب الإسلام حتى انتهى الأمر في هذه الأعصار وما قبلها فصار ضرورياً فاسد إذ بعد تصريح جماعة من
أعاظم أهل الاصطلاح على خروجها من المصطلح لا يتجه المناقشة فيه سيما بعد مساعدة ما هو الشايع من إطلاقاتهم عليه ودعوى كون ذلك من المعاني
الشرعية المأخوذة من صاحب الشريعة ممنوعة كما تقدمت الإشارة إليه والقول بلزوم إخراج سائر الضروريات لا وجه له إذ ليس مجرد ثبوته على سبيل الضرورة
عند العالم به قاضياً بذلك كيف ولو كان كذلك لزم أن لا يكون من تعلم المسألة من النبي ص والإمام على سبيل المشافهة عالماً بالفقه وهو واضح الفساد
كما أشرنا إليه بل لما كان المقصود في الفقه بيان الأحكام التي قررها صاحب الشريعة وكان ثبوت بعض تلك الأحكام معلوماً عند الخواص والعوام من دون
حاجة في إثباتها إلى البيان وإقامة البرهان بل كان العالم والعامي في معرفتها سيان أخرجوه عن مسمى الفقه إذ لا حاجة في إثباته إلى الاستدلال بخلاف سائر الضروريات
لحصول الحاجة في إثباتها إلى الدليل ولو بالنسبة إلى البعض فثبوت تلك المسائل عن صاحب الشريعة نظرية في الجملة بخلاف هذه ولما كان المنظور في
علم الفقه إثبات الأحكام المقررة عن صاحب الشريعة من حيث تقررها وإن كان ثبوتها الواقعي واعتقاد صحتها موقوفاً على صحة الشريعة وتقدم الكلام
من مباديه التصديقية كما سيجيء الإشارة إليه ثم كان إخراج الضروريات المذكورة مناسباً إذ ليست مسائل الفنون المدونة إلا عبارة عن المطالب النظرية المثبتة
فيها دون الأحكام الضرورية فكما أن الضروريات خارجة عن مسائل سائر الفنون المدونة فكذا هذا العلم وبذلك يظهر ضعف ما حكاه الفاضل المذكور من
الأخباريين في الرد على المجتهدين من أن ما ذكروه إنما يتم على طريقة الحكماء والمتكلمين حيث أن تدوين المسائل البديهية في باب التعليم والتعلم غير مستحسن
والفقهيات طوال ذلك لباعث جار هنا وليس كذلك لأنه ليس شيء من الأحكام الشرعية بديهياً بمعنى أنه لا يحتاج إلى الدليل والتثبت فلأنها كلها
محتاجة إلى السماع من صاحب الشريعة ووضوح الدليل لا يستلزم بداهة المدعى وذلك لما عرفت من أن المقصود في الفقه إنما هو إثبات الأحكام عن صاحب
الشريعة ولما كان ورود بعض الأحكام عنه ضرورياً عند الأمة كان بمنزلة سائر الضروريات المخرجة عن سائر العلوم إذ لا حاجة في إثباتها عن صاحب الشريعة
إلى إقامة حجة وما توهم من الفرق بين المقامين غير متجه وبلوغ بعضها إلى حد الضرورة المذكورة في أواسط الإسلام لا يمنع منه إذ لا مانع من خروجه
بعد ذلك عن الفقه المصطلح لدوران الأمر في إدراجه وخروجه مدار ذلك كغيره من سائر العلوم ثم إن ما ذكرناه لا يستلزم أن يكون الفقه مجرد العلم
بصدور الأحكام عن صاحب الشريعة حتى يلزم أن يكون الكلام من مباديه التصديقية مع ما فيه من المخالفة لحدوده المعروفة بل المقصود أن المنظور بيانه
في العلم المذكور إنما هو ذلك وإن كان العلم بنفس المسألة التي هو عبارة عن الفقه موقوفاً على صحة الشريعة وذلك القدر كاف في صحة ما قررناه فتم
والحاصل أن العلم بضروريات الدين وإن كان حاصلاً عن الدليل لكنه ليس حاصلاً عن الأدلة الفقهية بل عن الأدلة الكلامية الدالة على صحة الشريعة
المقدسة وصدق النبي ص فيما أتى به وذلك مما لا يرتبط بالفقه ولا ربط له بموضوعه ومما ذكرنا ظهر الوجه في إخراج الضروريات المذكورة عن حد الفقه
وهو أن يجعل قولهم عن أدلتها إشارة إلى الأدلة المعروفة في الفقه من الكتاب والسنة والإجماع وغيرها مما يستدل بها في المطالب الفقهية على وقوع الحكم
عن صاحب الشريعة فيكون الإضافة عهدية ومن البين أن ضروريات الدين غير مأخوذة عن تلك الأدلة وإن أقامت عليها أيضاً وكانت في الأصل مأخوذة
عنها وقد أشرنا إلى الوجه فيه وقد يشكل بأن ذلك بعينه جار في ضروريات المذهب فإن المعلوم بالضرورة هناك ثبوت الحكم عن الإمام ع وثبوته الواقعي
متوقف على صدق الإمام فيما حكم به وهو أيضاً من المسائل الكلامية فلا يكون العلم بالمسألة هناك حاصلاً من الأدلة الفقهية المعهودة فيلزم
خروج ضروريات المذهب أيضاً والقول بأن ثبوت الحكم عن الإمام ع على سبيل الضرورة لا يزيد على أخذ الحكم من الإمام ع على سبيل المشافهة مع حصول موقوفة
القطع بما هو مراده ولا ريب أن القول الصادر منه دليل فقهي وإن كانت حجيته على علم الكلام فكذا الحال في المقام مدفوع بجريان ذلك بعينه في
ضروريات الدين فإن الحجة هناك هو قول النبي ص فيكون قيام الضرورة هناك على ثبوته بمنزلة سماع ذلك منه ولا ريب أن قوله عند السامع
منه حجة فقهية ويمكن أن يقال أن المعلوم بالضرورة في ضروريات الدين هو نفس الحكم المقرر في الشريعة لا قوله ص ليندرج في الأدلة فنفس الحكم المقرر
منه ضروري لا يحتاج إلى الدليل بخلاف ضروريات المذهب فإنه ليس حكم الشارع بها ضرورياً وإنما الضروري هو حكم الإمام ع به وليس هو بنفسه حكماً
شرعياً إذ ليسوا عليهم السلام مشارعين للأحكام فهو في الحقيقة دليل على حكم الشارع لما دل على عصمتهم عن الخطاء فيندرج بملاحظة ذلك في الأدلة الفقهية
هذا غاية ما يتخيل في الفرق ولا يخ عن إشكال فت قوله وخرج بالتفصيلية علم المقلد ويمكن الإيراد عليه من وجوه أحدها أن التقليد مغاير للعلم ولذا
يجعل قسيماً له حيث قسموا الاعتقاد إلى العلم والظن والتقليد والجهل المركب فاعتقاد المقلد غير مندرج في الجنس ويمكن دفعه بأن التقليد المقابل
للعلم غير التقليد المصطلح في المقام فإن المراد به هناك هو الأخذ بقول الغير عن غير حجة وأخذ المقلد بقول المجتهد ليس كذلك لكون أخذه به عن دليل
صغراه محسوسة أو ما بمنزلتها وكبراه قطعية ظاهرة يحصل العلم بها بأدنى التفات وقد صرحوا بذلك في محله ثانيها أن علم المقلد غير حاصل عن الأدلة وإنما
يحصل عن دليل واحد إجمالي مطرد في جميع المسائل والجواب عنه ما عرفت من أن المراد بالأدلة في المقام جنسها ولذا لو فرض كون الفقيه عالماً بجميع الأحكام
عن السنة لم يكن مانعاً عن صدق الفقه فالجمعية غير منظورة في المقام كما مر ولو سلم ملاحظة الجمعية فقد يكتفي في صدقها بملاحظة تعدد الآحاد فإن
قول كل مجتهد دليل بالنسبة إليه وكذا كل واحد من فتاويه دليل بالنسبة إلى الحكم الذي هو أفتى به ومع الغض عن ذلك فالأدلة الإجمالية في شأنه أيضاً

منعدينة فانه قد يكون الحجة عليه قول المجتهد الحي الأفضل ثم المفضول ثم قول معظم الأموات فيما اذا لم يتمكن من قول الحي ويتمكن من تحصيل الشهرة ع
ثم قول الأفضل من الأموات ثم قول أي منهم وقد يرجع الى الأخذ بالاحتياط اذا تمكن من تحصيله الى غير ذلك من الوجوه المذكورة في محله فهناك أدلة اجمالية
في شأنه وان كانت مترتبة في الحجية لكن يمكن اجتماعها في الحجية بالنسبة الى المسائل المتعددة فانها تعيد الحكم بكون المقلد أيضاً أحد أعز الأدلة فله
أيضاً تفصيل فيها فان قول المجتهد بالنسبة اليه كقول النبي والامام بالنسبة الى المجتهد فلكلامه أيضاً عام وخاص ومطلق ومقيد ونص وظاهر بل وناسخ
ومنسوخ نظراً الى ما يطرؤه من العدول في بعض الأحكام وكذا قد يأخذ الحكم عنه مشافهة وقد يأخذه بالواسطة مع اتحادها او تعددها مع اختلاف
مراتب العدالة وكيفية ثبوتها عنده الى غير ذلك مضافاً الى ما عرفت من أدلته المترتبة ومع الغض عن ذلك كله فقد يضم الدليل الاجمالي الى الأدلة
التفصيلية كما في التجزي على القول به فيصدق اذن على علمه انه مأخوذ عن الأدلة التفصيلية مع عدم صدق الفقه على ما أخذه على سبيل التقليد و
بما قررنا من ان شيئاً من أدلة المقلد لا يفيد الحكم على وجه التفصيل وانما يفيده على جهة الاجمال حسبما مر وليس مجرد تعدد الأدلة قاضياً بكونها
تفصيلية كما ان اتحاد نوع الدليل للمجتهد في صورة الاكتفاء به لا يجعله اجمالياً على ان الحجة عليه هو قول المجتهد وهو دليل واحد اجمالي والتفصيل
المذكور انما يقع في معرفة حكمه وطرق اثباته والعلم به ومما ذكرنا يعرف الحال في المتجزي بالنسبة الى ما يأخذه على وجه التقليد هذا وانت خبير بان
الظاهر من الأدلة في المقام هو الأدلة المعهودة للفقه بناء على ظهور الاضافة هنا في العهد حسبما مرت الاشارة اليه وح فلا حاجة الى ضم التفصيلية
وبعضهم انه لا يتوقف على ان اخذ المسئلة عن التقليد انه عرفها بالدليل بل يجعل المعرفة على جهة التقليد مقابلاً للأخذ عن الدليل كما لا يخفى
فح ينتجه كون التقييد بالتفصيلية توضيحياً قال بعض أفاضل العصر انه يمكن ان يكون قيد التفصيلية لاخراج الأدلة الاجمالية لان ثبوت الأحكام
في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الأحكام اجمالاً كالأمر الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات والأخبار الدالة على ثبوت التكاليف
اجمالاً أدلة لكن اجمالاً لا تفصيلاً وهذا لا يسمى فقهاً بل الفقه هو معرفة تلك الأحكام الاجمالية من الأدلة التفصيلية وفيه ان الظاهر من العلم بالأحكام
هو المعرفة بآحادها على سبيل التفصيل اذ لا يعد ما ذكره ذلك علماً بالأحكام وانما العلم بالأحكام على وجه الاجمال الحاصل من الضرورة كما نص
عليه وليس العلم الحاصل منها علماً حاصلاً من الدليل ومن العجب انه نص سابقاً بخروج الضروريات عن الفقه بقولهم عن أدلتها معللاً بانه لا يسمى العلم الحاصل
منها علماً محصلاً من الدليل ومع ذلك في المقام ما حكيناه واعجب من ذلك تعجبه من فحول العلماء انهم كيف غفلوا عن ذلك ولم يتنبهوا الى ما ذكره احد ذكره ح
فيما يعلم قوله يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين اه قد يتوهم في المقام ان الدليل المذكور ليس دليلاً لعلم المقلد بالحكم وانما هو دليل على جواز عمله وو
جوب الأخذ به وكونه حجة عليه كما ان المجتهد نظيره أيضاً فليس للمقلد اذن علم بالأحكام الشرعية وليس هناك دليل اجمالي يفيد العلم بها حتى يخرج به
بالقيد المذكور وانت خبير بان العمل يتوقف على العلم فلولا علمه بالحكم لم يصح منه الأعمال المتوقفة على القربة وقصد الامتثال كيف وهو عالم بما هو
تكليفه في الشريعة فان ما أفتى به المفتي هو حكم الله في حقه ولذا يصح له الحكم بالمسئلة اذا اخذها عن المجتهد فحجة قوية اذ فتواه دليل شرعي بالنسبة اليه
فهو حاكم بالمسئلة عن دليله وليت شعري كيف يعقل القول بكونه غير عالم بالحكم مع قطعية المقدمتين المذكورتين المنتجتين لكون ما أفتى به المفتي
هو حكم الله في حقه واقصى ما يراد من العلم بالأحكام القطع بالحكم مع قطعيته بأحكامه نعم وهو حاصل له بمقتضى الدليل القاطع المذكور غاية الأمر
ان لا يكون قاطعاً بحكمه لو أفتى الأولى وهو غير حاصل للمجتهد أيضاً في الغالب كما سيجيء الكلام فيه ان شاء الله تعالى قوله ان كان المراد بالأحكام البعض كان قريباً به
حمل اللام على الجنس الصادق على البعض ارادة العهد الذهني مما لا وجه له في المقام قوله لم يطرد لما كانت مساواة الحد للمحدود معتبرة في صحة التحديد بكونه
مرجع التساوي الى موجبتين كليتين اعتبر في صحة الحد من صدق قضيتين موجبتين كليتين احديهما صدق الحد على جميع مصاديق المحدود وحمله عليه كلياً
والأخرى عكسه اعني صدق المحدود على جميع مصاديق الحد وحمله عليه كذلك وح ان لم يكن عكساً بالمصطلح فعبروا عن الأول بالاطراد وعن الثاني بالانعكاس
فالمقصود بالاطراد هو اطراد صدق المحدود على مصاديق الحد فلا يكون شيء من مصاديق الحد الا ويصدق عليه المحدود وعكسه وهو اطراد صدق الحد
على المحدود يسمونه بالعكس وانما اعتبروا الأول طرداً والثاني عكساً دون العكس لان الملحوظ في صحة التحديد حال الحد في مساواته للمحدود فالأنسب ان يجعل موضوعاً
في الكلية الأولى فيؤخذ في الأخيرة عكسها هذا والجامعية ان لا يخرج عن الحد شيء من افراد المحدود والمانعية ان لا يصدق الحد على غير افراد المحدود فالثاني
من لوازم الاطراد كما ان الأول من لوازم الانعكاس ولذا يقع التعبير في كلماتهم تارة بالطرد والعكس وأخرى بالجمع والمنع وقد يقال ان الاطراد هو التلازم
في الثبوت أي كل ما يصدق عليه الحد يصدق عليه المحدود والانعكاس التلازم في الانتفاء أي كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود كذا فسرهما بعض
الأفاضل ويمكن ارجاعه الى ما قلنا وقد يوجد الاطراد من الطرد بمعنى المنع أي كون الحد مانعاً عن اندراج غير المحدود فيه ولا يلائمه اذن ذكر الانعكاس الا
بوجه بعيد قوله اذ لا يصدق على هذا التقدير اه قد يقال ان القائل بعدم التجزي انما يقول بعدم حجية الظن الحاصل للمتجزي لا عدم امكان حصوله اذ حصول
الظن ببعض الأحكام دون البعض مما لا مجال لانكاره ويمكن دفعه بان الأدلة التفصيلية بناء على ما ذكروا انما تكون أدلة بالنسبة الى المجتهد المطلق دون غيره فيخرج
ما يستنبطه المتجزي عن كونه فقهاً وقد أشار اليه المص بقوله كما أي عن الأدلة وعلى ما استندكره من حمل العلم على اليقين بالأحكام على الظاهرية فيخرج وجه
ظاهراً اذ لا يقين له بالأحكام الظاهرية وقد يورد عليه ان القائل بعدم التجزي انما يقول به بالنسبة الى المسائل الاجتهادية دون الأحكام القطعية اذ لا
كلام في حجية القطع الحاصل من الأدلة القاطعة لمجتهد ولو لغير المجتهد المطلق كيف والعلم بضروريات المذهب حاصل للكل مع انه لا اجتهاد في الفقه كما عرفت
فغاية الأمر توقف الحكم بالبعض على الحكم بالكل في المسائل الاجتهادية والفقه يعمها وغيرها كما هو مقتضى الحد المذكور على ما اختاره المص ره في تفسير
العلم وأيضاً القائل بعدم التجزي في المسائل الاجتهادية انما يقول به في هذه الأعصار ونحوها لتوقف معرفة الأحكام ح على الاجتهاد واستفراغ الوسع

من صاحب الملكة واما بالنسبة الى عصر الامام ع فلا كلام في امكان العلم ببعض الاحكام دون الباقي فان من اخذ بعض الاحكام عنه بالمشافهة مثلا يجوز له العمل به قطعا اذ لا يقصر الامام ع عن المجتهد الذي يوخذ عنه الاحكام فكيف يبقى بعد انفكاك العلم بالبعض عن الكل والحاصل انه يقول بعدم جواز التجزي في الاجتهاد لا بعدم امكان المعرفة ببعض المسائل دون بعض مط ومع الغض عن ذلك فلا يذهب عليك ان ما ذكره من عدم انفكاك العلم بالبعض عن العلم بالكل لو صح فلا يقتضي تصحيح الحد وان ارتفع به النقض المذكور على المعتقد به المفروض اذ ليس الفقه عبارة عن العلم بمسئلة واحدة او ثلث مسائل بل هو كسائر اسماء العلوم اسم للمسائل المتكثرة التي يجمعها وحدة والعلم بتلك المسائل اذ الظاهر ان اسماء العلوم ليست من قبيل اسماء الاجناس الصادقة على القليل والكثير كالماء الصادق على القطرة والبحر على حد سواء بل الكثرة ملحوظة في مفهومها معتبرة في وضعها كما هو الظ من ملاحظة اطلاقاتها فعدم الانفكاك بين الامرين ليس مصححا للحد ولا مصححا لحمله على المحدود كما لا يخفى قوله فالعلم المذكور داخل في الفقه ان عنى به صدقه عليه مواطاة فضعفه ظاهر مما عرفت من عدم صدق اسامي العلوم على مسئلة واحدة او ثلث من مسائلها ولا اختصاص لاسم الفقه في الاصطلاح من بين ساير اسماء العلوم وان اريد صدق كونه من الفقه ومن جملة مسائله كما يومي اليه التعبير بدخوله في الفقه فمسلم ولا يفيد شيئا في تصحيح الحد اذ اقصى ما يفيده كون المتجزي عالما ببعض الفقه وكون ذلك حجة عليه ولا يقضي ذلك بصدق الفقه على علمه ولا كونه فقيها في الاصطلاح من بين ساير اسامي العلوم فظهر بذلك انه لا دخل لجواز التجزي في صدق اسم الفقه بل انما يفيد كون المتجزي عالما ببعض مسائله فيكون اذن كمن عرف مسئلة او ثلثا من النحو فيصدق عليه انه عارف ببعض مسائل النحو ولا يلزم منه صدق النحوي عليه بخلاف ما لو قيل بعدم التجزي اذ لا يكون ح عالما بشيء من الفقه وبذلك يظهر الفرق بينه وبين غيره من اسامي العلوم

[في الهامش: ولا صدق النحو عليه صح]

قوله اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ اه قد يشكل ذلك من جهة عدم ارتباط الادلة بالعلم بالمعنى المذكور اذ ليست الملكة والتهيؤ حاصلة عن الادلة التفصيلية وانما حصل عن الممارسة ولو جعلت متعلقة بالاحكام اشكل الحال في اخراج العلوم المذكورة من جهة التقييد بها الا ان يتوجه خروجها عن الجنس ويجعل الاحكام بمعنى التصديقات على ما مرت الاشارة اليه او يجعل من متعلقات متعلق الملكة المذكورة اعني ملكة العلم بالاحكام عن الادلة فيكون قوله من ادلتها متعلقا بالعلم الذي تعلقت به الملكة المذكورة ولا يخ شيء من الوجهين المذكورين عن بعد كما لا يخفى هذا وقد يورد عليه بان التهيؤ لاستعلام جميع الاحكام كحصول العلم بالجميع فعلا متعذر ومتعسر ايضا لحصول التوقف والتحير من فحول الفقهاء في كثير من المسائل ولو بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد وحصول قوة قوية بحيث لا يتوقف في شيء من الاحكام بعد بذل الوسع مما لا يكاد يتحقق في العادات فالايراد على حاله كذا اورده شيخنا البهائي ره وقد يجاب عنه بان التوقف في المسئلة انما يكون لانتفاء الدليل او لضعف الادلة او التناقض او لتصادم بعضها لبعض لا من جهة ضعف في القوة بل قد يكون زيادة القوة باعثة على زيادة الاشكال في المسئلة من جهة سعة الباع الباعثة على استخراج ساير وجوه الاستنباط وتقوية ساير الاحتمالات الضعيفة في ظاهر الحال وتضعيف بعض الادلة القوية في بادي الراي بابداء وجوه الاشكال فالتوقف المذكور انما هو من جهة انتفاء الادلة لا لضعف في القوة ويشكل بانه اما ان يراد بالقوة المطلقة القوة التي يمكن ان يستنبط بها جميع الاحكام من الادلة الموجودة المتداولة او التي يمكن ان يستنبط بها الاحكام على فرض وجود الادلة وورودها في الشريعة والثاني مما لا وجه له لظهور انه لو كان هناك اخبار ظاهرة في كل حكم من الاحكام الشرعية لادرك اكثر افرادها حتى كثير من العوام سيما مع اشتهارها وغاية وضوحها اذ انفصال الفقه والفقيه على تلك القوة ومن صلة فيه واما الاول ففيه مع مخالفته للجواب المذكور ان من الظ امتناعه في العادة اذ مع ما فيه من المخالفة لمجاري العادات فلا يكون تلك الادلة في نفسها وافية او يكون بعض الاحكام غير وارد في الاخبار الماثورة ولم يقم عليه شيء من ساير الادلة ولو اريد بالقوة المطلقة القوة التي يقتدر معها على استنباط ما يمكن استنباطه من الاحكام من الادلة الموجودة واستنباط ظاهرها مما ينهض به تلك الادلة مما يضاهي ذلك في وجوه الاشكال وصعوبة الاستدلال ففيه مع ما فيه من التعسف لبين ان ذلك ايضا مما يمتنع بحسب العادة لوضوح تجدد ظهور وجوه الاستدلال وطرق الاستنباط بحسب تلاحق الافكار ولذا نرى الفقيه الواحد يستنبط في اواخر عمره من الادلة ما لم يصل اليه اولا فالقوة المقتدرة على استنباط الكل بعد الاجتهاد خارج عن مجاري العادات ثم العلم ببلوغها الى ذلك الحد لبعد حصولها فيها اظهر اشكالا ههنا كما لا يخفى قلت ان اريد بالاحكام في المقام الاحكام الواقعية فلا شك في امتناع القوة المفروضة اذ من الظ امتناع استنباط جميع الاحكام الواقعية ولو ظنا من الادلة الموجودة اذ كثير من الادلة مما لا ربط لها بالواقع والكاشف عن الواقع منها لا يرتبط بجملة كثيرة منها بافادة الظن بالواقع كما سيجيء في محله انشاء الله تع بل وكذا يمتنع عادة حصول قوة مقتدرة على استنباط جميع ما يمكن استنباطه من الاحكام عن الادلة الموجودة وان اريد بالاحكام الظاهرية التكليفية فلا وجه لاستبعاد حصول تلك القوة بل لا شك في حصولها لكل من بلغ درجة الاجتهاد المطلق فانه ان رجح شيئا من الادلة فذاك والا فاما ان يبني على العمل بالاحتياط او اصالة البراءة او على التخيير في العمل وكل منها من الاحكام الشرعية الظاهرية والتوقف في الواقع من العلماء انما يكون في مقام الاجتهاد اعني المقام الاول واما المقام الثاني اعني مقام الفقاهة فلا مجال للتوقف فيه وكان هذا هو مقصود المجيب فالايراد المذكور بين الاندفاع وسيجيء ما يوضحه انشاء الله المعنى المذكور نعم يرد هنا اشكال اخر وهو ان حمل العلم على الملكة والقوة القريبة وان صح تعلقه بجميع الاحكام الا انه لا يصح تفسيره للفقه اذ ليس الفقه ولا غيره من اسماء العلوم المدونة اسماء لنفس الملكات الحاصلة والحالات الراسخة بل لا يتبادر منها في الاستعمالات الا نفس المسائل والعلم بها على اختلاف الوجهين الاتي انه يصدق على كل مسئلة من مسائل العلوم انه من ذلك العلم وبعض منه ولا يمكن ان يجعل ذلك من الملكة ولا بعضا منها بالضرورة وكذا يتصف الملكة بالضعف والشدة والوهن والقوة ولا يتصف بها شيء من اسماء العلوم وايضا الملكة حالة بسيطة راسخة في النفس ولا يصدق ذلك على شيء من العلوم فالظ ان اطلاقها على الملكات من جهة تنزيل القوة القريبة منزلة الفعل فيطلق عليها لفظ العلم وليس شيء من اسماء العلوم موضوعا بازاء تلك الملكة كما عرفت سواء قلنا بكون اطلاق لفظ العلم على الملكة حقيقة او مجازا ويدل ايضا على فساد حمل العلم هيهنا على الملكة انه لو اريد به ما ذكر لزم صحة اطلاق الفقيه على صاحب الملكة المفروضة وان لم يعلم شيئا من الاحكام الشرعية فعلا وهو فاسد قطعا وحصول الملكة المفروضة من دون تحصيل شيء

[في الهامش: اسانيدها مع وضوح صح]

من الاحكام

من الاحكام او قد يعد معه فقيها عرفا لا مانع منه اصلا بل الظاهر حصوله في العادة كثيرا فالاظهر في الجواب ان يقال ان المراد بالاحكام هنا او بالمسائل او القواعد
٨ ونحوها المذكورة في حدود سائر الفنون هي جملة معتد بها من الاحكام والمسائل والقواعد كافية في ترتب الثمرة المطلوبة من وضع الفن المفروض بحسب
العرف بحيث يصدق على العالم بها انه عالم بمسائل ذلك الفن وهذا المعنى قد يجامع بين العلم بجميع المسائل على فرض امكانه فما دونه الى اقل ما يصدق
معه اسم كونه عارفا بالمسائل والظاهر ان العلم بالاحكام والمسائل والقواعد المفروضة لا ينفك عن الملكة المذكورة الا ان الفقه وغيره من اسامي العلوم
اسم لتلك المسائل او العلم بها على اختلاف الوجهين دون الملكة المذكورة فعدم اطلاق الفقيه والنحوي والصرفي ونحوها على غير ارباب الملكات في تلك العلوم
لا يدل على ان تلك العلوم موضوعة بازاء الملكات حسبما ذكر وكان المرجع فيما ذكر الى حمل الاحكام على الاستغراق العرفي وفيه نظر لمخالفته لظاهر العبارة سيما بعد ملاحظة
ما هو معلوم من عدم امكان الاحاطة التامة بجميع مسائل شيء من الفنون بحيث لا يشذ عنها شاذ اذ فيرد لا لظاهره على عدم ارادة الاستغراق الحقيقي ولو
سلمنا كون الاستغراق اظهر فيه فتم وقد يوجه بحمل الاحكام على الاستغراق الحقيقي ويجعل الفقه اسما لمجموع المسائل او العلم بها لكن يراد بذلك نفس المسائل
المعروفة دون الفروع المتجددة المتفرعة على تلك المسائل مما لا يقف على حد وان اندرجت تلك ايضا في الفقه لكونها في الحقيقة تفصيلا لذلك الاجمال
المعلوم ويجري ذلك في اسماء سائر العلوم وكان هذا هو المراد مما احتمله من كون اسامي العلوم موضوعة لمجموع المسائل والعلم بها في مقابلة احتمال
وضعها للقدر المعتد به او العلم به وربما يقال بكون تلك الاسامي موضوعة لمجموع المسائل المعروفة والمتجددة فلا يكون مسمى تلك الالفاظ متحصلا
لاحد من ارباب تلك العلوم ولا مدونا في شيء من الكتب وانما المعلوم والمدون بعض منها ويضعف انصراف اربابها اليها بناء على تنزيل ملكة العلم بها منزلة
الفعلية لشيوع ارادة تلك الملكة من لفظ الفقيه والنحوي والصرفي ونحوها كما يراد ذلك من سائر الالفاظ الموضوعة لارباب الحرف والصنائع المعروفة كالنجار
والصائغ والقاري فان الظاهر ملاحظة الملكة في اوضاع تلك الالفاظ وانت خبير ببعد ذلك عن اطلاق تلك الاسامي لذا يصح ان يقال فلان عالم بالفقه والكاتب ونحوهما
والنحو والصرف على سبيل الحقيقة اذا كان عارفا بمسائله المعروفة نعم اعتبار الملكة في وضع لفظ الفقيه والنحوي والصرفي ونحوها الاخر عن وجه فقيها او قوله وهو ان
يكون عنده ما يكفيه في استعلام من المآخذ لا يخفى ان وجود المآخذ عنده وتمكنه من الرجوع اليها مما لا ربط له بالملكة والتهيؤ المفروض لظهور صدق
كونه عالما بذلك الفن ولو فرض ضعفه من مراجعة الادلة او عدم وجود المآخذ عنده فالظاهر ان المراد بالتهيؤ القريب هو الملكة والقوة القريبة الباعثة على
سهولة ادراك المسألة واستنباط حكمها من الادلة وان فرض عدم حضور المآخذ عنده والظاهر ان ذلك هو مقصود المصنف وان كان هناك اختلال في تعبيره
وقد يجعل قوله من المآخذ متعلقا باستعلام فيوافق ما ذكرنا ولا يساعد عليه عطف الشرائط عليه ولا قوله بان يرجع اليه فتم قوله واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ
شايع اراد بذلك دفع ما لعله يورد في المقام من ان اطلاق العلم على التهيؤ المذكور مجاز تنزيلا للقوة القريبة منزلة الفعلية كما مر فكيف يجوز استعماله
في الحد مع ما اشتهر بينهم من عدم جواز استعمال الالفاظ المشتركة والمجازات في الحدود والتعريفات فاجاب بان اطلاق العلم على المعنى المذكور شايع في الاستعمال
متداول في الاطلاقات فيكون اما حقيقة عرفية او مجازا شايعا وعلى الاول لا اشكال وكذا على الثاني اذ المقصود مما ذكروه من المنع من استعمالها فيه عدم دلالته
على المقصود من الحد وايضا اذ المقصود تفهيم المخاطبين حين التعريف وهو قد لا يحصل بذلك ومن البين ان اللفظ المذكور بعد انضمام القرينة اليه ليس من هذا
القبيل فتم ثم لا يذهب عليك ان اطلاق العلم على مجرد الملكة كما هو ظاهر العبارة غير ظاهر في الاطلاقات الشايعة وانما يطلق غالبا على الملكة مع حصول
فعلية معتد بها حسبما اشرنا اليه فلا تغفل قوله فيحمل العلم على معنى الاعم يرد عليه انه لا ظن بالاحكام الواقعية في معظم المسائل الفرعية فكما ان طريق
العلم بالاحكام الواقعية منسد فدعوى الاغلبية لا طريق الى الظن بها في كثير من المسائل وانما المرجع في معرفة الاحكام الى الادلة الشرعية والاخذ بمقتضاها
افادت الظن بالواقع او لا الا ترى ان اصالة البراءة والاستصحاب انما يفيدان ثبوت الحكم في الظاهر واللازم البناء عليهما حتى يثبت الخلاف ولا دلالة فيهما على
الواقع في الغالب ولو على سبيل الظن وعلى فرض حصول الظن هناك فهو من الامور الاتفاقية وليس حجيتهما مبنية عليه كما سيجيء تفصيل الكلام فيهما ان شاء الله
وكذا الكلام في كثير من الايات والاخبار الا ترى انه يحكم بمقتضى العمومات والاطلاقات والظواهر لقواعد المقررة مع الشك فيما يوجب الخروج عنها اما لورود
بعض الاخبار الضعيفة او غيرها مما لا يثبت به خلافها ومن البين انه مع الشك فيه لا يبقى ظن بذلك الظاهر في المقامات المذكورة مع انها حجة شرعية يجب
استصحاب البناء على الظاهر المفروض حتى يتبين خلافه من غير خلاف فيه بين الاصوليين والاخباريين كما سيتضح في محله ان شاء الله الى غير ذلك مما سيجيء بيانه في المباحث
الآتية ان شاء الله تعالى فيلزم خروج الاحكام المذكورة عن الفقه مع ان كثيرا من مسائله من هذا القبيل فقد يورد عليه ايضا بانه ربما في هذا من حمل العلم على الملكة نظرا
الى ابتناء ما ذكر على كون العلم بمعنى الادراك فيحمل على ما يعم الادراك العلمي والظني لا ما تكون علمية ولا ظنية ويدفعه انه ليس المراد من العلم مجرد الملكة كما ٣ والملكة ٤
مرت الاشارة اليه بل انما يراد بها ملكة الادراك والتصديق فيحمل ذلك الادراك والتصديق على ما يعم العلم او الظن نعم ان حمل على الملكة المجردة كما قررناه
على فرض حمل الاحكام على التفصيلية تم ما يجب ذلك ح يجري الايراد والتوجيه المذكورين في الاحكام فيحمل على ما يعم التصديقات العلمية والظنية وقد
يورد ايضا بلزوم سبك المجاز من المجاز اذ يراد اولا من العلم مطلق الرجحان الشامل له وللظن اطلاقا للاخص على الاعم ثم ينتقل من ذلك الى ارادة ملكته تنزيلا للقوة من المجاز ٤
القريبة منزلة الفعلية ويدفعه انه يمكن الانتقال من معناه الحقيقي اعني الادراك اليقيني الى ملكة الادراك الاعم من غير حاجة الى توسط مجاز آخر في الانتقال اليه
لمشاركته للعلم في ظهور المدركات من جهة فان وضوحه من جهة العلم انما يكون بروية الملكة المذكورة من جهة كونها باعثة على حصول العلم او الظن الباعث
على الانكشاف في الجملة ومما قد يقال من ان حمل العلم على المعنى الاعم يوجب اخراج القطعيات من الفقه مع انها خارجة عنه فان لا تعلق بها الاجتهاد كما يشهد به
حيث اخذ في تعريفه الظن فلا يطرد الحد ولذا اختار شيخنا البهائي في الزبدة في الجواب عن الايراد المذكور حمل العلم على خصوص الظن مدفوع بان اخراج
القطعيات عن الفقه مما لا وجه له اصلا كيف والاجتهاد قد ينتهي الى اليقين وايضا يشكل صدق الفقيه على اصحاب النبي والائمة عليهم السلام مما لا كلام فيه مع انهم كانوا يأخذون

الاحكام عن النبي والائمة بالمشافهة ولا يتصور الظن في شانهم في كثير من المسائل وعلومهم اليقينية الثانية ان بعض المعصومين من الفقه قطعا فكيف يعقل اخراج القطعيات
عنه مطلقا نعم القطعيات التي هي من ضروريات الدين خارجة عنه حسبما مرّ واما غيرها فهي مندرجة فيه الا انها مما لا يتعلق بها الاجتهاد وتوضيح المقام ان القطعيات
اما ان تكون من ضروريات الدين او من ضروريات المذهب او القطعيات الغير الواصلة الى حد الضرورة الا انها ثابتة في الدين او المذهب على سبيل اليقين بالنظر
او غيره بحيث لا مجال فيها للاجتهاد واما ان تكون من المسائل الظنية الا انه اتفق انتهاء الامر فيها الى القطع للبعض فالاولى خارجة عن الفقه وليست متعلقا
للاجتهاد قطعا والاخيرة مندرجة في الفقه قطعا والظ كونها من متعلقات الاجتهاد ايض اذ انتهاء الامر في المسائل الاجتهادية الى القطع احيانا لا يخرجها عن كونها
اجتهادية ولا كون بذل الوسع فيها اجتهادا واخذ الظن في حد الاجتهاد لا ينافيه اذ المعول عليه في المسائل الظنية اذ هو المتوقع حصوله بعد الاجتهاد في الادلة وحصول هو الظن
اليقين على سبيل الاتفاق لا ينافي كون بذل الوسع فيه لتحصيل الظن كما سيجيء الكلام فيه في محله ان شاء الله واما المراتب المتوسطة فالظ اندراج الجميع في الفقه كما
مرّ والاظهر عدم تعلق الاجتهاد بشيء منها كما هو ظاهر من حده وسيجيء الاشارة اليه في محله ان شاء الله وبالجملة المسائل الفقهية عندنا قسمان احدهما المسائل
القطعية التي لا مجال للظن فيها من العارف الناظر في ادلتها وثانيهما المسائل الظنية التي لا يتوقع فيها زيادة على الظن وان اتفق فيها تحصيل العلم احيانا والمتعلق
للاجتهاد انما هو القسم الثاني ولذا اخذ الظن في حده حيث انه المتوقع فيه او للاكتفاء فيه بذلك دون الاول ولذا يمضي قضاياه واحكامه فيها وان اخطأ
فيها بخلاف تلك الصورة حيث ينقض حكمه مع خطائه فيها حسبما قرّر في محله وما ذكروه من جواز التجزي في الاجتهاد وعدمه انما هو في الثاني واما القطعيات
فلا يتجه ذلك فيها لامكان حصول العلم بها لغير المجتهد ايض فدعوى الملازمة بين العلم ببعض الفقه والاجتهاد ممنوعة لا شاهد عليها بل فاسدة حسبما قررنا
فالاستناد في عدم كون القطعيات من الفقه الى انتفاء الاجتهاد فيها كما صدر من بعض الاعلام كما ترى قوله وما يقال من ان الظن في طريق الحكم اه قد يرى
تدافع بين الكلامين اذ بعد كون فرض الطريق ظنيا لا يعقل كون الحكم قطعيا ضرورة تبعية المدلول في ذلك للدليل ويدفعه ان المراد بذلك ظنيته
في نفسه لا مط ومحصل تقرير الجواب انا نختار حمل العلم على معناه الظ وما ذكر من ان ادلة الفقه ظنية غالبا فيتبعها الاحكام المدلول عليها غالبا فيتبعها
الاحكام المدلول عليها بتلك الادلة ثم اذ ادلة الفقه ظنية بملاحظة نفسها واما بملاحظة ما دل على حجية تلك الظنون ووجوب العمل بها فقطعية فظنية
الطريق في نفسه لا ينافي قطعية الحكم من جهة قيام الدليل القاطع على ثبوت الحكم على المكلف بمقتضى ما دل عليه ذلك الطريق فالدليل القاطع على ذلك
الحكم هو الدليل المذكور بعد الملاحظة المذكورة فتلك الادلة ظنية من جهة وقطعية من جهة اخرى ولا منافاة بين الوجهين فظنيتها في نفسها لا ينافي
قطعية الحكم من جهتها نظرا الى ما ذكرنا قوله فضعفه ظاهر عندنا اه يريد بذلك ان الجواب المذكور انما يتم على اصول الاشاعرة القائلين بالتصويب وتعدد
احكامه تعالى في الواقع على حسب تعدد آراء المجتهدين فيكون ظن كل مجتهد بالحكم كاشفا عن كون ذلك هو حكمه بحسب الواقع اذ حينئذ يتم التقرير المذكور ويكون كل
مجتهد عالما بما هو حكم الله تعالى في حقه بحسب الواقع واما على اصول الامامية على ما دلت عليه نصوصهم المتواترة من ان لله تعالى في كل واقعة حكما واحدا بحسب
الواقع وان له تعالى في كل واقعة حكما مخزونا عند اهله اصابه من اصابه واخطأه من اخطأه فلا وجه للكلام المذكور اصلا اذ لا تفيد الادلة المفروضة القطع
بكون ذلك هو حكم الله تعالى في الواقع اذ المفروض احتمال الخطأ في الاستناد الى الدليل وتوهمه قطعا بالنسبة الى الاراء المختلفة فلا يعقل علمه بحكمه تعالى مع فرض
كون الطريق ظنيا غاية الامر ان يكون المخطئ مع عدم تقصيره في بذل الوسع معذورا ويجب عليه العمل بمؤدى نظره وان كان مخطئا واين ذلك من العلم باحكامه
تعالى كما هو المدعى ويضعفه ان ذلك كلام انما يتم لو كان مبنى الجواب على حمل الاحكام في الحد على الاحكام الواقعية كما هو الظ من كلام المص واما لو كان مبنيا
على حمل الاحكام على الظاهرية التكليفية فلا اذ من الواضح اختلافها باختلاف الاراء للقطع بتكليف كل مجتهد ومقلديه بما ادى اليه ظنه وهي ايض احكام شرعية
متعلقة بالخطاب الشارع غاية الامر انها على فرض مخالفتها للواقع احكام ثانوية فهي ايض مطابقة على الوجه المذكور وكشف الحال ان هنا حكمين حكم للواقع
واقعي وهو الذي كلفنا به اولا لولا جهل المكلف المانع من تعلق التكليف به وحكم ظاهري وهو الذي يجب علينا البناء عليه والتعبد به في ظاهر الشرع بمقتضى
الادلة الشرعية سواء علمنا مطابقته للاول او ظنناه او شككنا فيه او ظننا خلافه او علمنا المخالفة كما هو في بعض الفروض فالنسبة بينهما عموم من وجه والفقه
بحسب الاصطلاح هو الثاني والعلم به يحصل من الادلة الشرعية التي قررها صاحب الشريعة واوجب علينا العمل بمؤداها وهي الادلة التفصيلية المذكورة في الحد فعلم
بذلك ان تفسير الاحكام بالظاهرية مع الواقعية ايض فلا حاجة الى حملها على الاعم من الظاهرية والواقعية كما في كلام بعض الافاضل بل لا يخ ظاهره من غير
مناقشة كما لا يخفى فان قلت لو كان الامر كما ذكرنا لم يكن فرق بين المصوبة والمخطئة اذ المفروض مطابقة الحكم المذكور للواقع ايض وان كان مخالفا للحكم الاول
غاية الامر ان يكون الثاني ثانويا ولا شك ان الاحكام الواقعية ليست كلها اولية لاختلاف الاحكام الواقعية باختلاف الاحوال كالقدرة والعجز
والصحة والمرض والحضر والسفر وغيرها من الامور الطارية على المكلف قلت فرق بين الامرين فان مطلوب الشارع في المقام حقيقة هو الاول وانما تعلق التكليف بين
بالاخير في الظ نظرا الى اشتباه المكلف وتخفيفه ان الحسن او القبح الحاصل من جهة نفس الفعل اما بملاحظة ذاته او سائر اعتباراته ولو بانضمام تعلق
الامر او النهي به هو الحكم الواقعي واما الحسن او القبح الطاري عليه او على تركه من جهة اشتباه المكلف وغفلته عما هو عليه او عدم امكان وصوله اليه من غير ان يكون
لنفس الفعل او الترك او بعض اعتباراته انما بعث عليه فهو الظاهري المفارق للواقعي وبين الامرين بون بعيد اذ الحكم بالامتثال في الاخير انما يكون مع بقاء
الغفلة والجهل واما بعد ظهور الحال فلا امتثال لما هو مطلوب الامر بكل من التكليفين الظاهري المفروض والحكم بحصول الامتثال الواقعي بالفعل انما هو
باستمرار الجهل واما بعد انكشاف الخلاف فيرجع الامر الى التكليف الاول فان كان الوقت باقيا وجب الاعادة بمقتضى الاصل لبقاء التكليف وعدم الامتثال
وان كان فائتا وجب القضاء لو دل دليل على وجوب القضاء لصدق الفوات فان قلت كيف يصح القول بعدم تحقق الامتثال مع تعلق التكليف بما اتى
به من الفعل قطعا فيكون الاتيان به قاضيا بالاجزاء قطعا لان الطاعة والامتثال بلا امتراء فانه لا شك في حصول الطاعة باداء ما ثبت وجوبه في الشرع وكذا

على الخلاف تعلق العلم بها وانما كانت الادلة بنفسها ظنية فقطعية الظاهرية بالدليل

حكم واقعي لا مع

حكم ظاهري

في حصول

في حصول العصيان بتركه وان لم يكن مطابقا للواقع لكن نقول ان كلا من الطاعة والمعصية قد يحصل بالاتيان بما هو مطلوب الامر على جهة الوجوب او تركه مثلا ١٠
وقد يحصل باداء ما يعتقد كونه كذلك من الطريق الذي قرره الشارع او تركه كذلك مع انتفاء المطابقة الا ان هناك فرقا بين الصورتين وذلك انه كما يكون
فعل المامور به وترك المنهي عنه مطلوبا للامر مرادا له كذا الاتيان بما يعتقده طاعة من حيث انه طاعة وترك المخالفة من حيث انها كذلك مطلوب لما به
دل من الدليل القاطع او المنتهي اليه على الرجوع الى الطريق المفروض فاذا فرض مطابقة ما اتى به للواقع كان الحسن فيه من جهتين وكذا صورة المخالفة
ومع انتفاء المطابقة فلا حسن ولا قبح الا من الجهة الاخيرة كما هو الحال في التكاليف الاختبارية فان الحسن والقبح فيها ليس الا من جهة تعلق الامر والنهي
بحسب الظاهر فكما انه بعد انكشاف الحال يظهر ان لا وجوب ولا تحريم للفعل في نفسه كذا في المقام وان حصل الامتثال او العصيان من جهة الموافقة او المخالفة
المفروضة فاذا انكشف الخلاف تبين عدم الاتيان بما هو مطلوب للامر فيجب تداركه بالاعادة او القضاء على فرض ثبوت القضاء فيه وكذا الحال لو كان
الاشتباه في الموضوع فالحال في التكاليف الظاهرية للمجتهد من جهة اشتباهه في الاحكام نظير الحال في التكاليف الاختبارية ومن التامل في ذلك يتضح
حقيقة المرام في المقام وليست التكاليف الاختبارية تكاليف صورية مجازية خالية عن حقيقة التكليف كما يظهر من جماعة من الاعلام وسيجيء بيانه في المحل
اللائق به فصار المحصل ان الواجب والحرام الواقعي هو ما كان مطلوبا للشارع او مبغوضا له في نفسه والظاهري هو ما يكون كذلك بحسب اعتقاد المكلف نظرا
الى الطريق الذي قرره المكلف له واوجب الاخذ به من حيث كونه موصلا الى الواقع فان تطابقا فقد اجتمع الحكمان والا حصل الافتراق من الجانبين فالحكم
بوجوب العمل بمؤدى الدليل انما يكون تخلفا له من حيث كونه طريقا موصلا الى الواقع فاذا انكشف الخلاف تبين عدم حصول الامتثال واداء التكليف
نظرا الى انتفاء الحيثية المذكورة وعدم حصول ما هو مطلوب الشارع لكن لا يخرج بذلك الفعل الواقع قبل الانكشاف عن كونه متعلقا للتكليف مرادا للشارع
لو وقع حال تعلق التكليف به كذلك الا انه بعد ظهور الحال يكون التكليف المتعلق به على نحو التكاليف الاختبارية حسبما اشرنا اليه وتفصيل الكلام في هذا
المرام مما لا يسعه المقام ولعلنا نفصل القول فيه في مقام اخر اذا عرفت ذلك فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول قد عرفت ان الاحكام الظاهرية مع المخالفة للواقع
واقعية ايضا بوجه وان لم تكن واقعية بمعنا الاول والفقه هو العلم بتلك الاحكام وهي احكام شرعية مستفادة من الادلة التفصيلية سواء طابقت الحكم الاول
او لا فان قلت ان العلم بالاحكام الظاهرية انما يحصل من الدليل الاجمالي دون الادلة التفصيلية فان اقصاها افادة الظن بالحكم قلت ان تلك الادلة
ليست مفيدة لليقين بملاحظة انفسها واما بملاحظة الدليل القاطع او المنتهي الى القطع القاضي بحجيتها فهي تفيد اليقين قطعا من غير حاجة الى ملاحظة الدليل
الاجمالي المفروض بل في تلك الدليل الاجمالي اجمال لذلك التفصيل فتدبر فان قلت لا زال الفقهاء يخطئ بعضهم بعضا ويخالف بعضهم اخر ويقيم كل منهم الادلة
على اثبات مطلوبه وتخطئة صاحبه ومن البين ان ما اختلفوا فيه هو المطالب الفقهية والمسائل المبحوث عنها في تلك الصناعة والفقه اسم لتلك المطالب
النظرية المتداولة بينهم وظاهر ايضا انه ليس الاختلاف في الواقع بينهم بالنسبة الى الحكم الظاهري عنه فرورة اتفاق الكل على تعدده بحسب تعدد اراء المجتهدين واختلافه بحسب اختلاف
ظنونهم للاجماع على وجوب اخذ كل منهم بظنه وعدم جواز اخذه بقول الاخر والاحكام الفقهية الا بالنظر الى الواقع فكيف يحمل الاحكام على الظاهرية قلت كون المبحوث عنه
هو الاحكام الواقعية لا ينافي ان يكون الفقه هو الاحكام الظاهرية فالاحكام الفقهية الحاصلة للمجتهدين من حيث وجوب الاخذ بها والحكم بمقتضاها تكون
فقها وهي بهذه الحيثية تكون معلومة للفقيه مقطوعا بها عنده ومن حيث مطابقتها للواقع والمقتضي لا لادلة الشرعية تكون ظنية في الغالب موردا
للاختلاف وبهذه الحيثية تكون متعلقة للاجتهاد فوقوع الخلاف في المسائل الفقهية وكون المنظور حين الاستدلال هو الوصول الى الواقع او ما ثم
ما هو مقتضى الادلة الموجودة لا يقتضي بكون الملحوظ في صدق الفقه هو الاحكام الواقعية بل لما كان ثبوت الحكم في الظاهر منوطا بظن موافقته للواقع او
لمقتضى الادلة الشرعية او القطع بها مع امكانه كان الملحوظ هناك حال الواقع او مؤدى الدليل فوقوع الاختلاف فيها من تلك الجهة وان كانت من حيث وجوب
الاخذ بها وثبوتها على المكلف بحسب الشرع فقها وكانت معلومة للفقيه فالجهة الاولى حيثية الاجتهاد والثانية حيثية الفقاهة والجهة الاولى مقدمة
على الثانية ويؤيد ما ذكرناه ان الفقه في ظاهر كلماتهم اسم للعلم بالاحكام الشرعية عن الادلة او للاحكام المستنبطة عن الادلة من حيث كونها كذلك
وان قلنا يكون سائر اسامي العلوم موضوعة لنفس المسائل ولذا اخرجوا علوم الملائكة والانبياء والائمة عن الفقه نظرا الى ما مر مع وضوح علمهم بالاحكام
الشرعية على اتم وجه فيكون جهة تعلق العلم بها على الوجه المذكور معتبرة في صدق الفقه وهي حيثية الفقاهة حسبما قررنا وايضا ما حصل عند المجتهدين من الادلة
التفصيلية فقه عندهم مع اختلافهم في اصابة الواقع وعدمه والقطع بعدم اصابة بعضهم سواء جعلنا الفقه اسما لنفس العلوم المفروضة او للمعلومات من حيث تعلق العلم
المفروض بها فيكون ذلك شاهدا على اختلاف حيثية الفقاهة للحيثية التي يقع الخلاف من جهتها في المسائل الفقهية وقد اجاب بعض الافاضل عن الاشكال
المنقدم بوجهين اخرين حيث قال ان ظنية المدرك لا تستلزم ظنية الادراك والمدرك المظنون انما هو حكم الله الظاهري ولا ريب ان ادراكه على تحاصل التعريف
ان الفقه هو العلم بالمظنونات عن ادلتها وان ابيت عن ذلك مع وضوحه فهذا التوهم انما يرد اذا جعلنا كلمة المجاوزة في التعريف متعلقا بالعلم واما ان جعلناها متعلقة
بالاحكام وقلنا بكونه ظرفا مستقرا صفة للاحكام وبجعل الاحتراز عن علم الله والملائكة بقيد الحيثية المعتبرة في الحد فلا محذور وبذلك لا منا المتقدم في تعلقها
بالعلم انما كان جريا على مذاق القوم انتهى ولا يذهب عليك ضعف الجوابين المذكورين اما الاول ففيه اولا انه لا ربط له بالايراد المذكور ولا دخل في دفعه اذ لم يكن
فيه كون العلم بها غير حاصل عن الادلة التفصيلية وانما يحصل عن الدليل الاجمالي كما تقدم في فهو جواب غير مرتبط به نعم لو اورد عليه بالتنافي بين تعلق العلم
والظن به صح الجواب عنه بما ذكر وثانيا انه ان اراد بقوله ان ظنية المدرك لا تستلزم ظنية الادراك انه لا يستلزم ظنية الادراك المتعلق به فهو بين الفساد
لوضوح الملازمة بين الامرين وان اراد انه لا يستلزم ظنية ادراكها بادراك اخر فهو كذلك الا انه ليس هناك ادراكان متعلقان بالاحكام الظاهرية حتى يكون احدهما
مظنونا او الاخر مقطوعا وكان ما ذكره مبنيا على ان يراد بالحكم الظاهري هو الواقعي المظنون فتكون المظنونية ماخوذة في الاحكام فالمعنى ان الفقه هو العلم

الفقيه ٧ ٢ مؤلفه

عن وان اعتقد كل منهم خطأ صاحبه فليس في مسألة بالنسبة الى الحكم الواقعي الثابت في نفسه مع قطع النظر عن تعبد فحصر بخصوص صم او حتى مقطع فلا يكون مع

بلغ صح

بالاحكام الواقعية المظنونة عن ادلتها التفصيلية وهو فاسد لافادته العلم باصل النسبة مع فرض مظنونيتها وهو مع اشتماله على التدافع خلاف
المدعى فلابد من التاويل بارادة العلم بمظنونيتها وفيه مع ما فيه من التعسف انه غير حاصل عن الادلة التفصيلية بل هو حاصل من الضرورة الوجدانية
وقد نص في كلامه على جعل كلمة المجاوزة من متعلقات العلم ولو بالواسطة من جهة تفريعها على حصول الظن القاضي بالعلم بها على سبيل الضرورة فضعفه اظهر
من ان يخفى وايضا من الواضح ان العلم بمظنونية الحكم ليس فقها في الاصطلاح اذ الفقه عبارة عن العلم باحكامه تعالى وليست من الوجدانيات التابعة لحصول
المظنة كما يتلخص من كلماته وهو ظاهر والظاهر ان ما ذكره نشاء من غفلته في تفسير الحكم الظاهري والتحقيق فيه ما قدمناه وان اراد من العلم بالنسبة المظنونة العلم
بوجوب العمل بها والبناء عليها ففيه مع مخالفته لظاهر كلامه حيث انه جعله جوابا مستقلا عن الايراد المشهور ولم يرتض في ذلك المقام انه ليس الفقه عبارة عن
العلم بوجوب العمل بمؤدى الاجتهاد من المسائل الاصولية او يتلخص منها وليس مندرجا في مسائل الفقه فضلا عن كونه عين الفقه كما هو مقتضى التحديد واما
الثاني ففيه انه ينتقض الحد بعلم المقلد فانه اذا عرف فتاوى المجتهد فقد علم بالاحكام الحاصلة عن ادلتها اذ كما يصدق ذلك على علم المجتهد بالاحكام الحاصلة
عن ادلتها عنده كذا يصدق على علم المقلد بتلك الاحكام الحاصلة عنده من غير فرق بل يصدق ذلك على علم الله وعلم الملائكة والمعصومين بالاحكام الحاصلة عند
المجتهد لصدق الحد المذكور عليه من غير ريب وتوهم خروجها باعتبار الحيثية المذكورة بين الفساد كما مرت الاشارة اليه ولو سلم اخراجه لعلوم المذكورين فانما يخرج به
علمهم بنفس الاحكام واما علمهم بالاحكام الحاصلة عند المجتهد فلا اذ اعتبار الحيثية المذكورة جار فيه قطعا نعم لو جعلت الحيثية المذكورة مرتبطة بالعلم صح ما ذكر
لكنه فاسد لعدم ارتباطها بالعلم اصلا اذ الحيثيات المعتبرة في نظائر المقام هي المفردة لعنوان ما يفيده والمبينة لاعتبار الوصف العنواني فيما اخذت فيه ولذا يدعى فهمها من الاطلاق
وهذا انما يقتضي تقييد الاحكام دون العلم ثم انه صرح اولا بحمل الاحكام على النسب فلا وجه اذن لجعل الظرف مستقرا صفة لها اذ ليست النسب حاصلة عن الادلة نعم يمكن
ان يجعل الظرف متعلقا بالمظنونة الملحوظة في الاحكام بالتفسير الذي ذكره او بالمستنبطة ونحوها من الافعال الخاصة وح لا يكون الظرف مستقرا ايضا المعروف مع ما فيه
الايراد من البعد هذا وقد ظهر مما اخترناه من الجواب عن الشبهة صدق تحديد علم كل من احكام المجتهدين واقوالهم المتعددة في مسئلة واحدة من الفقه مع القطع بالخطاء فيما يزيد على الواحد
منها وقيام احتمال الخطاء في كل من الحاصل بها نظرا الى كون كل من تلك الاحكام حكما ظاهريا وقع التكليف به في الظاهر فالخطاء في الواقع فقه ايضا والعالم به فقيه اذا علم به فقد
يتعبد بالاحكام حسبما مر وان فرض كون الجميع او معظمها خطاء بملاحظة الواقع هذا بالنسبة الى فقهاء اهل الحق مع عدم التقصير في تحصيل الاجتهاد واما فقهاء اهل
الخلاف فليسوا فقهاء عندنا على سبيل الحقيقة وهو واضح مع تقصيرهم في تحصيل الحق واما لو فرض بذل وسعهم في ذلك فغاية الامر القول بكونهم معذورين لا
انهم مكلفون شرعا بما ادى اليه اجتهادهم ليكون ذلك حكما شرعيا في شانهم على نحو المخطئ من فقهاء اهل الحق كما هو ظ من اصول المذهب وياتي تفصيل القول
فيه في محله ان شاء الله ولما كان هذا الكتاب موضوعا في الفقه وكان تعرض المصنف لبيان الاصول من باب المقدمة اقتصر في المقام على بيان حد الفقه وحيث كان
الملحوظ بالبحث عنه هنا هو الكلام في اصول الفقه فبالحري ان نشير اليه هنا فنقول قد جرت طريقة القوم على بيان معناه الاضافي والعلمي ومن البين ان المقصود في المقام هو
الثاني واما بيان الاول فاما لابداء المناسبة بينه وبين المعنى العلمي او لدعوى انطباقه على المعنى العلمي بالخصوص مفهوم الاضافي في الخارج بحسب المصداق في ذلك وهو
ما حاوله جماعة منهم ولذا جعلوا له حدين احدهما بحسب معناه الاضافي والاخر بحسب معناه العلمي مشيرين بذلك الى ان بيان معناه الاضافي تحديد بحسب الحقيقة لهذا الفن
نظرا الى الدعوى المذكورة كما سنشير اليه انشاء تعالى ثم انه قد يدعى كون لفظ الاصول حين اضافته الى الفقه علما لهذا العلم على ان يكون التقييد داخلا والقيد خارجا
وهو الظاهر من صاحب الوافية وقد يشير اليه ظاهر الاطلاقات اذ لا يبعد كون معنى الفقه مقصودا في استعمالات اصول الفقه وربما يقال بكون معناه التركيبي ماخوذا
في معناه الاصطلاحي بان يكون قد خصص معناه التركيبي ببعض مصاديقه فقد زيدت تلك الخصوصية في معناه الاضافي بالوضع الطاري عليه من جهة التخصيص
او التخصص كما قد يقال ذلك في لفظ ابن عباس وغيره فان تعيين ابن عباس في عبد الله انما هو بكون كل من لفظي ابن وعباس وغيره مستعملا في معناه الحقيقي اذ
كان تخصيص المذكور حاصلا من جهة غلبة اطلاق ذلك المركب على خصوص ذلك الفرد فيكون قد تعين ذلك اللفظ بملاحظة معناه التركيبي لخصوص ذلك
الفرد ويجري ذلك في لفظ الرحمن بعد اختصاصه به تعالى من جهة الوضع الطاري فان معناه الوضعي ملحوظ فيه ايضا وليس سيما النقل لذلك فالقول بمثل ذلك في لفظ
اصول الفقه غير بعيد ايضا وح فلابد من ملاحظة معناه التركيبي في معناه العلمي ايضا وكيف كان فلنجر الكلام في المقام على حسب ما ذكروه فنقول اما حده بحسب معناه
الاضافي فيتوقف على بيان اجزائه وقد مر الكلام في بيان الفقه والمراد به هنا هو المعنى الاصطلاحي والاصول جمع اصل وهو في اللغة بمعنى ما يبتني عليه الشيء سواء كان
ابتنائه عليه حسيا كما في اصل الحائط واسفل الشجرة او معنويا كابتناء العلم بالمدلول على العلم بالدليل ويطلق في الاصطلاح حسبما نصوا عليه على معان عديدة
منها الاربعة المشهورة اعني القاعدة والدليل والراجح والاستصحاب وفي كونه حقيقة بحسب الاصطلاح في كل من الاربعة المذكورة نظر وكيف كان فلا يلائم ارادة
شيء منها في المقام سوى الدليل وهو ايضا لا ينطبق على شيء من مسائل الفن اذ ادلة الفقه موضوع لهذا الفن ومن البين خروج موضوع كل فن من ذلك الفن وقد
يقال ان المقصود من ذلك هو ادلة الفقه من حيث انها ادلة عليه لظهور ملاحظة الحيثية في نظائر تلك العبارة فيرجع المراد الى دلالة تلك الادلة على الفقه واثبات
تلك الدلالات انما يكون في الاصول فمسائله هو ثبوت الدلالة لكل من تلك الادلة كدلالة الامر على الوجوب والاجزاء والنهي على التحريم والفساد ودلالة الامر بالشيء
على النهي عن ضده ونحو ذلك يبقى الكلام في مباحث الاجتهاد والتقليد فان البحث فيها ليس عن الادلة فيحتمل ان يكون ذكرها في الاصول على سبيل الاستطراد
ويمكن ادراج مباحث الاجتهاد فيه نظرا الى ان البحث هناك عن حال المستدل وهو ايضا يرجع الى ان دلالة تلك الادلة على ثبوت الاحكام الشرعية انما هي بالنسبة
الى من جمع الشرائط المخصوصة فهو ايضا بحث عن حال الادلة وانت خبير بان ادلة الفقه من حيث انها ادلة عليه هي الموضوع لعلم الاصول فهي بتلك
الحيثية ايضا خارجة عن الفن وملاحظتها من حيث دلالتها على الفقه لا يجعل الادلة عين الدلالة لابتنائه على المعروف مضافا الى الفرق البين بين اخذ الادلة بالمعنى
المذكور وملاحظتها متعلقة للحكم والتقييد بما اخذ في المسائل انما هو الثاني ومدلول المركب بالفرض لا يزيد عن الاول فكيف ينطبق ذلك على مسائل

معنا اضافي ومعنا علمي الفقه والمراد هنا

معنا الاصول

الاصول

حمل الاصول على المعنى اللغوي

١٢ الأصول على أن أدلة الفقه يشمل الأدلة التفصيلية المذكورة في علم الاستدلال بل هي اظهر فيها فكيف يدعى انطباق المعنى الاضافي على فن الاصول كما ادعوه حيث ما ور
بأن الاشارة اليه فظهر بما قررنا ان اخذ الأصول في المقام بمعنى الأدلة كما وجهه جماعة من الاعلام ليس على ما ينبغي سيما اذا اريد تطبيقه على المعنى العلمي فالأولى
حمل الاصول هنا على معناه اللغوي ثم انهم قالوا ان هنا ايجزء ثالثا وهو جزء الصوري اعني الاضافي وقالوا ان اضافة اسم المعنى يعني ما دل على معنى حاصل في الذات
سواء دل معه على الذات كما في المشتقات ولا يفيد اختصاص المضاف بالمضاف اليه في المعنى الذي عين له لفظ المضاف اعني صفة العنوان وانما خصصوا ذلك باسم
المعنى وان كان اضافة اسم العين مفيدة للاختصاص عندهم نظرا الى عدم تعين ما به الاختصاص في تلك الاسماء فيختلف ذلك بحسب اختلاف الالفاظ كما في دار زيد وحماره
ونحوهما بخلاف اسم المعنى فان وجه الاختصاص متعين هناك فان قولك مكتوب زيد ومطلوب عمرو انما يفيد الاختصاص في صفة العنوان اعني المكتوبية والمملوكية
استندوا في الدعوى المذكورة الى تبادر ذلك بحسب العرف كما هو الظاهر من ملاحظة المثالين المذكورين ونحوهما فقالوا ان اضافة الأصول الى الفقه تفيد
اختصاص الأصول بالفقه في كونها اصولا له فيخرج عنه سائر العلوم مما ينبغي عليه الفقه اذ ليست تلك العلوم مما يختص الفقه في توقفه عليها لتوقف غيره من العلوم
ايضا عليها واما علم الاصول وان كان كثير من مسائله جاريا في غير الفقه ايضا الا انه لما كان تدوينه ووضعه لخصوص الفقه كان له اختصاص بحسب ذلك وبذلك صح
لذلك ان يؤخذ باختصاصه بالفقه فينطبق على معناه العلمي ويصير المفهوم المذكور معرفا رسميا له لاشتماله على خاصته وبذلك علل معناه الاضافي احد الحدود الثلاثة يمكن
المناقشة فيه مع ما فيه من التكلف بانه مبنى على ما ادعوه من افادة الاضافة الاختصاص وهو على اطلاقه محل منع وتوضيح الكلام فيه ان مفاد الاضافة هو انتساب المضاف
بالمضاف اليه بنسبة ناقصة والمستفاد من اضافة اسم المعنى هو انتسابه اليه في خصوص صفة العنوان كما هو الظاهر من ملاحظة الاستعمالات العرفية فان كان انتسابه
الى المضاف اليه مانعا من انتسابه الى غيره بان لم يكن ذلك العنوان قابلا للانتساب الى شيئين كما في مملوك زيد ومكتوب عمرو اذ لا يمكن ان يكون جميع ذلك الشئ
مملوكا او مكتوبا لشخصين افادت الاختصاص وكان افادة الاختصاص مبنيا على ذلك من غير ان يكون مستندا الى الوضع ابتداء وان لم يكن كذلك بل كان
قابلا للانتساب الى شيئين او اشياء كما في قولك محبوب زيد ومطلوب عمرو ومقصود بكر ونحوها لم تفد الاختصاص كيف ولو كان ذلك مفيدا للاختصاص لكان
قولك الله ربي وخالقي ورازقي ومصوري دالا على عدم كونه تعالى ربا وخالقا ورازقا ومصورا لغيره وهو ظاهر البطلان وح فنقول في المقام ان
كون الشئ اصولا للفقه لا ينافي كونه اصولا لغيره ايضا حتى يكون نسبته الى الفقه في ذلك مانعا من انتسابه الى غيره فلا يتجه دلالتها على الاختصاص اليه بما ذكر من
التقرير فظهر بما قررنا ان دعوى انطباق معنا الاضافي على معناه العلمي غير واضح مضافا الى انه قد يناقش في اختصاص ما دون من العلوم لخصوص الفقه بالاولى
كما سيأتي الاشارة اليه انشاء الله واما حده بالنظر الى معناه العلمي فهو على ما اختاره جماعة من المتاخرين هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن
تخرج بالقواعد العلم المتعلق بالجزئيات كعلم الرجال وبالممهدة لاستنباط الاحكام العلوم الغير الآلية وبالتقييد بالشرعية علم المنطق اذ ليس تمهيده لاستنباط الاحكام
الشرعية بل المطلق تصحيح النظر في اكتساب المطالب النظرية وكذا ما مهد من القواعد لاستنباط الاحكام العقلية وبالفرعية ما يتقرر من القواعد في بعض المقامات
لاستنباط الأحكام الاصولية وقد يستشكل في الحد بلزوم اندراج القواعد المقررة في الفقه مما يستنبط منها الأحكام الفرعية المترتبة عليه في الاصول وقد يجاب
بالتزام اندراج جملة منها في مباحث الاصول كاصالة الصحة في العقود واصالة الصحة في تصرفات المسلم ونحوهما مما تقرر لاجل استنباط الاحكام واندراج جملة منها في الفقه مما
يكون المقصود منها بيان نفس الحكم الشرعي فان استنبط منه حكم شرعي اخر اذ لا منافات وفيه ان اندراج بعض تلك القواعد في الفقه لا يقضي بخروجها عن الحد اذ لم يؤخذ
فيه عدم اندراج تلك القواعد في الاحكام الفرعية الا ان يقال ان الظاهر من اعتبار كونها ممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية ان لا تكون هي من جملة الاحكام الفرعية
لكن في اندراج جميع ما تقرر من القواعد الفقهية لاستنباط الاحكام الفرعية في الأصول تامل وقد يجعل التقييد بالفرعية مخرجا لعلم الدراية فانها موضوعة لاستنباط الاحكام
الشرعية اصلية كانت او فرعية اذ المقصود منها معرفة الحديث وهو يعم النوعين وفيه ان الملحوظ هناك معرفة الحديث لا خصوص استنباط الاحكام الشرعية بل خصوص
الفرعية ومن البين ان الحديث يعم الوارد في الاحكام الشرعية وغيرها من القصص ونحوها وان كان معظم ما يراد منها الاحكام الشرعية بل خصوص الفرعية هذا وذكر بعض
الأفاضل ان التقييد بالممهدة يخرج علم المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات الشرعية كالصلوة
والصيام ونحوها وغيرها مثل صفاتها كصلوة الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحوها فان معرفتها ليست من مسائل الفقه حتى يكون قواعد الأصول ممهدة
لاستنباطها بل هي من مباديه وان ذكرت في طي مسائل فمثل مباحث الحقيقة الشرعية وجواز اجراء الاصل في اثبات ماهية العبادات ونحو ذلك مما يبحث عنه في علم الاصول
وان كان يستنبط منها الماهيات لكنها لم يمهد لمعرفة الماهيات من حيث انها هي بل لما يترتب عليها من الاحكام ولا يذهب عليك ان فيه اما اخراج المنطق والعربية بقيد
الممهدة فظاهر الوهن لوضوح كون جميع العلوم المدونة من الامور الممهدة فكيف يعقل خروج شئ منها بذلك نعم بعد تقييدها بقوله لاستنباط الاحكام الشرعية
يخرج ذلك حسبما اشرنا اليه لا بمجرد التقييد بالممهدة حسبما ذكره واما اخراجه بالاحكام ما يستنبط منه الماهيات ونحوها فغير متجه ايضا اذ ليس عندنا قواعد ممهدة
لاستنباط نفس الماهيات ومجرد استنباطها منها لا يقضي بكونها ممهدة لاجلها ومن الغريب تسليمه لذلك حيث قال ان معرفتها ليست من مسائل الفقه حتى تكون
قواعد الاصول ممهدة لاستنباطها فانه اذا لم يكن تمهيد الاصول لبيانها كانت خارجة بقيد الممهدة على حسب ما ذكره في اخراج المنطق والعربية على انه يمكن ان يق
ان الخارج من الفقه هو تلك الماهيات لا التصديق بما قرره الشارع من حقائقها وخروجها عن الفقه من الحيثية الاولى لا يقضي بخروجها عنه بالاعتبار الثاني ولا
يبعد اندراجها في الاحكام الشرعية الفرعية الوضعية كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله ومن البين ان ذلك هو المستفاد اولا من تلك القواعد دون الجهة الاولى وان تفرع
عليها ومع الغض عن ذلك فلا ريب في كون المستفاد من تلك القواعد ان الصلوة كذا والصيام كذا ونحوها ولا ريب في اندراجها في الحكم وان لم نقل بكونها شرعيا فهذا
وقد يشكل الحال في الحد المذكور بخروج مباحث الاجتهاد والتقليد عنه مع اندراجها في مسائل الاصول فقد يلتزم باندراج كثير من المسائل المتعلقة بالاجتهاد في البحث
عن حال الادلة لان المرجع فيها الى كون الدليل دليلا بالنسبة الى المجتهد دون غيره وح ربما يلتزم الاستطراد في ذكر المباحث المتعلقة بالتقليد كبعض مباحث الاجتهاد

اضافة اسم معنى باسم عين

يصح

اصلا

ونحوها

اندراج الاجتهاد والتقليد في الاصول

مما لا يتعلق بالبحث عن الادلة كاشتراط العدالة في المفتي ونحوه ولا يخرج عن بعد تصريح جماعة من الاعاظم بذلك اجمالا في الفن ولذا زادوا في حده ما يدل صريحا على اندراجها
في الاصول كما هو الظاهر من عدهم تلك من مطالب الفن وما قد يتخيل من اندراج جميع الحد المذكور من كون البحث عن احوال المستفتي ايضا بحثا من حال الدليل فمما لا يعقل
وجهه فتامله واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اذ لا يخفى ان العلوم المدونة لها مراتب مختلفة في التقديم والتاخير بحسب الشرافة وبحسب التعليم اما الاول فتختلف
الحال فيه بحسب اختلاف الموضوعات في الشرافة واختلاف الغايات في ذلك او في شدة الاهتمام كما في علم الالهي وعلم الفقه بالنسبة الى ما عداهما من العلوم واما الثاني فقد
يكون التقديم والتاخير فيه استحسانيا وقد يكون من جهة توقف العلم المتاخر عليه اما الاول فمن وجوه منها ان يكون احد العلمين سهل التناول بينه المقدمة
دون الاخر فيناسب تقديمه في التعليم لسهولة تحصيله على المتعلم فاذا قوي استعداده للعلوم وحصل له ملكة في الادراكات سهل عليه الاشتغال بالاخر ومنها
ان يكون ادلة العلم المتقدم احكم من غيره وابعد من حصول الخطأ فيقدم في التعليم حتى يتعود المتعلم على عدم الاذعان بالمطالب الا بعد وضوح البرهان والوصول
الى كمال الايقان فلا يعتقد الحكم بادنى شاهد واستحسان يشبه البرهان اذ ذلك غالبا اعتقاد ما يخالف الواقع وهاتان الجهتان حاصلتان في تقديم
العلوم الرياضية على سائر فنون الحكمة كما كان متداولا في تعاليم العلوم الفلاسفة ومنها ان يكون موضوع احدهما مقدما بحسب الرتبة على موضوع المتاخر كعلم
النحو الباحث عن احوال الكلام من حيث صحة التركيب وسقمه بالنسبة الى علوم البلاغة الباحثة عن محسناته فان الحيثية الاولى متقدمة في الرتبة على الاخيرة
ومنها ان يتقدم غايته على غاية العلم الاخر كما في المثال المفروض فان المقصود من النحو حفظ اللسان عن الغلط في البيان ومن علوم البلاغة اداء الكلام جامعا للمحسنات
على مقتضى الحال ومن البين تقدم الغاية الاولى على الاخيرة واما الثاني فانما يكون مع اشتمال احد العلمين على مبادي الاخر فيتوقف التصديق بمسائله
عليه وذلك قد يكون من جهة اشتمال احدهما على اثبات الموضوع للاخر كما في تقدم العلم الالهي على الطبيعي والرياضي وقد يكون لاشتماله على اثبات مواد المقدمات
الماخوذة في اقيسة العلم الاخر كما في تقدم الاصول على الفقه وقد يكون من جهة تكفله لبيان كيفية النظر والاستدلال واثبات انتاج صور الاقيسة
الماخوذة في العلوم كما في المنطق بالنسبة الى ما عداها من العلوم هذا ولا يذهب عليك ان التقدم في التعليم من الجهة الاخيرة وان كان لازما لما يتوقف التصديق
بمسائل العلم الاخر عليه لانه قد يكون هناك جهة اخرى تمنع من التقديم وح فاما ان يبين ما يتوقف عليه ذلك العلم من مطالب العلم الاخر في مقدماته او يؤخذ
فيها على التسليم وحسن الظن بالاشارة الى انه يبين في العلم الاخر وقد يعبر عنه بالاصول الموضوعة ثم انه لما كان بيان مرتبة العلم من المطالب التي تذكر في المقدمة
اراد المص الاشارة اليها [illegible] واشار بعد ذلك الى بيانه بعض سائر العلوم قوله ومرتبة هذا العلم متاخر عن غيره بالاعتبارات الثلاثة وعن بعض الشيء باعتبار
الثلث وصوله بناء التعليل زعموا انما يتقيد تاخره بالوجه الاخير ومع ذلك فالوجه في تاخره بالوجوه الثلثة عن جميع العلوم المذكورة غير ظاهر بل الظاهر خلافه وقد
يوجه ذلك بجعل الاعتبارات الثلث وجها في تاخره عن مجموع العلوم المذكورة وان لم يجر الكلام في كل منها وقد يتعسف في اجراء الجميع في الجميع ببعض التوجيهات
البعيدة ولا داعي اليه قوله فيه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها اه اشار بذلك الى كون العلوم المذكورة مبادي الفقه كما نص عليه جماعة منهم وربما زاد
على ذلك بعض علوم اخر كما سيجيء تفصيل الكلام فيه في مباحث الاجتهاد ان شاء الله ولا يذهب عليك ان القدر الذي يتوقف عليه الفقه من علم الكلام هو ما يتحقق
به الاسلام والايمان ومن البين ان ذلك لا يتوقف على علم الكلام وان كانت المطالب المذكورة من مطالب الكلام ضرورة ان العلم بها ان كان بالادلة الاجمالية الاقناعية
على مما هو المتداول بين العوام لم يعد من علم الكلام ولذا لا يعد العوام عارفين بشيء من الكلام وكذا الكلام في المنطق وغيره اذ لو اخذ تلك المسائل على نحو
الطرق المعروفة في تلك الصناعات صدق اسامي تلك العلوم واما بدونه كالمسائل المعلومة منها بالفطرة على جهة الاجمال فلا وح فعد جملة من الفنون المذكورة
مما يتوقف عليه الفقه ليس على ما ينبغي قوله لا بد لكل علم ان يكون باحثا اه لما جرت الطريقة على بيان اجزاء العلم في المقدمة اراد المص الاشارة الى
ذلك واجزاء العلوم على ما ذكروها ثلثة المسائل والموضوع والمبادي كما سيجيء تفصيل الكلام فيها فان قلت ان اسامي العلوم انما وضعت لنفس المسائل والعلم
بها فكيف يجعل المسائل احد اجزاء العلوم ويدرج الموضوع والمبادي في اجزائها مع خروجهما عن نفس المسائل والعلم بها قلت المراد بالعلم في المقام هو الفن
الموضوع المشتمل على اثبات المطالب النظرية المطلوب تحصيلها ومن البين ان الفنون الموضوعة لا يقتصر فيها على ذكر المطالب مجردة عن الدلائل اذ لا فائدة
يعتد بها في ذلك فاندرجت المقدمات التي يستدل بها على اثبات المطالب في تلك الفنون والصناعات وكذا غيرها مما يتوقف عليه التصديق بها الا انها
مما يذكر في الفن فصارت اجزاء من الفن وان كانت خارجة عن المسائل فظهر ان المراد بالعلوم في المقام غيرها وصدق تلك الاسامي بازائها انما هو باطلاق
اخر مغاير لما ذكر قوله ويسمى تلك الامور مسائله اه حكى المحقق الدواني في حواشيه على المطالع القول بتفسير المسائل بالمحمولات المثبتة بالدليل ولذا
احتمل بعض الافاضل تفسيرها بالمحمولات المنسوبة الى الموضوعات وهي يوافق ما ذكره المص وانت خبير بان المحمولات المنسوبة الى موضوعاتها امور تصورية
لا يتعلق بها التصديق الذي يحصل من النظر في العلم بل هي من شرائط حصول التصديق كما ان تصور الموضوعات كذلك فالحق ان مسائل العلوم هي المطالب
التصديقية المثبتة فيها وهي المحمولات التصديقية اي التي من وضع الفن حصول التصديق بها فمسائل الفن هي ما يتعلق به تلك التصديقات ومن
البين ان المعلوم بالعلم التصديقي انما هي النسبة التامة الخبرية فيكون مسائل الفنون عبارة عن تلك النسب التامة وهي المتعلقة للتصديق بعد قيام الادلة
فتفسيرها بالمحمولات لا وجه له الا ان يرجع الى هذه النسب التامة وهو بعيد جدا مما حكاه المحقق الدواني فان المثبت بالدليل هي النسب التامة
فلا بد من ملاحظة النسبة في المحمولات المثبتة بالدليل فيرجع الى ما قلناه وكان مقصود الفاضل المذكور من تفسيرها بالمحمولات المنسوبة الى موضوعاتها
اي من حيث انها منسوبة اليها فيكون المراد نسبتها ويشير الى حمل كلام المص عليه تفسير مسائل الفن بالمطالب الجزئية المستدل عليها فيه ففيه شهادة
على ما ذكر في تفسير المقام وفسرها جماعة بالقضايا التي تطلب في العلم فيكون عبارة عن مجموع الموضوع والمحمول والنسب التامة المذكورة وفيه ما عرفت
اذ المقصود من اقامة الادلة في الفن انما هو التصديق بالنسبة فاذن فالمناسب المتعين ان يجعل المسائل عبارة عنها وبعضهم عبر بانه علم واكل من الموضوع وسائل

من اجزاء العلوم فلو فسرت المسائل بالنسب المذكورة صحت المغايرة بينهما وان فسرت بالقضايا باندرج الاول في الثاني فلا يصح عد جزء اخر وما يقيد عن ذلك
ركيك كما لا يخفى قوله وذلك لا غير هو موضوعه ظاهره يعطي تعريف الموضوع بما يلحقه ويحمل عليه امور غيره وهو كما ترى لا يوافق تعريفه المشهور من انه ما يبحث عن
عوارضه الذاتية وكانه عرفه بالاعم اتكالا على ما اشتهر بينهم من الحد المذكور او انه اراد بذلك ما يلحقه اللواحق المذكورة في العلوم والمفروض انها من العوارض
الذاتية فينطبق على ما ذكروه وكيف كان فلنفصل الكلام ببيان ما اوردوه في المقام ثم نتبعه بما يختلج عندنا في هذا المرام فنقول قد ذكروا ان موضوع كل
علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعوارض المحمولات الخارجة عن حقيقة ما حملت عليه وقد فسروا العوارض الذاتية بما يعرض الشيء لذاته او لجزئه
او للخارج المساوي دون غيرها من العوارض وفصلوا ذلك بان العوارض على خمسة اقسام الاول ما يعرض الشيء لذاته كادراك الكليات العارض للناطق
وقد يمثل له بالتعجب اللاحق للانسان وفيه تامل الثاني ما يعرض الشيء لجزئه سواء كان مساويا له كادراك الكليات العارض للانسان بتوسط الناطق او اعم منه
كالتحرك بالارادة اللاحق للانسان بواسطة الحيوان الثالث ما يعرض الشيء لامر خارج مساو له كالسطح العارض للجسم باعتبار التناهي وكالضحك اللاحق للانسان
بواسطة التعجب ولا فرق بين ان يكون ذلك الخارج المساوي لاحقا له لذاته او لجزئه المساوي او لامر خارج مساو اخر الرابع ما يعرض الشيء لامر خارج اعم كالتحرك
بالارادة العارض للناطق بتوسط الحيوان الخامس ما يعرضه لامر خارج اخص كادراك الكليات العارض للحيوان بتوسط الناطق وجعلوا الثلثة الاول اعراض
ذاتية وعللوا ذلك بان العروض فيها مستند الى الذات اما في الاول فظ واما في الثاني فلاستناده الى الجزء وهو من مقومات الذات واما في الثالث فلان العارض
المساوي مستند الى الذات والمستند الى المستند الى الذات مستند اليها واما الاخيران فلا استناد لهما الى الذات بشيء من الوجهين المذكورين لوضوح عدم
استنادهما اليها بلا واسطة وكذا مع الواسطة اذ المفروض استنادهما الى الاعم من المعروض والاخص منه ولا يمكن استناد شيء منهما الى الذات نظرا الى انتفاء
المساواة وقد يورد على ذلك امور احدها ما اشار اليه بعضهم من ان هناك قسما سادسا خارجا من تلك الاقسام وهو ما يعرضه لامر مباين له كالحرارة
العارضة للماء بتوسط النار ولذا اختار صاحب القسطاس تسديس الاقسام وعد الاخير ايضا من العوارض الغريبة بل جعله اولى بالغرابة من الاولين فيكون كل
من العوارض الذاتية والغريبة عنده ثلثة ورد ذلك بان المراد بالوسط في المقام ما يقترن بقولنا لانه حين يقال انه كذا فلا بد ان يكون الوسط محمولا عليه فلا
يتصور ان يكون مباينا والحرارة للماء في المثال المفروض ليس بتوسط النار بالمعنى المذكور بل بواسطة المماسة او المقاربة ونحوهما وهي من عوارض الجسم
ولا مباينة لها للماء فهو راجع الى احد القسمين الاخيرين وتوضيح ذلك ان المراد بالعوارض كما عرفت هي المحمولات الخارجة فان كانت تلك العوارض محمولة
على موضوعاتها من دون ملاحظة حمل شيء اخر عليها اصلا كانت تلك العوارض لذات الموضوع وان كان عروضها بواسطة حمل شيء عليها فذلك الشيء اما
ان يكون داخلا في الموضوع او خارجا حسبما فصلنا من الاقسام فلا يعقل ان يكون العروض بواسطة امر مباين للماهية اذ من الواضحات ان الامر المباين غير مرتبط
في نفسه بالمباين الاخر وان لوحظ الانتساب اللاحق الحاصل بينهما كانت الواسطة في الحقيقة هو الارتباط المفروض وهو مما يصح حمله على تلك الذات فالواسطة
في المثال المفروض انما هي المماسة او المقاربة ونحوهما وهي امر خارج عن الموضوع اعم منه فيصح حملها عليه وقد يورد على ذلك اولا بان الواسطة لا تنحصر فيما ذكر
اذ قد يكون الوسط امرا مباينا للشيء ويكون حمل العارض على ذلك الوسط مصححا لحمله على ذلك المعروض كما في حمل الابيض على الجسم فانه بتوسط السطح المباين للجسم يحمل
اولا على السطح ويحمل بتوسط حمله عليه على الجسم وان جعل الارتباط الحاصل بين السطح والجسم واسطة في ذلك فهو ايضا امر مباين للجسم والقول بان الواسطة انما هو
المسطح دون السطح مدفوع بان المراد بالمسطح ان كان ما صدق عليه ذلك فهو عين الجسم وان كان مفهومه فليس ذلك واسطة في المقام بل الواسطة هو وصف
للسطح الموجود في الخارج وثانيا ان المراد بالوسط في المقام هو الواسطة في العروض وذلك بان يكون المحمول ثابتا للوسط اولا وبالذات ويكون بتوسطه ثابتا
للذات لا بان يكون هناك ثبوتان بل ثبوت واحد ينسب الى الواسطة بالذات وباعتبار الواسطة المفروضة الى الذات وليس المراد بالواسطة في الثبوت التي
هي اعم من ذلك كما قد يتوهم حسبما يأتي الاشارة اليه كيف وقد اتفقوا على ان السطح من الاعراض الذاتية للجسم مع انه انما يعرضه باعتبار الانتهاء الذي هو اعم من الجسم
لعروضه للسطح والخط فيعرض بسببه وكان الخط للسطح والنقطة للخط وح فلا وجه للتفصيل المذكور في المقام ولا لعد العارض لامر خارج اعم او اخص من الاعراض
الغريبة مط اذ لو كان الخارج واسطة في الثبوت وكانت الصفة عارضة للذات اولا وبالذات من دون اعتبار عروضها اولا لغيرها كانت من الاعراض الذاتية
ومن ذلك يظهر فساد جعل النار او مماستها او مقاربتها واسطة في المقام اذ ليس شيء من ذلك واسطة في عروض الحرارة بالمعنى المذكور وانما تكون واسطة في ثبوتها
وهي عارضة للجسم العنصري عروضا اوليا فيكون عروضها للماء بتوسط الجزء الاعم لا لامر خارج من الذات فتحقق بما عرفت ان الاقسام ستة الا انه ليس العارض لذلك
الخارج المباين من قبيل ما مثل به القائل المذكور وليس ايضا مندرجا في العرض الغريب حسبما ذكره بل مندرج في الاعراض الذاتية ان كان ذلك الخارج مساويا المباين
للذات في الوجود وان كان مباينا له في الصدق كما في المثال المفروض ولذا يبحث عن الالوان في العلم الذي موضوعه الجسم الطبيعي نعم لو كانت الواسطة المباينة
مباينة له في الوجود ايضا كما في الحركة الحاصلة لجالس السفينة بواسطة السفينة كان ذلك من الاعراض الغريبة فان الحركة هنا انما هي من احوال السفينة المباينة
للجالس فيها بحسب الوجود فلو اريد عد العارض لاجل المباين من الاعراض الغريبة او الذاتية فليعتبر المباينة في الوجود والمساواة فيه فيجعل العارض بتوسط الاول من
الاعراض الغريبة وبتوسط الثاني من الاعراض الذاتية سواء كانت مساواته في الصدق او مباينة له فيه قلت اما ما ذكره من كون المراد بالواسطة في المقام
هو الواسطة في العروض دون الثبوت بالمعنى المقابل له فهو الذي يقتضيه التحقيق في المقام اذ العارض في الثاني انما يعرض ذات الشيء فيكون من العوارض الذاتية
لمعروضه وان كان عروضه بتوسط الاعم او الاخص او غيرهما وليس المراد بكونها ذاتية ان يكون الذات كافية في ثبوتها او عروضها كيف ولو كان كذلك لزم
خروج معظم الاعراض الذاتية فلا يكون شيء من لوازم الوجود من الاعراض الذاتية حيث ان الوجود مما لا يمكن استناده الى شيء من الماهيات وهو بين
الفساد واما ما ذكره من صحة كون الواسطة في العروض مباينا للمعروض فغير واضح بل الظاهر فساده بيان ذلك ان جعل الواسطة في العروض فيما يفتقر الى الواسطة

في الاعراض القائمة بمحالها المباينة لمعروضاتها كما هو الشان في العرضيات كان الحمل في جميع ما يفتقر الى الواسطة الخارجية بتوسط الامر المباين ولا يتحقق هنا الواسطة
خارجية لا تكون مباينة للمعروض بحسب التحصل ضرورة تباين كل عرض لمعروضه فلا يتجه الحكم بكون بعض الوسائط مباينا في الصدق دون البعض وان جعل
الواسطة فيه العرضيات والمشتقات المحمولة على المعروضات لم يتحقق هناك مباينة بالنسبة الى شيء منها ضرورة صحة حملها على الذات من غير فرق في ذلك بين
خصوصيات الاعراض فما ادعى من الفرق بين الفساد ولبس السطح بالنسبة الى الجسم لا كالتنامي والسواد وغيرهما من الاعراض من غير تعقل فرق في المقام فكما انه
يعد توسط المتعجب في عروض الضحك للانسان من توسط المباين فكذا الحال في توسط السطح في عروض اللون فان قلت ان ما حكم فيه بكون الواسطة غير
مباينة من المثال المذكور هو توسط المتعجب في عروض الضاحك هو كذلك ضرورة صحة حمل المتعجب على الانسان قلت يجري الاعتبار المذكور بعينه في توسط السطح بان
يجعل المسطح واسطة في عروض الابيض مثلا فالفرق الحاصل في المقام انما هو باعتبار المبدأ والمشتق وهذا يجري في كل من الاعراض فلا يصح الفرق بينها
في ذلك مضافا الى ان ما ذكره في الجواب من كون المسطح واسطة في المثال الجاري في التعجب ايضا اذ المتعجب على ما قرره هو ذات الانسان ان اريد به المصداق وان اريد
به المفهوم فمن البين ان الضحك انما يعرضه من جهة التعجب الحاصل منه في الخارج دون ذلك المفهوم حسبما قرره في عروض اللون بتوسط السطح غير ان العروض
بينهما ان ذلك واسطة في العروض وهذه في الثبوت على وجه ثم ان ما ذكرنا يجري بعينه بالنسبة الى العارض بتوسط الجزء سواء كان اعم او مساويا
عليه للكل فان عروض ادراك الكليات للانسان انما يجعل بتوسط مبدأ الناطق وهو امر مباين للانسان ضرورة عدم صحة حمله وان اخذ المشتق واسطة
فيه فانا نريد مصداقه فليس امرا وراء الانسان فلا يتحقق واسطة في المقام وان اريد به نفس المفهوم ففيه ان عروض الادراك له في الخارج انما هو
بتوسط الصورة الخارجية المباينة في الوجود للمادة بتوسط ذلك مباينة للكل ايضا لا بمجرد المفهوم الملحوظ على النحو المذكور حسبما ذكر في الوسائط
الخارجية فالتحقيق في المقام ان يقال ان ما يحمل على الماهيات من الذاتيات والعرضيات لها اتحاد مع الماهية من جهة ومغايرة من اخرى فالذاتيات في المركبات
الخارجية والعرضيات في الصفات الخارجية مغايرة للكل والمعروض من جهة متحدة ويمكن معه في وجه اخر وفي غيرها انما يكون المغايرة في العقل اذ المفروض
فيها انتفاء التركيب لعروض في الخارج ويدل على ما ذكرناه في المقامين حكمهم بقيام الصورة بالمادة وقيام العرض بموضوعه ومن البين استلزام ذلك
تغاير الامرين في الخارج ووضوح صحة حمل الاجزاء والعوارض على الماهية ومدار الحمل على الاتحاد في الوجود فاللازم من ذلك هو ما قلناه من الاتحاد في وجه
والتغاير في اخر فالذاتيات من حيث التغاير مادة وصورة ومن حيث الاتحاد جنس وفصل والعرضيات من حيث التغاير عرض وموضوع ومن حيث الاتحاد عرضي
وماهية مثلا فان قلت ان المحمول في تلك المقامات انما هو المشتقات دون مباديها والذات ماخوذة في المشتقات وهو المصحح للحمل اذ المفروض اتحاد الانسان
والذات التي تثبت لها النطق او البياض مثلا وهي مغايرة للمبادي المفروضة مغايرة حقيقية لا اتحاد بينهما بوجه قلت مع انه من المقرر ان الملحوظ في جهة المحمول هو
المفهوم دون الذات يرد عليه ان المحمول انما يكون تلك الذات الماخوذة في المشتقات دون مباديها ويكون المبادي قيودا ماخوذة في الذات فيتحد المحمول
في جميع المشتقات بالذات وان اختلفت بحسب القيود واللواحق وهو واضح الفساد وانه لا يفرق الحال بين حمل الذاتي والعرضي لما عرفت من اتحاد الذات الماخوذة
فيها وان الذاتية والشيئية ونحوهما من الامور الخارجة عن حقائق الاشياء فكيف يقع فصولا للماهيات وان قيدت بغيرها ومن هنا اختار جماعة من المحققين عدم
اعتبار الذات في المشتقات المحمولة من الفصول والعرضيات وجعلوا الفرق بين العرض والعرضي بالاعتبار على نحو الفرق بين الفصل والصورة والمادة والجنس بان
ذلك ان المفهوم قد يوخذ بشرط لا اي بان لا ينضم اليه غيره بل يتصور معناه بشرط ان يكون ذلك المعنى وحده بحيث يكون كل ما يقارنه زائدا عليه يكون
جزءا لذلك المجتمع من الامرين ولو على سبيل الاعتبار وقد يوخذ لا بشرط بان يتصور معناه لا بشرط ان يكون ذلك مع تجويز كونه وحده وكونه لا وحده بان
يقترن مع شيء اخر فيحمل اذن على المجموع وعلى نفسه فالماخوذ مبدأ في الفصول والعرضيات هو الاعتبار الاول وهو بهذا الاعتبار يكون صورة وعرضا
بل منهما بحسب الخارج ولذا لا يصح الحمل في شيء منهما والماخوذ اشتقاقا انما هو الوجه الاخير في الامرين وهو المصحح للحمل في الجميع فيكون بالاعتبار المذكور فصلا وعرضيا
والفرق بين الذاتي والعرضي ان الاول ما هو ماخوذ مما هو داخل في الذات والثاني انما هو ماخوذ عما هو خارج عنها فتلك المفاهيم المحمولة متحدة مع الذات
لثبوته اتحادا ذاتيا في الذاتيات وعرضيا في العرضيات اذا تمهد ذلك تبين ان عروض شيء اما ان يكون بلا واسطة او بواسطة لا تكون الا محمولة فانه ان
صح حمل العارض على موضوعه من دون لحوقه بشيء اخر للموضوع وحمله عليه كان عارضا لذاته من دون حاجة الى الواسطة وان افتقر الى لحوق شيء اخر
له فلا بد ان يكون ذلك الشيء من عوارض المحل اذ لولاه لم يعقل كون العارض له عارضا لذلك المحل سواء كان جوهرا او عرضا فانما يغير المحل المذكور ولو
اطلق العروض في مثله فعلى سبيل المجاز دون الحقيقة وهو خلاف المفروض اذ الكلام في العوارض الحقيقية وان كانت غريبة بالنسبة الى معروضاتها فاذا
ثبت ذلك لزم صحة حمل الواسطة على المحل حسبما بيناه من صحة حمل العوارض على محالها معروضاتها بالاعتبار المتقدم فيما قررناه ظهر هنا فساد ما ذكره
من تنزيل الاقسام على النحو المذكور وجواز كون الواسطة في العروض مباينة للمعروض وكذا ما مثل له من عروض اللون للجسم بتوسط السطح وما مثل ايضا
من عروض الحركة لجالس السفينة فانه بين فساده منه اذ لو اريد بالحركة في المقام مجرد الخروج من حيز الى اخر فلا ريب في كونها عارضة لذات الجالس وان اريد بها
صدور الحركة منه ومبدئيته لها فمع انه ليس من حقيقة الحركة ليس مستندا الى السفينة ايضا وانما يستند الى الماء والريح المحركين لها ولو صح ذلك بدعوى
جعل القاسر في السفينة ميلا للحركة المفروضة لم يتوقف للحركة بزوالها وفيه بعد تسليمه ان ذلك غير عارض للجالس في السفينة بوجه اذ ليس فيه سبب للحركة
المفروضة لا اصالة ولا تبعا وانما هو من عوارض السفينة خاصة وهو ظاهر ثم ان ما ذكره من اعتبار المساواة في الوجود في الاعراض الذاتية اذا كان عروضها
لامر غير الذات ليكون المراد بالمباين في الاعراض الغريبة ايضا هو المباين في الوجود مما لا يكاد يصح كما لا يخفى هذا كله بالنسبة الى الواسطة في العروض و
اما الواسطة في الثبوت فيمكن حصول المباينة فيها انطلاقا كما مرت الاشارة اليه وما قد يتوهم من ان المباين في نفسه لا يعقل ان يكون مصححا للعروض ما

لمباينة

١٦

لمباينه وانما الارتباط الحاصل بينهما هو المصحح له وهو مما يصح حمله عليه مدفوع بانا ننقل الكلام الى الارتباط المفروض فانه ايضا من العوارض وحمله عليه بتوسط
الامر المباين ثانيهما ان عد العارض للجزء الاعم من العوارض الذاتية غير صحيح فان الظاهر كونه من العوارض الذاتية للاخص اذ عروضه له بتبعية اتحاده مع الاعم
وصدقه عليه فهو من العوارض الذاتية للاعم فان قلت ان العارض للجزء المساوي انما يعرض للكل بتوسط اتحاده معه فلا يكون عرضا ذاتيا للكل ايضا
وانما يكون ذاتيا بالنسبة الى ذلك الامر المساوي خاصة حسبما قرر في الجزء الاعم قلت فرق بين الامرين فان الجزء المساوي عندهم هو المقوم للنوع وبه يتحصل الجنس
ايضا الجزء الاعم فتقوم النوع انما يكون بالفصل القريب فيكون الجنس متحصلا بتحصله وح فالعوارض اللاحقة للفصل لاحقة لذات النوع ولو بالواسطة
بخلاف لواحق الجنس فانه لا خصوصية لتلك الذات في لحوقها وليس لحوقها لاستعداد حاصل في خصوصها ومجرد كون ذلك الجنس ذاتيا للنوع لا يقتضي
كون عوارضه ذاتية له لما عرفت من عدم ارتباطها الا بالامر العام فتوضيح المقام ان التحقيق في العوارض الذاتية انها هي المستندة الى ذات المعروض استنادا اوليا
او بالواسطة بان يكون معروضها هي تلك الذات ابتداء او بواسطة مرتبطة بها ارتباطا ذاتيا وهو الداخل المساوي لما عرفت من كونه الاصل في قوام النوع وانه
انما يكون نوعا مخصوصا من جهته فاللواحق الطارية عليه طارية على ذات النوع المخصوص مما يكون لذلك النوع الخاص مدخلية في عروضها وكذا الحال في الخارج
المساوي نظرا الى عروضها ابتداء لما هو مساو للذات فيكون من العوارض اللاحقة لتلك الذات من غير ان ينضم اليها ما يخصص به بتعيينه ذلك النوع حيث ان
ذلك النوع موصوف بالعارض المفروض وان افتقر في ذلك الى ضم الوصف الى الموصوف فان الافتقار المذكور لا يقتضي خروج ذلك عن عوارض النوع المفروض كما يعرف
الحال فيه من لك في وسايط الثبوت والحاصل ان العارض بتوسط الخارج المساوي من عوارض الذات كما هو ثابت للذات وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطة في العروض
عرضا اعم واخص ولو كانت ذاتية فان قلت على هذا يكون جميع العوارض الذاتية للاعراض المساوية من الاعراض الذاتية للشيء مع انه فاسد على الاطلاق اذ مجرد
كون العرض ذاتيا بالنسبة الى معروضه كما في عروض الشدة والضعف والسرعة للجسم بواسطة البياض والحركة العارضين له فانهما من العوارض الذاتية والعارضين
المذكورين من الاعراض الذاتية بالنسبة اليهما ومع ذلك فليسا من الاعراض الذاتية للجسم اصلا ولو فرض كون الحركة او البياض من الاعراض المساوية له او للنوع لا يقتضي
منه قلت الكلام في المقام انما هو في العوارض اللاحقة للشيء مما يتصف به ذلك الشيء على سبيل الحقيقة وان كان تبعا للغير لا ثبوتا في ذلك كون الاتصاف
به حقيقيا غاية الامر ان لا يكون في بعض صوره ذاتيا والشدة والسرعة في المثالين المفروضين مما لا يتصف الجسم بهما الا على سبيل المجاز من باب توصيف متعلقه
فهما خارجان عن محل الكلام والحاصل ان اللازم مما ذكرنا ان يكون العارض للشيء بتوسط عرضه المساوي عرضا ذاتيا وهو كذلك ولا يستلزم ذلك ان يكون جميع
الاعراض الذاتية لاعراضه المساوية اعراضا ذاتية له وان لم يتحقق هناك اتصاف الامرين فان قلت كيف يعقل القول بعدم اتصاف المعروض بوصف الحاصل
لعرضه الحال فيه مع ما هو ظاهر من عدم امكان قيام العرض الا بالجوهر ومع حصول القيام لا بد من الاتصاف غاية الامر ان لا يكون ذلك الاتصاف ذاتيا قلت
لا ملازمة بين الامرين فان مجرد القيام بالواسطة لا يقتضي صحة الاتصاف اذ قد يكون قيامه بذلك العرض من جهة اعتباره بشرط لا اي لا على وجه يمكن حمله
على المعروض حسبما قررناه وح فلا يلزم من اتصاف العرض به اتصاف المعروض ففي المثالين المذكورين فان الشدة والسرعة انما يعرضان للبياض والحركة باعتبار
ملاحظتهما بياضا وحركة اعني اعتبارهما بشرط لا بالمعنى المتقدم لا باعتبار الابيض والمتحرك اعني اعتبارهما لا بشرط نعم لو كان الاتصاف حاصلا باعتبار الاخير لزمه
اتصاف الموصوف ايضا على سبيل الحقيقة وان لم يكن الاتصاف ذاتيا في بعض الصور هذا ومما قررنا يعرف الحال في العارض للجزء الاعم فانه ليس لذلك النوع المخصوص
مدخلية في عروضه فلا يكون ذلك من العوارض المتعلقة بذات النوع المفروض وانما هو من لواحق ذلك الامر العام ويكون اتصاف النوع به من جهة اتحاده مع الواسطة
المفروضة ومما يشهد لذلك انهم نصوا على ان العارض لامر خارج عام ليس من الاعراض الذاتية كما مرت اليه الاشارة مع ان الامر العام قد يستند الى الجنس
الذي هو جزء من الذات فيكون المستند اليه مستندا الى الذات حسبما قرروه في عوارض الفصل وبالجملة لو جعل المناط في كون العرض ذاتيا كونه متعلقا بنفس
الذات او بعض ذاتياتها ولو بالواسطة لزم اندراج ذلك في العوارض الذاتية بل جرى في جميع ما يعرض الانواع اذ عروض كل عارض انما يكون لاستعداد حاصل في
نفس الذات او في ذاتياته بلا واسطة او مع الواسطة فلا يبقى هناك عرض غريب لشيء من الانواع وهو خلاف الواقع وما نصوا عليه وان جعل المناط في كون
العرض لاستعداد حاصل في ذات المعروض من حيث كونها ذاتا مخصوصة سواء كان بلا واسطة او معها فكما يخرج عنه ما يكون عروضه لامر خارج عام كذا يخرج ما
يكون لامر داخل عام من غير فرق اصلا فظهر بذلك ان ما بنوا عليه من الفرق بين الامرين غير صحيح فتحصل مما ذكرنا ان العرض الذاتي ما يكون عارضا للشيء لنفس
ذاته من غير واسطة في العروض او لامر مساو للذات سواء كان داخلا في الذات او خارجا كما نص عليه جماعة من محققي المتاخرين فيكون ح كل من العوارض الذاتية والغريبة
اقساما ثلثة والواسطة الملحوظة في المقام انما هي الواسطة في العروض دون الثبوت فما ذكره بعض الاجلة وحكاه عن التفتازاني في شرح الرسالة الشمسية من ان انقسامها
الواسطة في الثبوت فاسد كما عرفت تفصيل الحال فيه مما قررنا ثالثها ان تفسير الموضوع بالمعنى المذكور لا يكاد ينطبق على شيء من موضوعات العلوم من وجهين الاول
انه ما من علم الا وقد يبحث فيه عن الاحوال اللاحقة للانواع الواقعة تحت موضوعه او الصفات المندرجة فيه وقد نصوا على ان الموضوع في مسائل الفنون اما
اجزاء الموضوع او جزئياته او عوارضه الذاتية والعوارض الخاصة اللاحقة للجزئيات ليست اعراضا ذاتية بالنسبة الى موضوع العلم اذ ليس عروضها للذات الموضوع
بل لامر مساو له على ما اخترناه ولا الذاتي اعم ايضا على ما ذكروه بل انما يكون لامر اخص واريد الاخص بالنوع او الصنف المفروض وقد اجاب عنه المحقق الدواني بوجهين
الاول ان ما ذكروه في حد الموضوع طي في العبارة ومعناه ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية او العوارض الذاتية لانواعه او لاعراضه الذاتية وكانهم اجملوه
في المقام ثقة بما فصلوه في موضوعات المسائل ثانيهما ان الفرق بين محمول العلم ومحمول المسئلة كالفرق بين موضوعيهما فمحمول العلم على ما يحل اليه تلك الاحوال التي
هي محمولات المسائل وهو المفهوم المردد بين جميعها وهو عرض ذاتي لموضوع العلم وان كان كل واحد عرضا غريبا بالنظر اليه ويضعف الوجهين مع ما فيهما من
التعسف ان الاول يقضي باختلاط العلوم وعدم امتياز العلم الادنى عن الاعلى كسائر العلوم بالنسبة الى العلم الالهي حيث نصوا على ان الموضوعات في سائر العلوم من العوارض

نوع العام

العرض الذاتي ولو كان مساويا لا يقتضي كونه ذاتيا بالنسبة

الذاتية لموضوع العلم الالهي فيكون البحث عن عوارضه الذاتية المذكورة في سائر العلوم المدونة مندرجا في علم الالهي حسبما يكون في الوجيه وقد يجعل
من ذلك علم الطب بالنسبة الى الطبيعي ان الموضوع فيه من انواع الجسم الطبيعي من حيث الصحة والمرض وهما من العوارض الذاتية له و الثاني انه لو كان المحمول
في تلك المباحث ما ذكر من الفقد ان المشترك وليس كذلك اذ المبحوث عنه في الموارد المذكورة انما هو الاحوال الخاصة وليس لفقد ان المشترك الا اعتبار اصلا
لا يلاحظ حين البحث اصلا ونظير ذلك بارجاع الموضوع في المسائل والابواب الى موضوع الفن غير صحيح لوضوح الفرق ضرورة ان البحث عن كل منها بحث عن
موضوع الفن وهذا بخلاف ارجاع المحمولات الى المفهوم المردد فان اثبات تلك المحمولات ليس اثباتا للمفهوم المردد قطعا نعم غاية الامر استلزام ذلك صدق
المردد لكن منظورا في شيء من العلوم كما ذكرنا فظهر بما ذكرنا ضعف ما ذكره من وجهين الثاني ان المتداول في المباحث العلمية هو البحث عن الامور العامة
لموضوعاتها بتوسط امر اعم من تلك الموضوعات الا ترى ان الفقهاء يبحثون عن وجوب الافعال وحرمتها ونحوهما مع ان تلك الاحكام انما تعرض الافعال
باعتبار تعلق طلب الشارع لفعلها او تركها ونحو ذلك هي امور تعم خصوص كل من تلك الموضوعات وغيرها واجيب عنه بانه يعتبر عندهم في الامر الاعم في المقام
ان لا يكون اعم من موضوع العلم واما الكلية المحمولات المفروضة ونحوها اذ ليست الاعتبارات المفروضة اعم من موضوع العلم ويدفعه ان مجرد عدم اعميته من
موضوع الفن غير نافع في المقام اذ لا يستتبع اعراضها ذاتية لخصوص ما يتعلق بها من موضوعاتها اذ المفروض عروضها لا لامر اعم منها ولا بالنسبة الى موضوع الفن
اذ لا يلزم ان يكون من الامور المساوية له بل قد يكون اخص منه كما في المثال المفروض فالتحقيق في الجواب عن الايراد المذكور ان يقال ان مجرد اخصية العرض و
اعميته من معروضه لا يقتضي بكونه عرضا غريبا بالنسبة اليه كيف وقد عرفت ان العارض بتوسط الامر الاعم او الاخص والمباين من الاعراض الذاتية اذا كانت الواسطة
ثبوتية ومن البين ان اخصية الواسطة قاضية باخصية العرض والاعم والمباين مما يمكن معها وجود ذلك العرض في غير ذلك الموضوع ايضا فقد يكون اعم من المعروض
الا ترى ان عروض الفصل للجنس وعروض العرض للصنف والتشخص للطبيعة النوعية من الاعراض الذاتية بالنسبة الى معروضاتها مع ان الكل عارضة لنفس الذات
من دون واسطة في العروض ولا مساوات لشيء منها للمعروض نعم العارض بتوسط تلك العوارض في عروضه من الاعراض الغريبة وان كانت الواسطة ذاتية بل
مستندة الى نفس الذات بذاتها بان تكون نفس الذات كافية في عروضها لما عرفت من ان عروض تلك الصفة لها ليس لخصوصية في ذلك الموضوع فليس عروض تلك
العوارض لاستعداد حاصل في ذات المعروض وانما هو من جهة الاستعداد الحاصل في ذات المعروض وانما هو من جهة الاستعداد الحاصل في الواسطة التي هي اعم او اخص من
الموضوع وحيث لم تكن لخصوصية تلك الذات استعداد للعروض لم يكن العرض ذاتيا بالنسبة اليها حسبما مر من التحقيق في معناه وليس تحصيلها عروض المعروض باعتبار
على التهيؤ لعروض ما يعرضه اذ مع العموم يكون التهيؤ في الاعم ومع الخصوص لا يكون متهيئا له الا بعد تخصيصها بما يجعلها مستعدة لذلك فلا استعداد لنفس الذات
وهذا بخلاف ما لو كانت الواسطة مساوية للمعروض على ما مر اذا تقرر ذلك فقد ظهر اندفاع الايراد بين فان ما ذكر من كون تلك الاعراض لاحقة بتوسط الاعم
او الاخص لا ينافي كونها اعراضا ذاتية بالنسبة الى الموضوع لكون الواسطة فيها واسطة في الثبوت وتلك العوارض لاحقة لذات الموضوع بتوسط تلك
الامور فصولا كانت او عوارض الا ترى ان الرفع العارض للفاعل عارض لذات الكلمة وان كان بتوسط الفاعلية في ثبوته وكذا نصب المفعول وسائر عوارض الكلمات
بسبب ما يعرض لها من الخصوصيات وكذا الحال في عروض الحركة بالارادة للجسم في ضمن الحيوان فانها من الاعراض الذاتية للجسم وان كان المبدأ لعروضها هو الارادة التي
هي اخص منه وهي من الاعراض الذاتية للحيوان فان الحركة المفروضة من العوارض الذاتية للجسم والواسطة فيها من الاعراض الذاتية للحيوان الغريبة بالنسبة الى
الجسم فقد ظهر بما ذكرنا ان كون الموضوع في المسائل هو جزئيات موضوع الفن من الانواع او الاصناف المندرجة تحته لا ينافي كون الاعراض المذكورة اعراضا
ذاتية بالنسبة الى موضوع الفن وكذا الحال فيما ذكروه من كون الموضوع في المسائل هو اجزاء الموضوع او عوارضه الذاتية فانهم يعنون بها الاجزاء والعوارض
المساوية وقد عرفت ان العوارض اللاحقة لها من العوارض الذاتية للموضوع فتم قوله ومن مقدمات ما كان المراد بالمقدمات التصديقات التي يتوقف عليها
التصديق بمسائل العلم وظاهر اطلاقه يعم ما لو كان التوقف عليها قريبا او بعيدا اخذ جزء من القياسات المرتبة في العلم او لا فيشمل مسائل سائر الفنون المستقلة التي
يتوقف عليها مسائل الفن والمقدمات التي تستعمل في الفن لاثبات المطالب المذكورة ولذا عد العلوم الآتية من مبادئ الفقه قوله من تصورات الموضوع قضيته
ما ذكر من التعميم في التصديقات تعميم التصورات ايضا لسائر التصورات التي يتوقف عليها التصديق بمسائل الفن سواء كانت حدودا للموضوع او لاجزائه او
لجزئياته او لعوارضه الذاتية مما يقع موضوعا في مسائل العلم وكذا حدود محمولات المسائل وسائر التصورات التي يتوقف عليها التصديق بالمقدمات قريبة
كانت او بعيدة مذكورة في ذلك الفن او غيره فاقتصاره في التصورات على ذكر التصورات الثلث ليس على ما ينبغي ودفع بما يجاب لذلك على المثال قوله ويسمى مجموع ذلك مبادي
بالمبادي لا يخفى ان المبادي على ما ذكره هو ما يتوقف عليه التصديق بمسائل الفن فان كانت تصديقات كانت مبادي تصديقية وان كانت تصورات كانت
مبادي تصورية ويشكل الحال في عد المبادي من اجزاء العلوم كما هو المعروف بينهم اذ يلزم جعل كثير من مسائل سائر العلوم جزءا من العلم الذي يتوقف عليها
وهو خلاف المعهود وكان المعهود من اجزاء العلوم غير المعنى المذكور ولذا خص بعضهم المبادي التصديقية بالقضايا البينة التي يتألف منها قياسات العلم والمبادي
التصورية بحدود الموضوع واجزائه وجزئياته وعوارضه الذاتية وبالجملة المناسب ان يراد من المبادي المجعولة جزءا من العلوم التصورات والتصديقات المذكورة
في الفن مما يتوقف عليه التصديق بمسائل الفن فالاولى هي حدود الامور المذكورة والمحمولات وحدود سائر التصورات الماخوذة في التصديقات المذكورة
في الفن والثانية هي التي يتألف منها قياسات العلم فيكون للمبادي اطلاقان والمراد منها في المقام هو الاخير ولذا قرن بحسبهم بالموضوع والمسائل اذ هما الجزءان
الآخران للعلوم ثم ان التعميم المذكور في المبادي التصديقية ليس على ما ينبغي وانما المناسب لذلك هو المعنى الاول فلا تغفل ومما ذكرنا اطلاق ثالث للمبادي ذكره المبادي
ابن الحاجب وهو اطلاقه على ما يبتنى عليه بعض المسائل الشرعية في المقصد من الفن والنسبة بينه وبين كل من الاطلاقين المتقدمين هي العموم من وجه قوله من الاحكام الخمسة اه
فقد يقال انه يبحث في علم الفقه عن سائر الاحكام الوضعية كالسببية والمانعية والشرطية وغيرها فلا وجه لتخصيص المبحوث عنه بالامور الخمسة وقد يدفع بانه ليس

كلامه فما يفيد الحصر في المذكورات وانما اقتصر عليها اذ هي الاحوال المتعلقة بافعال المكلفين في الغالب فذلك برجوع السببية والشرطية ونحوهما الى الاحكام المذكورة ١٨
فان مرجع سببية الدلوك مثلا لوجوب الصلوة هو وجوب الصلوة عند الدلوك وعدم وجوبها قبله ومعنى اشتراط البيع بالملك ولاجازة المالك علم صحته
مع انتفائهما وهكذا وفيه ان مرجع الصحة والفساد ايضا الى الاحكام التكليفية كما نص عليه غير واحد منهم ولذا قيل بانحصار الاحكام في الخمسة التكليفية
فان بنى على استقلال كل من التكليفية والوضعية في كونه حكما شرعيا كما هو المختار لزم ذكر الجميع والا كان الاخصر ترك ذكر الصحة والفساد ايضا قوله من حيث
كونها عوارض لافعال المكلفين يرد عليه ان اعتبار خصوص افعال المكلفين يقضي بخروج ما كان من الاحكام المذكورة متعلقا بافعال الاطفال والمجانين
كالحكم بفساد عقودهم وايقاعاتهم وفساد عبادات المجنون واستحباب سائر العبادات للصبي المميز بناء على شرعية عباداته كما هو الاظهر ونحو ذلك من الاحكام
المتعلقة بافعالهم وقد يذب عنه بالتزام الاستطراد في المباحث المذكورة وقد يورد عليه ايضا بان كثيرا من مباحث الفقه لا يتعلق بافعال المكلفين ككتاب
الميراث سيما اذا كان الوارث والمورث غير مكلف والتزام الاستطراد فيه بعيد جدا وقد يوجه ذلك بان المقصود هنا بيان الاحكام المتفرعة عليها المتعلقة
بالمكلفين ثم قوله من حيث الاقتضاء والتخيير قيد لا حاجة اليه لخروج [illegible] عن الوجهين المذكورين مع [illegible] المحمول [illegible] فكان ينبغي ذكر جهتي الصحة
والفساد وقد يقال بالتعميم في لفظ الاقتضاء بحيث يشمل ذلك كان الاولى ان يقول كونها متعلقات خطاب الشرع قوله اللفظ والمعنى ان اتحد المراد بالمعنى
هو المفهوم الذي يتحصل من اللفظ دون ما [illegible] للوضع سواء كان ذلك اللفظ موضوعا بازائه على جهة الخصوص او العموم او لم يكن موضوعا له
باتحادهما ان يكون معنى [illegible] اللفظ وان كان للفظ المعين لذلك المعنى متعددا في الواقع او تعدد المعنى المعين بازائه يجري التقسيم المذكور بالنسبة
الى اللفظ والمعنى في جميع الاقسام الاتية الا ان اختلاف الاقسام بحسب الملاحظة للزوم ملاحظة الكثرة من جانب واحد او جانبين في تلك الاقسام بخلاف [illegible]
لم يكن ملاحظة الوحدة معتبرة في المقام ايضا الا انه لما كانت الكلية والجزئية باعتبار ملاحظة نفس المفهوم من حيث تجويز صدقه على الكثيرين وعدمه لزم
اتحاد المعنى الملحوظ من تلك الجهة وان فرض ضم غيره اليه اذ لا مدخل له في الاتصاف المذكور اصلا فليس الملحوظ في ذلك الا المعنى الواحد [illegible]
ضم معنى اخر اليه وتعلق ملاحظة اخرى لا ربط له بذلك [illegible] تلك الملاحظة ومن ثم لا [illegible] الوحدة في المقام تقابل الاقسام ثم ان المتصف بالصفات المذكورة
بالذات هو المعنى [illegible] وانما تتصف الالفاظ بها على سبيل التبعية كما ان الصفات الاتية تتصف بها الالفاظ بالذات ولا تتصف المعاني بها الا بالتبع على
فرضه قوله ان [illegible] نفس تصور المعنى اراد بذلك ان تكون نفس تصور المعنى مانعا عن الصدق على الكثرة مع قطع النظر عن جميع ما هو خارج عنه [illegible]
المعتبر في القسم الاخر ان لا تكون نفس تصور المعنى مانعا عن الصدق على الكثرة وان امتنع صدقه عليها بحسب الواقع نظرا الى غير الجهة المذكورة اما بامتناع
صدقه على شيء من الافراد او امتناع صدقه على ما عدا الواحد وهذا البيان في التقسيم اولى مما ذكره من بناء التقسيم على امتناع فرض صدقه على كثيرين وعدمه
في القسمين المذكورين لما في لفظ الفرض من الاشتراك بين التقدير والتجويز [illegible] خروج الكلي الذي يمتنع صدقه على شيء كشريك
الباري او على ما يزيد على الواحد كواجب الوجود عن حد الكلي واندراجه في الجزئي لعدم تجويز صدقه على كثيرين وقد يدفع عنه بامكان [illegible]
بين انتفاء ذلك الفرض بفرض المستحيل والمذكور في الحد هو امتناع الفرض والممتنع في الكلي المفروض انما هو المفروض دون الفرض [illegible] نظرا الى امتناع
تجويز العقل لذلك في بعض الكليات انما يكون امتناع صدقها على الافراد [illegible] والممتنع [illegible] لصلاحية المفهوم في الكلية والجزئية باختلافه
في التجويز المذكور فانه قبل قيام البرهان على امتناع صدقه على كثيرين يندرج في الحد المذكور وبعد قيام البرهان عليه عندنا العقل يخرج عنه ثم انه قد يورد
على التقسيم المذكور تارة بان الشبح المرئي من البعيد مما يجوز العقل صدقه على امور عديدة مع انه جزئي وقد نص الشيخ على ان الطفل يدرك شبحا واحدا
من امه بحيث [illegible] على غيرها [illegible] ان يكون كل [illegible] عليه [illegible] ذلك [illegible] كونه جزئيا حقيقيا واخرى بان كلا من المفاهيم الجزئية
الصورة التي في اذهان الجماعة فيلزم ان يكون كليا وما يقرب من ان الكلية والجزئية من العوارض الذهنية فهي انما تعرض للمفاهيم الحاصلة في الذهن دون الاعيان
الخارجية [illegible] بان الانحاد المفهوم المذكور من حيث وجوده في الخارج بل من حيث نفس المفهوم [illegible] فان ذلك الشبح الحاصل في العقل مع كونه جزئيا حقيقيا
منطبق على جميع تلك الصور الكثيرة الحاصلة في الاذهان العديدة [illegible] الاولى بانه نقض بامتناع صدق المفهوم على الكثرة على سبيل الشمول كالانسان الصادق
على افراده لا على سبيل البدلية انه صدق [illegible] واحد شخصي بحسب الواقع لا الكثرة [illegible] وانما يقوم الاحتمال في العقل لعدم تعين المصداق البدلية وكذا الحال في
الصورة المذكورة للصبي الا انه لعدم ادراكه تعدد الاحاد المنطبقة عليها بحسب الجمع واحدا ومن ذلك يعلم ان النكرة التي يراد بها فرد على سبيل الابهام تندرج
في الجزئي وان كان هناك شيوع في معناها واطلاق الكلي عليها في كلماتهم لما مجاز نظرا الى ملاحظة شيوعها تنزيلا لها من تلك الجهة منزلة الكلي الصادق على
كثيرين او بملاحظة مدخول التنوين لوضعه للطبيعة الكلية المطلقة والثاني بان المراد امتناع صدقها على كثيرين بحسب الوجود الاصلي دون الظلي فانه
بناء على ما ذهب اليه المحققون من وجود الاشياء بحقائقها لا باشباحها في الاذهان يكون حقيقة الجزئي موجودة في اذهان عديدة مع كونها حقيقة واحدة غير قابلة
للصدق على كثيرين في الخارج وهذا مقصود من اجاب بان المراد هنا هو امتناع الصدق على الكثرة بحسب اعتبار الوجود الخارجي دون الوجود الذهني فما اورد عليه
من انتقاضه بالكليات التي لا وجود لافرادها الا في الاذهان كالعلم مدفوع بان ذلك هو الوجود الخارجي بالنسبة اليها فعلى هذا ينبغي التعبير عن الوجود
الخارجي بالوجود الاصلي كالوجود الذهني والوجود الظلي فان قيل لو كانت الصورة المنتزعة من زيد مثلا جزئيا حقيقيا كما هو المدعى لزم قيام الجزئي الحقيقي
بمحال متعددة وهو محال قلنا الجزئي على ما عرفت ما يستحيل صدقه على كثيرين بحسب الوجود الاصيل وقيام الجزئي الحقيقي من حيث الوجود الظلي بمحال متعددة
لا مانع منه لرجوعها الى اشخاص متعددة من العلم وان كان المعلوم شخصا واحدا والمحال قيام شخص واحد من العلم بمحال عديدة قوله ما ان يتساوى
معناه لا يذهب عليك انه لا يجري شيء من القسمين المذكورين في الكلي الفرضية اذ لا صدق هناك حتى يتساوى او يتفاوت فتكون واسطة بين القسمين

المكلفين
الخ في افعال
من حيث
[illegible]

المذكورين وانما لم يتعرضوا لها نظرا الى انه لا فائدة في البحث عن الامور المتسعة فقد يندرج ذلك في المتواطي لتساويها في الصدق على الافراد الفرضية نظرا الى صدق تلك
المفاهيم على افرادها على نهج واحد مع قطع النظر عما هو خارج منها نظيرها فرضي صدق الكلي عليها اويقال ان المراد بالتساوي عدم حصول التفاوت في الصدق فيصدق
مع انتفاء الصدق ايضا **قوله** او يتفاوت سواء كان الاختلاف بالاولية بان يكون صدقه على احدهما قبل صدقه على الاخر قبلية زمانية او غيرها والتفاوت بكون
بعض افراده مقدما على غيره في صدق ذلك الكلي عليه بنفس ذلك الكلي لا بغيره فليس من ذلك تقدم صدق الانسان على الاب بالنسبة الى صدقه على الابن اذ التقدم
هناك انما هو في صدق الانسان عليه خارجا لا بنفس الانسانية فهو من التقدم في الوجود نظرا الى توقف وجود الابن على وجود الاب لا تقدم له بالنسبة الى
نفس الانسانية اذ ليس صدق المفهوم على الابن متوقفا على صدقه على الاب وبالاولوية بان يكون صدقه على بعض الافراد بالذات دون بعض اخر او
بالشدة بان يكون ذلك المفهوم في بعض الافراد اقوى من البعض وقد يعبر عن الثلاثة بالاولوية لحصولها بكل من الاعتبارات الثلاثة المذكورة والوجوه
الثلاثة متصفة من التشكيك حاصلة في الوجود فان صدقه على الواجب اولى بالوجوه الثلاثة من صدقه على الممكن **قوله** سواء كانت المعاني متعددة في نفس
المعنى على اختلاف بحسب المفهوم سواء اندرج احد المعنيين في الاخر اولا وسواء اتحد في المصداق كليا كما في المتساويين او جزئيا كما في العام المطلق ومن وجه او
تباينا فيه مع اتصال احدهما بالاخر كالصفة والموصوف او مفارقته فان جميع الصور المفروضة مندرجة في المتباينة وان لم يكن هناك تباين بين المعنيين
في كثير من صوره فلا ربط للتباين المعروف بالمقصود في المقام ثم ان ذلك يعم ما لو تعدد الوضع فيهما او اتحد كما في المشتقات وما لو وضع اللفظ لهما اولاحدهما او لم
يوضع لشيء منهما فيعم الحقائق والمجازات منفردة ومع ملاحظة مع الاخر **قوله** وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى سواء كان لكل من اللفظين وضع مستقل او كان
الجميع موضوعا بوضع واحد كما في جالس وقاعد في وجه وكذا الحال لو كان الوضع في احدهما شخصيا وفي الاخر نوعيا لو فرض حصوله وليس منه نحو زيد
هذا وان كان الموضوع له في المبهمات خاصا اذ الموضوع له هناك خصوص افراد المشار اليه من حيث انه مشار اليه فالمفهوم متغاير وان اتحد في المصداق
ثم ان اطلاق العبارة قاض بصدق الترادف بالنسبة الى المجازات والملفق من الحقيقة والمجاز وهو خلاف ظاهر الاصطلاح **قوله** من وضع واحد فسر المصوره
ذلك بما لم ينظر فيه الى الوضع الاخر فالمقصود توحد كل من الاوضاع وتفرده بان لا يكون تابعا لغيره ولا منظورا فيه حال الغير وكان القرينة دالة عليه مقتضى
العبارة كون تعدد المعنى حاصلا من الوضع الواحد فلا يلائم اتحاد الوضع على النحو المعروف اذ هو قاض باتحاد المعنى لا تعدده لم على القول بثبوت الوضع
العام مع كون الموضوع له خاصا بتصور ظاهر العبارة اليه الا ان القول به انما شاع بين المتاخرين وليست التقسيمات مبنية عليه ولذا لا يذكرون ذلك في
الاقسام وايضا وضوح الحال في تعدد الاوضاع في المشترك كاف في الصرف عنه وكيف كان فعدم ارادة الوحدة بمعناه المعروف ظاهر في المقام وانت خبير بان مجرد
ذلك لا يعين المذكور وان اريد به ظاهره من عدم النظر الى الوضع الاخر فقط ويومي اليه عده المرتجل فيما يقابله على التوجيه الاتي وما يقرب من ان نفسه لم يذكر
بمنزلة جزء التعريف بين الفساد على ان يرد عليه خروج اللفظ الموضوع وضعا مستقلا للمعنى الثاني مع ملاحظة مناسبته للمعنى الاول فانه لا ينبغي التامل في اندراجه في المشترك
مع خروجه عن الحد المذكور بل ظاهر تقسيمه خروجه عن جميع الاقسام المذكورة لعدم اندراجه في شيء من الاقسام الاتية ايضا وعلى ظاهر عبارته بناء على الوجه
المذكور يندرج في المجاز ولو حمل العبارة على ارادة الوضع المنفرد الذي لا يكون تابعا لوضع اخر مترتبا عليه كما في المنقول التخصيصي وان لوحظ فيه المناسبة للمعنى
الاول فهو مع بعده عن ظاهر التفسير المذكور يقتضي فساد ما ذكره في المرتجل اذ لا يمكن تخريجه ظاهرا بالتعسف الاتي ايضا على انه لو فرض بلوغ المجاز الى حد الحقيقة
من جهة الغلبة مع عدم هجر الاول كان من المشترك مع خروجه عن الحد المذكور قطعا وعلى ظاهر كلامه يندرج في المجاز في وجه وفي اخر كما سيأتي الاشارة اليه والاول
واضح الفساد والثاني بعيد جدا مخالف لظاهر الاصطلاح لاعتبارهم تحقق الهجر في حصول النقل ثم ان اعتبار تعدد الوضع في المشترك منتقض بعدم شموله لما اذا نص
الواضع معنيين ووضع اللفظ لكل منهما او نحو ذلك معا مختلفة على سبيل الاجمال ووضع اللفظ بازاء كل منها لاتحاد الوضع هناك وان تعدد الموضوع له مع
ان الظاهر اندراج ذلك في المشترك اذ لا فرق في الحقيقة بين ابراز الوضع بصيغة مخصوصة به او بنحو يتعلق بكل واحد من المعاني المختلفة ويجري الاشكال المذكور في
المشتقات التي تكون مباديها مشتركة فانه يسري الاشتراك اليها مع عدم تعدد الوضع فيها اذ هي موضوعة بوضع واحد نوعي الا ان يقال ان لها وضعين احدهما
شخصي وهو وضعها بحسب المادة والاخر نوعي وهو وضعها الهيئي وهو كلام ظاهري مخالف للتحقيق وان اوهمه بعض العبارات اذ من البين ان وضع المادة مخصوص
بتلك المادة المأخوذة على الهيئة المخصوصة الملحوظة في مباديها لا يعم تلك المادة على اي هيئة كانت ليعم المشتقات فالوضع الحاصل في المادة المأخوذة في
المشتقات انما يأتي من الوضع النوعي المتعلق بها باعتبار الامرين يكون الوضع النوعي هناك مختصا بما اذا كان المبدأ موضوعا فتكون موضوعية المبدأ في
نفسه قيدا ملحوظا في وضع المشتق ولا يقتضي ذلك بكون المادة في ضمنها موضوعة بالوضع النوعي لمن قام به الضرب ويكون انفهام مجموع ذلك المعنى بذلك
الوضع لا غير وان توقف معرفته مفاد المادة على العلم بوضع الضرب نظرا الى ترتب الوضع المذكور عليه ولتنزيل المعنى بهذا الوضع اليه من الموضوع بالوضع الاول وقد يق
بتنزيل الوضع المذكور منزلة وضعين احدهما بالنسبة الى الهيئة والاخر بالنظر الى المادة حيث ان الملحوظ عند الواضع كون الهيئة مفيدا لشيء والمادة لاخر فمعنا
الهيئة انما يحصل بنفس هذا الوضع استقلالا ومعنا المادي انما يسري اليه من اللفظ الموضوع بوضع اخر فاللفظ الموضوع ملحوظ على سبيل العموم بالنسبة الى
الامرين الا ان الوضع نوعي بالنسبة الى الهيئة شخصي بالنظر الى المادة والاشتراك المفروض انما لوحظ بالنسبة الى الاخر وكان بهذا الوجه يمكن تنزيل بعض العبارات
الدالة على تعدد الوضع في المشتقات قلت كيف يصح القول بكون الوضع بالنظر الى المادة خاصا مع ان معنا المادي ملحوظ على جهة العموم ايضا ليس شيء من معاني
المبادي ملحوظا هناك بالخصوص قلت الحال كما ذكرت الا ان هناك فرقا بين اللحاظين فانه قد يكون الملحوظ في الوضع هو الهيئة العامة ويكون كل من
الخصوصيات مما وضع اللفظ بازائه من جهة كونه من افراد المعنى الملحوظ من حيث صدق المفهوم المفروض عليه كما هو الحال في اسماء الاشارة ونحوها على القول
المذكور بوضعها للخصوصيات وقد يكون الموضوع له موضوعا لكل من المعاني الخاصة ويكون المعنى العام ملحوظا لمجرد كونها الة لملاحظتها ووجها من الوجوه

حمله على المعنى ع

المنقول في ع

وضع المشتقات

ذلك الوضع لفظ ضارب موضوع ع

الباعثة لاحضارها في الذهن من غير ان يكون لخصوصيته ذلك المفهوم العام مدخلية في المعنى الموضوع له كما في الصورة المفروضة فان كلا من خصوصيات
المواد الحاصلة في ضمنها انما وضعت لخصوصيات معانيها الخاصة وان كان احضار كل منها في الذهن حال الوضع على وجه عام وكذا الحال في الصورة
المنفردة فان الوضع هناك وان تعلق بامر يعم الكل الا ان كلا من تلك الخصوصيات مما وضع اللفظ بازائها بخصوصها فهو اذن كالوضع المستقل
المنفرد من غير فرق اصلا وح فيمكن ادراج ذلك في العبارة من حيث ان تحقق الوضع لكل منها غير منظور فيه الوضع للاخر وان حصل الوضع للكل
بجعل واحد هذا غاية الكلام في توجيه هذا المقام ثم ان ظاهر العبارة يعم ما لو بقي الوضعان على حالهما او هجر احد المعنيين وكلاهما نظرا الى حصول
الوضع بالنسبة اليهما وكذا لو وضع اللفظ لاحدهما في اللغة ثم وضع للاخر في العرف ابتداء من دون ملاحظة الوضع الاول مع بقاء ذلك المعنى و
هجره وادراج ذلك كله في المشترك محل خفاء والظاهر ادراج الاخير في المرتجل هذا ويعم الاشتراك ما لو كان الوضعان شخصيين او نوعيين او مختلفين ولو اتحد
اللفظان من جهة اعلالهما او اعلال احدهما فلا يبعد ادراجهما في المشترك كان الفعلية والحرفية اذ الاظهر تعلق الوضع بما بعد الاعلال الا ان يكون
الاعلال عارضيا فالظاهر عدم ادراجه فيه ولو كان احد اللفظين موضوعا بوضعين والاخر بوضع واحد كان الحرفية والمركبة من فعل الامر ونون
التاكيد ففي ادراجها في المشترك وجهان وظاهر الحد الخروج وان لحقهما احكام الاشتراك ويجري ذلك في المركبات الموضوعة للاعلام كعبد الله علما ومركبا
اضافيا وتابط شرا ثم ان ظاهر الحد المذكور يعم ما لو كان الوضعان في لغة واحدة او لغتين في عرف واحد او عرفين الا انه لا يلحقه احكام الاشتراك غالبا
مع الاختلاف لحمله مع الاطلاق على اصطلاح القائل ويجري التعميم المذكور في المترادفين ايض قوله وان اختص الوضع باحدهما لا يخفى انه لا يعتبر في المجاز
ولا في المنقول والمرتجل اختصاص الوضع باحد المعاني بل يعم صورة التعدد ايض كما لو كان اللفظ معينا لمعنيين او معان ثم استعمل في غيرها مجازا او نقل اليه فلا
وجه لاعتباره اختصاص الوضع بواحد منها ثم انه ان اراد اختصاص مطلق الوضع به لزم ان يكون المنقول خاليا عن الوضع بالنسبة الى معناه المنقول
اليه بل يلزم ان يكون المرتجل مستعملا من دون الوضع والمناسبة وهو من الغلط قطعا لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز وان اراد به الوضع
الواحد بالمعنى الذي فسره به لتكون اللام للعهد لزم ان يكون اللفظ الموضوع لاحد المعنيين بمناسبة الاخر اذا لم يغلب استعماله فيه مندرجا في المجاز
نعم لو حمل الوضع الواحد على الوجه الاخير من الوجهين الاخيرين المذكورين فيما حكي عنه من التفسير اندفع ذلك الا انه لا يصح عد المرتجل من جملة ذلك
لوضوح تعدد الوضع فيه بالمعنى المذكور كيف ولولا ذلك لزم ان يكون استعماله قبل الغلبة غلطا لوقوعها من دون الوضع والمناسبة قوله
من غير ان يغلب فيه قيل المراد بالغلبة ان يهجر المعنى الاول فلا يراد الا مع القرينة بخلاف المعنى الثاني قلت فيرد عليه ان يكون اللفظ الذي كثر
استعماله في المعنى الثاني الى ان وصل الى حد الحقيقة مع عدم هجر الاول مترددا في الحقيقة والمجاز وهو واضح الفساد وقد يفسر الغلبة بشيوع استعماله
في المحاورات الى ان يتبادر من اللفظ من دون ملاحظة شيء من القرائن الخاصة والعامة سواء ساوى الحقيقة الاولى او غلب عليها وانما اطلقها عليها اتكالا
على وضوح الحال اذ لا يتوهم الاكتفاء بمطلق الشيوع وغلبة الاستعمال والا لانتقض حد المجاز والمنقول طردا وعكسا بالمجاز المشهور فالمراد بها
خصوص الغلبة البالغة الى الحد المذكور سواء حصل معها هجر الاول او لا وح فيندفع اندراج الفرض المذكور في المجاز لكن يلزم اندراجه في المنقول ولا يقولون
به لما عرفت من اعتبارهم فيه حصول الهجر وقد ظهر بما ذكرنا ضعف ما قد يورد في المقام من لزوم اندراج المجاز المشهور في المنقول وخروجه عن المجاز نظرا الى تحقق
الغلبة فيه لمساواته الحقيقة او رجحانه عليها فيقتضي حمل اللفظ على الحقيقة الى قيام القرينة وذلك لما عرفت من ان المراد بالغلبة في المقام ما يوجب تعيين
اللفظ لذلك المعنى فيقضي بالتوقف في الحمل او رجحان المعنى الغالب مع قطع النظر عن جميع القرائن حتى ملاحظة الشهرة وهو غير حاصل في المجاز المشهور هذا
ولا يذهب عليك ان استعمال المنقول في كل من معنييه على سبيل الحقيقة لحصول الوضع بالنسبة الى كل منهما غير ان اطلاقه مع انتفاء القرائن ينزل على المعنى الاخير والحمل
على الاول يتوقف على قيام القرينة وربما يتوهم زوال اثر الوضع بالنسبة الى الاول فاذا استعمل فيه كان مجازا فينعكس فيه الامر وهو فاسد اذ لا رافع هناك
للوضع بعد تحققه ومجرد انصراف اطلاقه الى الاخر وافتقار حمله على الاول الى القرينة من جهة الغلبة المفروضة لا يقتضي كون الاول مجازا كيف ولو كان مجازا
لما اتجه جعله قسيما براسه ولانتقض به حد المجاز ومن هنا يعلم ان الالفاظ المنقولة في العرف لا يلحق بالمهملات مع حصول الهجر بالنسبة اليها هذا اذا استعمل في
الاول من جهة الوضع له واما اذا كان بملاحظة العلاقة الحاصلة بينه وبين الاخر كما هو الظاهر من استعماله فيه بعد تحقق النقل فلا شك في كونه من المجاز ويجري
الوجهان في استعمال المشترك في احد معنييه مع هجره او بقائه على حاله ولذا اعتبرت الحيثية في حد كل من الحقيقة والمجاز قوله فهو الحقيقة والمجاز المعروف
ان التسمية بالحقيقة والمجاز فرع الاستعمال ولذا عرفنا في المشهور بالكلمة المستعملة فيما وضعت له في اصطلاح به التخاطب وما يؤدي ذلك كما هو المذكور
في الكتب الاصولية والبيانية وهو غير ماخوذ في الحقيقة على ما ذكره فلا يستقيم اطلاقه ولو قيل باختصاص المقسم بما اذا تحقق الاستعمال اذ المراد بالمعنى هو
الامر المقصود من اللفظ فيقتضي مع عدم دلالته عليه اذ لا يعتبر في ذلك كونه مقصودا بالفعل لزم من ذلك تخصيص سائر الاقسام كالمشترك والمترادف بذلك
وظاهر تخلل ذلك هنالك بما يعم المستعمل وغيره ثم ان في العبارة اشكالا اخر فان تخصيص المجاز بالذي لم يغلب على الحقيقة يقتضي خروج الغالب عليها مع اندراجه
في المجاز ايض فان المنقول العرفي والشرعي مجاز لغوي ولو بعد النقل والغلبة قد يقال ان اعتبار الحيثية معتبرة في المقام فيكون من حيث غلبته منقولا ومع
قطع النظر عن غلبته وتعين اللفظ له اذا لوحظ في الاستعمال علاقته لمعناه الاول يكون مجازا لكن استفادة ذلك من العبارة مشكل وكانه تسامح في التعبير
اتكالا على وضوح الامر قوله فهو المنقول اللغوي اه ينبغي ان ما وقع النقل بحسبه من الشرع او اللغة او العرف العام او الخاص وثبوت المنقول بالوجه الاخير مما لا
كلام فيه والنزاع في المنقول الشرعي معروف وياتي الكلام فيه ان شاء الله والمنقول اللغوي لم يثبت وجوده فهو مجرد فرض ولذا تكلم جماعة ومثل له بعضهم بالغائط
فانه اسم للارض المنخفضة وقد جعل اسما للحدث المعروف وهو كما ترى وكانه مبني على تعميم اللغة للعرف القديم واما المنقول العرفي العام فالمعروف وجوده وربما

نافش فيه بعضهم لشبهة ركيكة بينة الاندفاع والظاهر ان المراد بما عرفت معظم اهل اللسان بان لا يختص بطائفة دون اخرى ولا يعتبر فيه العموم لسائر الافراد فلا
ينافيه عدم ثبوته عند شرذمة قليلة ولا ينافي العلم بثبوته الجهل بتحققه عند جميع الآحاد ثم انه قد يكون الوضع في المنقول تعيينيا حاصلا من وضع اللفظ
للمعنى الثاني لمناسبته لما وضع له اولا وهل يكتفي فيه بمطلق المناسبة الملحوظة او يعتبر ان تكون مصححة للتجوز وجهان وظاهر اطلاقهم يومي الى الاول وهو الاوجه
وقد يكون تعيّنيا حاصلا من كثرة استعمال اللفظ فيه وح قد يكون الاستعمال فيه اولا على سبيل المجاز الى ان يصل الى حد الحقيقة وقد يكون اطلاقه
عليه على سبيل الحقيقة كما اذا كان من قبيل اطلاق الكلي على الفرد لا بارادة الخصوصية منه من اللفظ فشاع الاطلاق المذكور الى ان تعين اللفظ له وانسبق الى الفهم بخصوصه
كما يحتمل ذلك في الدابة والقارورة فلا يكون النقل اذن مسبوقا بالمجاز وفي كلام العلامة ره في النهاية اشارة الى ذلك حيث قال واعلم ان العرف العام منحصر في
امرين الاول اشتهار المجاز بحيث يصير حقيقة عرفية الى ان قال الثاني تخصيص الاسم ببعض مسمياته كالدابة المشتقة من الدبيب واختص ببعض البهائم فان مقابلته
بالمجاز يومي الى عدم كون الاستعمال في الثاني مجازا بان يكون الخصوصية ملحوظة في استعماله فيه اولا وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل فضية كلامهم
الغلبة في المرتجل على نحو المنقول وخلوه عن المناسبة فهو الفارق بينه وبين المنقول والفرق بينه وبين المجاز ان احدهما ذلك والآخر حصول الغلبة
فيه بخلاف المجاز وانت خبير بلزوم خلو استعمال المرتجل قبل حصول الغلبة المذكورة عن الوضع والمناسبة حينئذ فلا يندرج في الاستعمال الصحيح وغاية ما يتعسف في
تصحيحه ان يق بثبوت الوضع فيه في الجملة ويدعى اعتبار ملاحظة عدم المناسبة بينه وبين المعنى الاول في ذلك الملاحظة يحصل نوع نسبة للوضع الحاصل فيه
بالنسبة الى وضعه الاول فيختص الوضع المفرد بواحد من معانيه وفيه مع ما فيه من التكلف البين ان اعتبار ذلك في المرتجل غير معلوم ولا منقول في كلماتهم وانما المعتبر
فيه عدم ملاحظة المناسبة وان كانت موجودة واين ذلك من اعتبار ملاحظة عدم المناسبة مضافا الى ان اعتبار الغلبة فيه غير ظاهر اذ لم يعتبروا ذلك
في حده ومع البناء على اعتبارها فيه يلزم خروجه قبل الغلبة عن جميع الاقسام المذكورة وظاهر العبارة اندراجه اذن في المجاز وهو بين الفساد هذا و
ظاهر اطلاقات المرتجل في كلامهم يعطي اعتبار مغايرته واضعه الثاني لواضعه الاول ولو بالاعتبار من جهة اختلاف العرف الذي يقع الوضع سواء حصل
ذلك هناك هجر المعنى الاول اولا فتم وحيث ان انصرف افتقر في مباحث الالفاظ على قليل من مطالبها وكان هناك فوايد عديدة يليق الاشارة اليها و
مطالب جيدة يتوقف كثير من المباحث المتعلقة بالالفاظ عليها كان الحري الاشارة الى ما يسع المقام لذكرها ولنضع ذلك في فوايد الاولى ان دلالة اللفظ على
المعنى قد يكون بالوضع وقد يكون بغيره فمن الاول دلالة اللفظ على ما استعمل فيه من المعاني المطابقية الحقيقية ومن الثاني دلالته على المعاني التضمنية
والالتزامية فان دلالته عليها من جهة استلزام الكل للجزء والملزوم للازم وهو انما يأتي من جهة العقل من غير ارتباط له بالوضع وقد يجعل دلالته
عليها وضعية لتوقفها على الوضع وهو الذي اعتبره المنطقيون فحكموا بكون الدلالات الثلث وضعية واما ما ذكرنا فهو المذكور في كتب البيان وهو الانسب
بالمقام وكيف كان فهو بحث لفظي لا طائل تحته فالمراد ان فسرت الدلالة الوضعية بما يكون للوضع مدخلية في حصولها سواء كانت بلا واسطة او معها
اندرج ذلك في الوضعية ضرورة توقفها على الوضع اذ دلالة اللفظ على المعاني التضمنية والالتزامية فرع الدلالة على المعنى المطابقي المتوقف على الوضع
وان فسرت بما يكون مستندا الى الوضع ابتداء كما هو الاظهر في معناها لم تكن من الوضعية وقد يق بالتفصيل بين التضمنية والالتزامية اذ ليست الدلالة
على المعنى المطابقي الا عين الدلالة على اجزائه والمفروض ان الدلالة الاولى وضعية فتكون دلالته على الاجزاء ايضا كذلك وهذا بخلاف الالتزام وفيه ان
هناك فرقا بين ملاحظة الاجزاء بلحاظ واحد وهو لحاظ الكل وبين ملاحظة كل منها منفردا في اللحاظ والمعنى التضمني هو الاخير ودلالته عليه غير الدلالة
على الكل وما قد يق من انه انما تكون الاجزاء مدلولة اللفظ بملاحظتها في ضمن الكل لا منفردة فهي مدلول له بدلالته على الكل فكيف يجعل الدلالة على
الجزء مغايرة للدلالة على الكل مدفوع بانهما انما يتحدان ذاتا لا اعتبارا بمعنى ان هناك دلالة واحدة اذا نسبت الى الكل كانت مطابقة واذا نسبت
الى الاجزاء كانت تضمنية فهما مختلفتان في اللحاظ فاذا كانت تلك الدلالة بالملاحظة الاولى وضعية لم يستلزم ان تكون بالاعتبار الثاني ايضا كذلك ثم
لا يخفى ان اعتبار ملاحظة الجزء في ضمن الكل بلحاظ مستقل غير ملاحظته في ضمن الكل بملاحظة الكل فالجزء مدلول في ضمن الكل على النحو الثاني الا ان
اعتبار كون الدلالة تضمنية حاصل باللحاظ الاول فلا ينافي ذلك ملاحظة الجزء استقلالا ولو اعتبر كونه في ضمن الكل فلا تغفل وقد ظهر مما ذكرنا ان الاظهر
ادراج المفاهيم ونحوها في الدلالات العقلية كسائر الاستلزامات العقلية كدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص ونحوها وقد يتفرع على الوجهين جواز
الاعتماد في ذلك على الظن ان قيل بكون الدلالة المذكورة وضعية وعدم الاخذ الا بالقطع مع كونها عقلية لعدم الاعتداد بالظنون العقلية ويدفعه
الاكتفاء بالظن في الدلالات اللفظية لجريان الاستعمالات عليه فلا فرق بين جعلها وضعية او عقلية نعم العقلية الصرفة الغير المستفادة من اللفظ على حسب
المخاطبات العرفية لا بد فيها من القطع سواء كانت لملازمة بين الامرين بينا بالمعنى الاعم او غير بين كما هو الحال في الاستلزامات العقلية من دلالة الامر بالشيء الامر
بمقدماته ونحوها فانها خارجة عن الدلالات اللفظية وان كانت الدلالة عليها بواسطة اللفظ ولذا لم يندرج في شيء من الدلالات الثلث وقد يجعل
من الاول دلالة المجازات على المعاني المجازية فانها انما يصح استعمال المجاز من جهة ترخيص الواضع واذنه في الاستعمال وهو ايضا نحو من الوضع بشكل النوعي فتكون
دلالتها على تلك المعاني ايضا بالمطابقة لكونها تمام الموضوع له بالوضع المذكور وقد يشكل بان الاظهر في دلالة اللفظ على معناه المجازي الى الوضع بعد
وجود القرينة ضرورة ان المعاني المجازية من اللوازم الذهنية للمعاني الحقيقية ولو بحسب العرف والعادة بعد انضمام القرينة فالانتقال اليها يحصل من
المعاني الحقيقية المنضمة الى القرينة فهي وان لم تكن لازمة للموضوع له مط لكنها لازمة له في الجملة ولو بعد انضمام القرينة وذلك كاف في حصول الالتزام غاية
الامر انها لا تكون لازمة مط ولذا نص علماء البيان على كون الدلالة في المجازات من قبيل الالتزام وح فيكون الحال فيها كسائر الدلالات الالتزامية في
عدم استنادها الى الوضع بلا واسطة اذ ليس لترخيص الواضع تاثير في دلالتها على تلك المعاني اصلا وليس الانتقال اليها الا مستندا الى ما ذكرنا فهو وان كونها

فوايد

المفاهيم عقلية

من قبيل

من قبيل الثاني على نحو غيرها من الدلائل الالتزامية بحسبها وقد يتوهم بان الوضع الترخيصي الحاصل في المجاز وان لم يكن مفيدا للدلالة اللفظ على المعنى كما
هو الشأن في الحقائق اذ الدلالة هناك حاصلة مع قطع النظر عنه من جهة انضمام القرينة الا ان جواز استعمال الالفاظ فيه بحسب اللغة لما كان امرا توقيفيا
على ترخيص الواضع توقف عليه ولذا لا يجوز استعمال اللفظ في اي جزء واي لازم فرض وانما يتبع جواز الترخيص المذكور المعلوم من تتبع استعمالات
اهل اللسان فالمعاني المجازية ايضا مما وضع اللفظ بازائها على الوجه المذكور فيكون دلالته عليها من الاقسام الوضعية مندرجة في المطابقة كما قرره بعض ما
بالنسبة الى المعاني الحقيقية وفيه ان ما ذكر انما يفيد انا ناط جواز الاستعمال في تلك المعاني على اذن الواضع وترخيصه واما نقل الدلالة فغير مستند
الى ذلك ونفس ترخيصه الملحوظ في المقام هو حال الدلالة لا جواز الاستعمال والمناط في كون الدلالة وضعية او عقلية هو كون الباعث على الانتقال الى
ذلك المدلول ابتداء هو الوضع او العقل واذ لم تكن الدلالة في المقام منوطة بالوضع المفروض وكانت حاصلة من جهة التزام ذلك للمعنى الحقيقي
ولو بواسطة القرينة لم يتجه الحكم بكونها وضعية وانما الحال فيها كسائر الدلائل الالتزامية وتوقف استعمال اللفظ فيها على الوضع المذكور لا يجعل
دلالته عليها وضعية كما قررنا نعم يصح بذلك ان يقال بكونها مدلولا مطابقيا لكونها تمام الموضوع له بهذا الوضع النوعي وبذلك يظهر وجه الجمع بين
ما ذكره علماء البيان من كون الدلالة في المجازات التزامية وما نص عليه بعض محققي الاصوليين من كون المعنى المجازي مدلولا مطابقيا فان
تلك المعاني مداليل التزامية من حيث ان الانتقال اليها انما يحصل بتوسط المعاني الحقيقية ولو من جهة القرائن المنضمة ومطابقية من حيث كونها تمام
الموضوع له بهذا الوضع الترخيصي المجوز لاستعمال اللفظ فيها وان لم يتوقف على ذلك الدلالة عليها وحيث كان الملحوظ عند اهل البيان هو حال الدلالة ذهبوا
الى كونها التزامية حاصلة بتوسط المعاني الحقيقية هذا ولا يذهب عليك ان المعاني المجازية وان كانت لازمة للمعاني الحقيقية ولو بعد انضمام القرينة
الا ان فهمها لا يتوقف على الانتقال الى المعاني الحقيقية اذ كثيرا ما يفهم المراد من اللفظ من جهة القرائن من غير علم بما وضع اللفظ له فتكون القرينة هي الدالة
على ارادة ذلك المعنى من اللفظ ابتداء من غير انتقال اليه مما وضع اللفظ له وان شئت قلت ان المنتقل اليه بتوسط تلك القرينة المنضمة اليه وح
يشكل الحال في اندراج ذلك في شيء من الدلالات الثلث اذ ليس الباعث على الانتقال اليه الوضع ابتداء ولا مع الواسطة فالظاهر كونها من الدلالات العقلية لكن
المدلول بتلك الدلالة مندرج في المدلول المطابقي بالتقريب المذكور فتم ان ما ذكرناه من الكلام جار في دلالة الكناية على المحكي اذ لا حاجة في دلالتها عليه
الى الوضع ضرورة حصول الدلالة بنفس اللفظ بواسطة الامرين بتوقف الانتقال الى نفس اللفظ على نفس [illegible] القرينة لصار فرع جعله الة لملاحظة مضافا
كما هو الغالب في الاستعمالات ولا يبعد القول بتوقف صحة استعماله كذلك على ترخيص الواضع واذنه لئلا يخرج بذلك الاستعمال عن قانون اللغة وكيف كان فيشكل
الحال في اندراجها تحت الحقيقة والمجاز والظاهر خروجها عنهما فهي واسطة بين الامرين والظاهر عدم اندراجهم لها في شيء من اقسام الكلمة اذا لم تكن من الالفاظ الموضوعة وان
نزلت منزلتها الامر في الاستعمال الثانية الغالب في اوضاع الالفاظ ان تكون بازاء المعاني التي يستعمل اللفظ فيها كما هو الحال في معظم الالفاظ الدائرة في اللغات
وح فقد يكون ذلك المعنى امرا حاصلا في نفسه مع قطع النظر عن اللفظ الدال عليه فليس من شأن اللفظ الا احضار ذلك المعنى ببال السامع وقد يكون ذلك
المعنى حاصلا بقصده من اللفظ من غير ان يحصل هناك معنى قبل اداء اللفظ فيكون اللفظ الة لايجاد معناه واداة لحصوله ويجري كل من القسمين في المركبات
والمفردات فالاول من المركبات الخبريات والثاني منها الانشائيات ولذا قالوا ان الخبر ما له خارج يطابقه او لا يطابقه والانشاء ما ليس له خارج بل يحصل معناه
بقصده من اللفظ والنوع الاول من المفردات معظم الالفاظ الموضوعة فانها انما تقضي باحضار معانيها ببال السامع من غير ان تفيد اثبات تلك المعاني
في الخارج فهي اعم من ان تكون ثابتة في الواقع اولا والنوع الثاني منها كاسماء الاشارة والافعال الانشائية بالنسبة الى وضعها النسبي وعدة من الحروف
كحروف النداء والحروف المشبهة بالفعل ونحوها فان كلا من الاشارة والنسبة الخاصة والنداء والتاكيد حاصل من استعمال هذا واضرب ويا وان في معانيها
ومفاد تلك الالفاظ ايجاد معانيها الاولية في الخارج نظير الانشاءات في المعاني التركيبية هذا وقد يكون وضع اللفظ بازاء معنى يستعمل فيه وح فقد يكون
موضوعا بازاء امر واخر غير افادته المعاني كالمصدرية وما الكافة ونون الترنم ونحوها وقد يجعل لها فائدة معنوية كالتاكيد المستفاد من بعض الحروف
الزائدة كمن في قولك ما في الدار من رجل فقد لا يكون منه ذلك ايضا كبعض اخر من الحروف الزائدة والظاهر خروج الجميع عن قسمي الحقيقة والمجاز كما يظهر من ملاحظة
حديهما وقد يعبر عن هذا النوع من الوضع في غير الصورة الاخيرة بالوضع الافادي كما قد يعبر عن الاول بالوضع الاستعمالي وقد يكون الوضع لاجل ان يتركب
منه الالفاظ الموضوعة كوضع حروف التهجي وقد يعبر عنه بالوضع التحصيلي الثالثة قد يكون المقصود باستعمال اللفظ افادة الموضوع له وقد يكون المقصود افادة
غير ما وضع ابتداء وح فالغالب ان يكون الموضوع له واسطة في الانتقال اليه بمعونة القرينة الدالة عليه من غير ان يراد ذلك من اللفظ بل انما يكون
واسطة في الانتقال خاصة وقد لا يكون المعنى الموضوع له واسطة في الانتقال اليه ايضا بل يكون القرينة هي المفهمة لارادة ذلك المعنى من غير انتقال
الى معناه الموضوع له اصلا كما اشرنا اليه وقد يكون المقصود بالافادة غير ما وضع له لكن يراد من اللفظ خصوص ما وضع له ابتداء لينتقل منه الى المعنى المقصود
ولا اشكال في كون الاستعمال على النحو الاول حقيقة وعلى الوجه الثاني مجازا واما الثالث فيندرج في الحقيقة بملاحظة ما يتراءى من ظاهر حدها نظرا
الى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي ابتداء وان جعل ذلك واسطة في الانتقال الى غيره وفيه مناسبة الاشارة اليه وهذه الطريقة ايضا شايعة في الاستعمال
منها العام المخصوص على ما هو الاظهر فيه من استعماله في العموم ودلالة المخصص على ما هو المراد بحسب الواقع حسبما يأتي الكلام فيه في محله ومنها الكناية حيث ان
الانتقال الى المعنى الكنائي انما يكون بتوسط ارادة الموضوع له من اللفظ ابتداء لينتقل منه الى ما قصد افادته بالافادة وقد جعلها علماء البيان قسيما للحقيقة
والمجاز حيث اعتبروا في المجاز لزوم القرينة المعاندة لارادة الحقيقة وجعلوا الكناية خالية عنها فلما يتوهم من ذلك عدم اعتبار قيام القرينة على كون المراد هو
بيان المعنى الكنائي خاصة كما هو الشأن في المجاز بل يعم ما لو كان المراد هو ذلك مع ارادة ما يتبعه من الامرين معا فالمعتبر في الكناية هو كون المعنى الكنائي مقصودا بالافادة

اوضاع المركبات

وضع حروف التهجي

الكناية

من الكلام سواء كان الموضوع له ايضا مقصودا بالافادة معها او لا بخلاف المجاز فان المقصود منه افادة المعنى المجازي خاصة من دون افادة
المعنى الحقيقي وهو ملزوم للقرينة المعاندة والشريفة ظاهر او قريبا اذا تقرر ذلك فالانتقال في المجاز ... [illegible] ... المعاندة ... [illegible]
لمنافاتها في المعنى المجازي لاستعماله في المعنى الحقيقي واما في الكناية فلما كان المستعمل فيه هو الموضوع له وارادة الانتقال الى المعنى الكنائي بواسطة كان قيام استحالة
القرينة على كون المقصود من الكلام افادة ذلك غير مانع من كون افادة الموضوع له مقصودا معه ايضا فان قلت ان القرينة المعاندة غير لازمة في الكناية اذ
يتم اسناد المجاز ... [illegible] ... في بعض المقامات من المقاربات لا لاتفاق فليس من الامور المعتبرة في تحققها واما قيام القرينة من الحال او المقال على كون
المعنى الكنائي مقصودا بالذات في الجملة فيما لا يخفى لا شك في انصراف الاطلاق مع عدمها الى الحقيقة على الوجه الاول فهي مشاركة للمجاز في لزوم
القرينة المفهمة لمشاركتها في الخروج عن الظاهر وانما التفاوت بينهما في كون المستعمل فيه في المجاز ابتداء غير الموضوع له غالبا وفي الكناية هو الموضوع
له والمقصود منه الانتقال الى لازمه او ملزومه والحكم به فان قلت ان المعنى الحقيقي قد يراد ابتداء في بعض المجازات ويقصد منه الانتقال الى
المعنى المجازي كما يأتي الاشارة الى عدة منها فلا يتم ما ذكر من الفرق بينه وبين الكناية ولا يمكن الفرق ايضا باعتبار وجود القرينة المعاندة في المجاز
وعدمه في الكناية لامكان وجود القرينة المعاندة في الكناية ايضا وان لم تكن من لوازمها فاي فرق بينها وبين المجاز في تلك الصورة وقد ظهر بذلك
ايضا عدم انجاء ما ذكر من الوجه في اعتبار القرينة المعاندة في المجاز دون الكناية قلت الانتقال في الكناية انما يكون من احد المتلازمين في الوجود الى الآخر
فيحكم بثبوت احدهما حتى ينتقل الى ثبوت الآخر فهناك قد يقصد اثبات اللازم خاصة فيكون الحكم بثبوت الآخر لمجرد التوصل اليه وقد يراد منه ثبات
الامرين من غير منافاة بين القصدين اصلا بخلاف الحال في المجاز وان فرض جعل ارادة المعنى الحقيقي وصلة الى الانتقال اليه بمعونة القرينة فانه لما
كان الانتقال على غير النحو المذكور ولم يمكن الجمع بينهما كما في التمثيل والعام المخصوص ونحوهما فالفارق بينهما كون التعبير في الكناية على نحو لا ينافي ارادة
غير الموضوع له بخلاف المجاز اذ المنقول بجواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه بل ولو قلنا بجوازه للمنافاة بينهما ايضا بحسب الارادة الخاصة المتعلقة بكل لارادة الموضوع له
منهما ولذا نص اهل البيان بكون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة فالقصد في الكناية مرتبطان بخلاف الاستعمال المجازي في الحقيقة والمجاز
لانفصال كل من الارادتين هناك من الآخر فكان كل منهما هو المراد من اللفظ دون الآخر حسبما يأتي الكلام فيه ان شاء الله تعالى هذا على ما هو الاظهر في تفسير الكناية
ويستفاد من كلام السكاكي حيث نص على ان الحقيقة في المفرد والكناية تشتركان في كونهما حقيقتين وتفترقان في التصريح وعدمه ومن التفتازاني في
التلويح حيث قال انه لا بد في الكناية من ان يقصد تصوير المعنى الاصلي في ذهن السامع لينتقل عنه الى المكنى عنه فيكون الموضوع له مقصودا في الكناية من حيث
التصوير دون التصديق انتهى فان ظاهر كلامهما بل صريحهما ان الموضوع له مقصود في المقام من اللفظ الا انه ليس مقصودا بالتصديق بل الغرض منه الانتقال
الى المكنى عنه والتصديق به فيكون المستعمل فيه في الكناية هو الموضوع له حسبما ذكرناه فما اورده عليه بعض الافاضل من انه لا بد في المجاز ايضا من تصور
المعنى الحقيقي ليفهم المعنى المجازي لاشتمال على المناسبة المصححة للاستعمال فدعوى كون الموضوع له مقصودا في الكناية دون المجاز تحكم بين الاندفاع للفرق البين بين المقامين
فان المعنى الموضوع له يراد من اللفظ في الكناية بخلاف المجاز اذ لم يستعمل اللفظ فيه الا في المعنى المجازي غاية الامر انه يدل على المعنى الحقيقي بمقتضى الوضع ان كان
عالما به وينتقل منه اليه اما استعمال اللفظ بمعونة القرينة واين ذلك من استعمال اللفظ فيه وارادة تصويره في ذهن السامع كما في الكناية وقد يقال ان جواز
كون المستعمل فيه في الكناية هو المعنى الكنائي خاصة غير انه يجوز معه ارادة الموضوع له ايضا اذ ليس معها قرينة معاندة لارادة الحقيقة وتوضيح
ذلك ان المعنى الكنائي مقصود من الكناية قطعا اما باستعمال اللفظ فيه فلا يكون الموضوع له مرادا اصلا او باستعماله في الموضوع له والانتقال اليه
بتوسطه فيكون الموضوع له مرادا معه ايضا وقد يستظهر ذلك من حدها المعروف من انها لفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه لحمله على كون اللازم
مرادا من العبارة قطعا واما الموضوع له فيمكن ان يراد معه ايضا بان يستعمل اللفظ في الموضوع له وينتقل منه الى اللازم وان لا يراد معه بان يستعمل في نفس
اللازم لينتقل اليه من المدلول الحقيقي كما في المجاز فعلى الاحتمال الاول يكون حقيقة اصولية وعلى الثاني مجازا اصوليا وحيث انها محتملة للامرين ولم يكن معها
قرينة صارفة عن ارادة الموضوع له لم يجعلوها في البيان قسما ثالثا وجعلوا الفارق بينها وبين المجاز وجود القرينة المانعة وفيه ان مجرد دوران اللفظ بين
الوجهين المذكورين لا يجعلها قسما ثالثا في المقام غاية الامر انه يصح حمل اللفظ على الحقيقة بالنحو المذكور وعلى المجاز ومن البين ان عدهم الكناية قسيما
للحقيقة والمجاز ليس مبنيا على مجرد الاصطلاح لمجرد قيام الاحتمال المذكور بل ليس الا لكونها نحوا خاصا من الاستعمال يخالف المجاز وتحقيقه بالتفسير المذكور
في كلامهم هو ما بيناه والظاهر انطباق الحد المذكور على ما ذكرناه اذ قضية ما ذكر في الحد كون المعنى الكنائي مرادا قطعا وكون ارادة الموضوع له معه ايضا
محتملا ومن البين ان ذلك انما يصح مع عدم استعمال اللفظ في المعنى الكنائي ابتداء اذ مع استعماله كذلك فيه لا يصح استعماله في المعنى الحقيقي ايضا الا على القول
بجواز استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه وليس ذلك من الكناية في شيء كما ستعرفه ان شاء الله فالمقصود من ارادة اللازم منها ليس استعمالها فيه ايضا ابتداء بل
يكون مقصودا بالافادة من العبارة وان كان بتوسط فهم ملزومه فيمكن ان يكون الملزوم مقصودا بالافادة ايضا فيراد بالكلام المذكور افادة امرين
وان لا يكون بان يكون المراد منها افادة اللازم خاصة وليس المقصود جواز ذلك فعلا في جميع الكنايات بل المراد ان ارادة المعنى الكنائي من حيث هو لا تنافي
ارادة المعنى الموضوع له كما تنافيها ارادة المعنى المجازي فالاحتمال المذكور قائم في الكناية في نفسها مع قطع النظر عن الخارج فلا ينافيه قيام قرينة خاصة
مانعة عن ارادة الموضوع له حسبما مر بيانه كيف ولو حمل العبارة على غير ذلك لزم اندراج الكناية المجامعة للقرينة المانعة عن كون الموضوع له مقصودا بالافادة
في المجاز كما هو اللازم على التفسير المذكور فلا ينعكس الحد وربما قرب ما ظهر مما في كلام التفتازاني في شرح التلخيص حيث نص في غير موضع منه على ان المستعمل
فيه في الكناية انما هو غير ما وضع له اللفظ له الا انه يجوز ارادة الموضوع له ايضا قال في اوائل بحث الحقيقة والمجاز ان الكناية لم يستعمل في الموضوع

لم يبق لنا

له بل انما استعمل في الامر الموضوع له مع جواز ارادة الملزوم ومجرد جواز ارادة الملزوم لا يوجب كون اللفظ مستعملا فيه انتهى اذ من الظاهر انه ان قام هناك قرينة توجب الصرف عن الموضوع له فلا مجال لاحتمال الارادة ويندرج ذلك اذن في المجاز وليس من الكناية في شيء وان لم تقم هناك قرينة صارفة تعين الحمل على الحقيقة اخذا بالقاعدة المعاونة التي جرت عليها المخاطبات من اهل اللغة وبقي احتمال ارادة الموضوع له على الوجه المذكور مما لا وجه له فان قلت انه لا بد من قيام القرينة على ارادة المعنى الكنائي قطعا لكن يقوم هناك احتمال ارادة الموضوع له معه وعدمها وهو الفارق بينها وبين المجاز قلت ان كان المقصود من الاحتمال المذكور استعماله في كل من المعنيين المذكورين كان مبنيا على جواز استعمال اللفظ في معنييه الحقيقي والمجازي وعدم كونه مرجوحا بالنسبة الى استعماله في المجازي خاصة واما مع عدم جوازه او مرجوحيته بالنسبة الى استعماله في خصوص المجازي فلا مجال لهذا الاحتمال وان اريد استعماله في المجموع المركب من المعنيين فلا شك في كون الاستعمال هناك مجازا متوقفا على وجود القرينة الصارفة وليس ذلك من الكناية في شيء وهو ظ وقد ينزل ما ذكره على ما بيناه ويظهر الوجه فيه بملاحظة ما يأتي بيانه في آخر هذه الفائدة فتلخص مما ذكرنا ان الكناية مستعملة ابتداء في معناه الحقيقي لينتقل منه الى الامر الخارج عنه سواء كان المقصود افادة ذلك الامر الخارج خاصة او افادة المعنى الحقيقي معه ايضا ومن البين ان في ذلك ايضا مخالفة لظاهر اللفظ فلا تحمل العبارة عليه الا مع قيام قرينة على كون الغرض المسوق له الكلام بيانا غير مدلوله الحقيقي في الجملة سواء كان المدلول الحقيقي مقصودا بالافادة ايضا اولا وهذا الوجه كما ترى طريق خاص في التعبير مخالف للتعبير بكل من الحقيقة والمجاز ويقع فيه الاختلاف في الدلالة وضوحا وخفاء على نحو المجاز ولذا جعلوه احد المقاصد في فن البيان وجعلوا الكناية قسيما للحقيقة والمجاز فقسموا الالفاظ على اقسام ثلثة واعتبروا في المجاز الاقتران بالقرينة المعاندة لارادة الحقيقة ومنها الاستعارة على قول السكاكي حيث ذهب الى انها مستعملة في معناها الحقيقي وان التصرف فيها في امر عقلي فلا يطلق اسم المشبه به على المشبه الا بعد ادعاء دخوله في جنس المشبه به لانها اذا كان نقل اسم المشبه به الى المشبه لا من جهة نقل معناه لم يكن مجازا لغويا نظرا الى الجملة واحتج لذلك بانه لولا ابتناء الاستعارة على ما ذكر لم تكن مشتملة على المبالغة اذ لا مبالغة في نقل مجرد اللفظ كما في نقل لفظ المشبه به الى المشبه بالوضع الجديد مع ما هو ظاهر من حصول المبالغة فيها زيادة على التشبيه ورد ذلك بظهور اطلاق اسم المشبه به وظهور عدم اندراج المشبه في المشبه به على سبيل الحقيقة فلا محالة يكون مستعملا في غير ما وضع له وهو معنى المجاز والمبالغة انما تحصل هناك من جهة ملاحظة المشابهة والتشبيه المضمر في النفس والفرق بينها وبين نقل الاسم بالوضع الجديد ظاهر والفرق بينه وبين التشبيه الصريح بالمغايرة وعدم اندراج المشبه في المشبه به هناك وايهام اندراجه فيه في الاستعارة نظرا الى ظاهر اللفظ الا انه تشبيه في النفس فيكون ابلغ في اظهار المشابهة حيث اطلق عليه اسم المشبه به ولذا اختار جمهور اهل البيان كونها من قبيل المجاز اللفظي اقول ان مجرد اطلاق اسم المشبه به مع كون المشبه خارجا عن افراده الحقيقية لا يقضي بالتزام استعمال اللفظ في المعنى غير ما وضع له للفرق بين استعمال اللفظ في المعنى ثم الفرق بين استعمال اللفظ في المعنى واطلاق الكلي على الفرد الا ترى ان استعمال الكلي في خصوص الفرد مجاز مع ان اطلاقه على ذلك ليس من المجاز في قولك رأيت انسانا فقد اطلقت الانسان على خصوص الفرد الذي رأيته مع انه ليس مجازا قطعا لاستعماله في نفس مفهومه ينبهك على ذلك انك لو قلت رأيت انسانا وقد رأيت حجرا كان قولك كذبا ولم يكن الاستعمال غلطا فانك لم تستعمل قولك انسانا الا في مفهوم الانسان الغير الصادق على الحجر وكذا الحال في قولك رأيت عالما وقد رأيت زيدا الجاهل وقولك رأيت زيدا العالم موهوما انه في الواقع وقد اشتبه عليك الحال فزعمته على الخبر فظهر بما بينا حصول الغلط في الحكم دون الغلط في الاستعمال وكذا في الاخير بالنسبة الى الحكم الضمني اللازم من التوصيف وهذا هو الوجه في عدم كون الاسامي الواردة على الشيء المرئي من بعيد بحسب اختلاف اعتقاد المتكلم فيه غلطا لاستعمالها فيما وضعت له واطلاقها على ذلك من جهة اعتقاد انطباق كل من تلك المعاني عليها وانما الغلط هناك في الاعتقاد المذكور اذا تبين ذلك ظهر ان مجرد اطلاق اسم المشبه به على المشبه لا يقضي باستعماله في مفهومه ولا امكان استعماله في المفهوم الذي وضع اسم المشبه به بازائه واطلاقه على ذلك الفرد لدعوى انطباقه عليه من غير استعمال اللفظ في المفهوم المفروض ليكون مجازا فالمعنى الموضوع له هو المراد من اللفظ الا انه غير منطبق على ما اطلق عليه على سبيل الحقيقة ففيها تجاوز عن اللفظ من تلك الجهة اخرى غير استعمال اللفظ فيه ولولا الدعوى التي عليه مدار الكلام في المقام فالاستعارة في استعمال الاسم في غير ما وضع له الا الاطلاق المذكور وغيرها مبنية وكذا دعوى استعمالها فيما وضع له مبنية اذ لا شاهد على تعيينه كما عرفت لامكان استعمالها في غير ما وضع له تنزيلا له منزلة الموضوع له من جهة المشابهة كما يراد بالاسد مطلق الشجاع الصادق على الفرد المخصوص والمتعلق للحكم في الاستعمال المفروض فظهر بما قررنا تصحيح الاستعمال بكل من الوجهين المذكورين ودوران الامر فيها بالخروج عن الظاهر على كل من الوجهين الا ان الوجه الاول ابلغ فلا يتعين احدهما بحسب الاحتمال وانما يتعين بملاحظة المستعمل نعم الظاهر في بعض انواع الاستعارة استعمال اللفظ فيما وضع له والمقصود منها الانتقال الى شيء آخر فمن ذلك الاستعارة في المركبات ويسمى بالتمثيل كما في قولك اراك تقدم رجلا وتؤخر اخرى المستعمل في مقام بيان تردد المخاطب فان من البين ان تلك المفردات لا يمكن اخذها بملاحظة المعنى والقول باستعمال المركب في المعنى الذي شبه بمعناه الاصلي من دون استعمال المفردات في شيء بين الفساد لوضوح ان المعنى التركيبي انما يؤخذ من معاني المفردات فاذا لم تكن مستعملة في شيء لم يعقل استعمال المركب في المعنى المقصود فهي لا محالة مستعملة في معانيها الحقيقية او المجازية وحيث ان استعمالها في المعاني التي يتركب منها المعنى المجازي المقصود في المقام غير ظاهر بل فاسد ولو امكن تصحيح المثال المفروض على بعض الوجوه الركيكة فلا يجري في غيره تعين الامر في استعمالها في معناها الحقيقي فيكون الغرض من استعمالها في معانيها هو احضار معناها التركيبي في ذهن السامع لينتقل منها بمعونة القرينة الى ما يشابهه فالمقصود من تادية العبارة المذكورة هو الحكم بالمعنى المجازي الا ان اللفظ غير مستعمل فيه وانما استعمل في معناه الحقيقي للانتقال الى المجازي المشابه له بواسطة القرينة حسب ما بيناه هذا ما يقتضيه التحقيق في المقام وقد يرجع اليه ما ذكره علماء البيان في بيانها الا ان تطبيق كلامهم عليه لا يخ عن خفاء ومن ذلك الاستعارة التخييلية كما في قوله واذا المنية انشبت اظفارها فان المقصود منها اثبات ذلك الامر المختص بالمشبه به لتخيل ان المشبه من جنسه وهو انما يكون باستعمالها فيما وضعت له من غير تجوز في اللفظ ومنها المبالغة باقسامها الثلثة من التبليغ والاغراق

كناية

ومنها استعارة على قول السكاكي

بر على المشبه

الغلط في الحكم

في شبح المرئي

استعارة التمثيلية

استعارة التخييلية

والعلو فان المبالغة هناك انما تحصل باستعمال اللفظ فيما وضع له غير انه ليس القصد منه اثبات ذلك المعنى على سبيل الحقيقة بل المراد المبالغة في الامر المقصود
في ذلك المقام من المدح او الذم ونحوهما هذا ولا يذهب عليك ان الصور المذكورة كلها مندرجة في حد الحقيقة على ظاهر حدها المعروف بين علماء الاصول والبيان
لما عرفت من استعمال اللفظ في معناه الموضوع له في الجميع مع ان الظاهر انه في الاستعمالات عدم اندراج شيء منها في الحقيقة واتفق الفريقان على عد بعضها من
المجاز واختلفوا في الكناية فالبيانيون جعلوها قسما برأسه وظاهر الاصوليين اندراجها في المجاز وقد نص عليه بعضهم بل ربما يحكى اجماعهم عليه وح يشكل الحال
في الحد المشهور بالنسبة الى كل من الحقيقة والمجاز والذي يختلج بالبال في تصحيح هذا المرام ان يقال ان المراد باستعمال اللفظ في المعنى في المقام هو اطلاق اللفظ و
قصد افادة المعنى الملحوظ بان يكون ذلك المعنى اول ما يراد بحقيقته من اللفظ سواء تعلق به مراد صوري جعل واسطة في الانتقال اليه كما في الصور المفروضة
او لا كما في الحقائق وسائر انحاء المجاز فيتفرع على ذلك اندراج الكناية في احد وجهيها في الحقيقة باصطلاح اهل الاصول وهو ما اذا اريد من اللفظ افهام معنا
الحقيقي واريد الانتقال منه الى لازمه فيكون المعنيان مقصودين بالافادة فالمستعمل فيه على ما قررنا هو المعنى الحقيقي خاصة اذ ليس لازمه مرادا بالاصالة
ابتداء وانما اريد بتوسط ارادة المعنى الحقيقي فهو مدلول التزامي للفظ قد صار دلالة اللفظ عليه من جهة كونه لازما لما اريد منه مقصودا للمتكلم
من غير ان يستعمل اللفظ فيه ولذا لا يتوقف قصده لتلك الدلالة لتصرف في اللفظ ليتوقف جوازه على ترخيص الواضع كما هو الحال في استعمال اللفظ في معناه
المجازي فبعد استعمال اللفظ في معناه الحقيقي وتعلق القصد به يحصل الدلالة على توابعه اللازمة قهرا ولا يتفاوت الحال في استعمال اللفظ بين ان يكون الدلالة
الخارجية مقصودة للمتكلم ايضا او لا فلا فرق بينه وبين ما اذا لم يكن المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة ظاهر لمنافاة الوضوح حصول التصرف في اللفظ هنا حيث
اطلق واريد غير معناه الموضوع له فيتوقف على ترخيص الواضع له لئلا يخرج عن كلام العرب من غير فرق بين ما يستعمل اللفظ في غير الموضوع له ابتداء
وما يجعل ارادة المعنى الموضوع له صورة وصلة اليه فان ح هو الذي يستعمل اللفظ فيه على الوجهين فظهر بما ذكرنا عدم اندراجها اذن في استعمال اللفظ
في معنى الحقيقي والمجازي معا ويجول لك مزيد توضيح في محله انشاء الله فان قلت اذا كان المناط في استعمال اللفظ في المعنى ان يكون ذلك المعنى هو المقصود
الاصلي الاولي من العبارة بمعنى انه لا ينتقل منه الى اخر واسطة بل يكون الانتقال اليه من جهته وان تعلق ارادة معنى اخر لمجرد الايصال اليه لزم خروج كثير من
الاستعمالات عن الحقيقة كما اذا كان الغرض الاصلي من الكلام افادة لازم الحكم او كان الغرض الاصلي هو التلذذ بمخاطبة المحبوب ونحو ذلك من الاغراض مع ان
من الظاهر اندراج ذلك كله في الحقيقة قلت الفارق في المقام فلا بد من ان يقال ان هناك لوازم لنفس الاخبار والمخاطبة ولوازم للمعنى المخبر به فان كان القصد بالافادة
هو اللازم على الوجه الثاني فهو مندرج في المجاز ومنطبق عليه حده لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له مع مناسبة له واما ارادة اللازم على الوجه
الاول فليس من استعمال اللفظ فيه اصلا بل المستعمل فيه هو المعنى الاخر ليس مقصود المتكلم من الكلام افادة مضمونه بل سائر الفوائد المترتبة على ذلك
الكلام من لازم الحكم وغيره المعنى الموضوع له مقصود بالذات من ذلك الكلام بالنظر الى ما قصد من الالفاظ وان لم يكن ذلك هو المقصود بالذات من التكلم
فلا يعتبر في قصد المعنى من اللفظ بالذات ان يكون المقصود بالذات من التكلم افادة ذلك المعنى لوضوح انه قد يكون المراد امور اخر مع عدم استعمال اللفظ في شيء منها
ويتضح بوضوح ان لوازم الكلام اما ان يكون من لوازم الموضوع له مع قطع النظر عن الكلام وافادة الموضوع له بل افادتها فيكون ذلك اذن من المجاز واما ان يكون من
لوازم الاخبار او التكلم او المخاطبة ونحوها مما يكون هو المقصود بالافادة لا ارتباط له باستعمال اللفظ كيف ولو كان اللفظ هنا مستعملا في تلك اللوازم لزم
ان يكون غلطا اذ لا واسطة بين الحقيقة والمجاز والاستعمال الصحيح منحصر فيهما عندهم وذلك لانتفاء المناسبة بين الموضوع له وبينها الا ترى ان الموضوع له
بينها الا ترى ان الموضوع له لقولك زيد مات هو موت زيد تحصيل الماتم وهو مما لا ارتباط له بعلم المتكلم وليس بينهما مناسبة مصححة لاستعمال اللفظ فيه
الموضوع بازائه فيه وانما هو من لوازم الاخبار من حيث ان الاخبار بشيء يقتضي علم المخبر بمضمون ما يخبر به فذلك من الفوائد المترتبة على الكلام وقد يكون
المخرج هو افادة تلك الفائدة دون الفائدة الاصلية المترتبة على ذلك الكلام اعني افادة تلك النسبة وهذا مما لا ارتباط له بالمعنى الذي يستعمل فيه اللفظ اصلا
ويعرف بالتأمل فيما قررناه ان ارادة التذلل والتخشع ونحو ذلك من الكلام على الوجه المذكور كما في قولك انا عبدك ومملوكك ونحو ذلك من القسم المتقدم
اللفظ المستعمل على ذلك الوجه مندرج في المجاز الا ان المجاز هناك غالبا في المركبات ثم في المقام قضية المحصل انه ليس المراد بالنسبة الى المستعمل فيه
في المقام ما اريد باللفظ ابتداء ولو من جهة التوصل الى غيره بل المراد ما كان المقصود الاصلي الاولي من اللفظ افادته فح ان كان المقصود من اللفظ
كل افادة ما وضع له كان حقيقة وان اريد مع ذلك الانتقال الى لازم ذلك المعنى ايضا كما هو احد وجهي الكناية وان كان المقصود كل افادة غيره كان مجازا
سواء كان ذلك بتوسط ارادة الموضوع له او بدون توسطها مع قيام القرينة الصارفة عن ارادة الموضوع له مطلقا مع عدم تحققه في ذلك الوجه
الاخر من الكناية هذا على اصطلاح الاصوليين واما على اصطلاح البيانيين فان كان المقصود بالافادة هو المعنى الموضوع له خاصة فهو الحقيقة وان
كان المقصود بالافادة هو غير ما وضع له مع قيام القرينة المعاندة لارادة الموضوع له فهو المجاز وان كان غير ما وضع له مقصودا بالافادة من دون
اعتبار قرينة معاندة لارادة الموضوع له فهو الكناية سواء كان الموضوع له مقصودا بالافادة ايضا او لا فاصطلاح الاصوليين في كل من الحقيقة والمجاز
مغاير لاصطلاح البيانيين وهما بالمعنى الاول اعم مطلقا منهما بالمعنى الثاني وتحقيق الكلام في الكناية محل اخر ليس هذا موضع ذكره ولعلنا نجيء الاشارة
الى بعض منه في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه انشاء الله وقد ظهر بما ذكرناه ان استعمال الاستعارة على الوجهين المذكورين من المجاز
اذ ليس المقصود الاصلي من اللفظ هو بيان المعنى الحقيقي فما ذكره السكاكي من كونها حقيقة لغوية بناء على الوجه الاول وان التصرف في امر عقلي خاصة ليس
على ما ينبغي فالاظهر هو القول الاشهر هذا غاية ما يوجه به المقام ومع ذلك فتصحيح المقصود بذلك لا يخ عن كلام وتطبيق
الحد عليه لا يخ عن خفاء والاثبات بمثل ذلك لتغيرات في الحدود والتعبير عنها لا يخ عن اشكال وكان وضوح الحال عندهم من الخارج قرينة متممة للحد

ثم الرابع ان الوضع باعتبار الموضوع قد يكون شخصيا وقد يكون نوعيا وذلك لان الواضع اما ان يلاحظ شخصا من اللفظ متعينا بمادته وهيئته
ويضعه بازاء المعنى فالوضع فيه شخصي لتعلقه بشخص معين من اللفظ غير ممكن الصدق على الفاظ مختلفة وان كان بحسب الواقع كليا لتعدده بحسب تواردي
كليا لتعدده بحسب تعدد ازمنة الاستعمال وتعدد المستعملين ولو في زمان واحد فان ذلك لا يوجب تعددا في نفس اللفظ بل يقتضي تعدد الاستعمال
فوحدة اللفظ من قبيل الوحدة النوعية لا ينافي التكثر في الوجود فليس المراد بالتشخص في المقام ما لا يمكن صدقه على كثيرين كما يترائى في بادي النظر بل المراد
بما قلنا هو اللفظ المخصوص الذي يستحيل صدقه على الفاظ مختلفة ح فاذا وضع ذلك اللفظ للمعنى تعين له بحيث ما وجد من غير ان يحتاج في تعيين
تلك الجزئيات له الى تعيين اخر بل يتعين له بذلك الوضع وح فلا وجه لجعل اللفظ حال الوضع مرآتا لمستعملاته ووضع خصوص كل من تلك الاستعمالات
بازاء المعنى المقص فان الاعتبار المذكور تعسف ركيك لا داعي الى الالتزام به ولا الى احتماله في المقام مع ظهور خلافه واما ان يلاحظ حال الوضع
امرا عاما شاملا لالفاظ مختلفة شمول وضع الكلي لجزئياته او شمول العرض لافراده معروضه فيضع ذلك الامر بازاء المعنى او يجعل ذلك مرآتا لملاحظة ما يندرج
ما يندرج تحته من الالفاظ الخاصة او الخصوصيات العارضة لها ويضع كلا منها بازاء ما يعينه من المعنى فيكون الوضع ح نوعيا اما على الاول فلكون
الموضوع نفس النوع واما على الثاني فلكون النوع هو المتصور حال الوضع والامر الموضوع ح وان كان اشخاص تلك الالفاظ او الخصوصيات العارضة
للالفاظ الخاصة الا انها غير متصورة بشخصها بل في ضمن النوع حيث جعل تصور النوع مرآتا لملاحظتها فلما كان الملحوظ حال الوضع هو النوع وكانت
الاشخاص الموضوعة متصورة اجمالا لا متصورة بذاتها النوع عد الوضع نوعيا فالوضع النوعي متصور في بادي الراي على كل من الوجوه الاربعة المذكورة لكن
الوجه الاول منها غير حاصل في وضع الالفاظ ضرورة تعلق الوضع فيها بخصوص كل واحد منها واخذ اللفظ على وجه عام ووضعه للمعنى من غير ان يتعلق
الوضع بلفظ مخصوص غير معهود في وضع الالفاظ فالقول به في وضع المشتقات بان يجعل الموضوع هناك هو مفهوم ما كان على هيئة فاعل مثلا الصادق
على تلك المصاديق من غير ان يتعلق الوضع بخصوص شيء منها تعسف ركيك ولو قلنا بوجود الكلي الطبيعي في الخارج فانه ان اريد بذلك كون المفهوم المذكور
موضوعا بازاء ذلك فهو بعيد جدا اذ من الظاهر ملاحظة الاستعمال لا تعلق الوضع بنفس تلك الالفاظ ومن البين ان المفهوم المذكور ليس من قبيل
اللفظ وانما هو معنى صادق عليه وان اريد به كون مصاديق ذلك المفهوم موضوعة بازائه فهو خروج عن الفرض والحاصل ان الظاهر تعلق الوضع في المشتقات
بخصوص كل من تلك المصاديق كما هو معلوم من ملاحظة العرف واللغة فان كلا من الضارب والناصر والقائم والقاعد ونحوها موضوع لمن قام به كل من
المبادي المذكورة لا ان الموضوع هناك امر عام حاصل في ضمن كل واحد منها من غير تعلق الوضع بتلك الالفاظ ومما قررنا يظهر ضعف ما ذكره بعض الافاضل
من ان الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدأ فح انما وضع لفظا كليا منطقيا لمعنى كلي منطقي وكما يتشخص
كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب كذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعا جزئيا للمعنى الجزئي بل لفظة ضارب من حيث انه يتحقق
فيه الهيئة الكلية موضوع لمن قام به الضرب من حيث انه يتحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدأ ولا يلزم من ذلك التجوز في لفظة ضارب اذا اريد به من
قام به الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا
ان اللفظ الجزئي غير موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بل بملاحظة المعنى الكلي انتهى فانه يرد عليه اولا ان ما ذكره من كون الموضوع في المقام عاما منطقيا
وهو ما كان على زنة فاعل غير متجه اذ قضيته ذلك ان يكون المفهوم المذكور موضوعا بازاء المعنى المفروض دون خصوص الالفاظ وقد عرفت انه في غاية البعد
وثانيا ان اطلاق المشتقات على معانيها بناء على ما ذكره انما يكون حقيقة اذا اريد بها مفهوم ما قام به المبدأ الكلي على وجه مخصوص يتحقق اذن يكون الخصوصية
غير مقصودة من اللفظ فيكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد على وجه الحقيقة وليس المقام من ذلك لما عرفت من ان المقصود من لفظة ضارب مثلا هو خصوص من قام
به الضرب من ذلك من مصاديق من قام به المبدأ ولم يؤخذ فيه ذلك المفهوم اصلا وح فيتعين القول بكون الموضوع له هو مفهوم من قام به المبدأ كيف يعقل القول
بكون استعماله فيما قام به الضرب حقيقة وهو مفهوم مغاير للمفهوم المذكور قطعا وما ذكره من النظير غير منطبق عليه فان المراد بالانسان هناك هو مفهوم الانسان
وقد حمل على زيد لاتحاده معه وابن ذلك مما نحن فيه والمثال الموافق للمقام اطلاق الماشي واراده مفهوم الحيوان منه نظرا الى صدقه مفهوم الماشي عليه ولا ريب
انه ليس استعمالا في المعنى الموضوع له اصلا وقد يكون ذلك في بعض الصور غلطا وثالثا انه لو سلم كون ذلك استعمالا في المفهوم المذكور المأخوذ مع الخصوصية فلا شك انه
ليس المراد به مطلق ذلك المفهوم لتكون الخصوصية مرادة من الخارج بل لا ريب في ارادة الخصوصية من اللفظ اذ ليس المفهوم من لفظة ضارب الا خصوص من قام
به المبدأ الذي هو الضرب فليست تلك الخصوصية مرادة الا من نفس اللفظ ولا شك في كون اللفظ اطلاقا للكلي على الفرد مجازا اذا اريد الخصوصية من اللفظ وقد
قد يذب عنه بان الخصوصية المذكورة انما تراد من المادة فمعنا الهيئة على حاله من غير تصرف فيه سوى اطلاقه على ذلك ويمكن دفع الوجه الثاني بما اشار
اليه انه نعم لو صح حمل كلامه عليه هذا وقد تبين لك على عدم كون الموضوع في المقام عاما بانه لو كان كذلك لزم ان لا تكون شيء من استعمالات خصوصيات
الصيغ حقيقة ضرورة عدم تعلق الوضع بخصوص كل من تلك الافراد المندرجة تحت ذلك الامر العام ولا مجازا ايضا اذ ليس ذلك من استعمال اللفظ الموضوع
في غير ما وضع له من جهة علاقة للموضوع له بل استعمال لغير اللفظ الموضوع فيما وضع له لمناسبة بين ذلك اللفظ فهو على عكس المجاز لكون وضع اللفظ هناك
لمعنى مخصوص فيستعمل ذلك اللفظ في غيره لعلاقة لهما وهنا كذلك قد تعلق الوضع للمعنى بلفظ مفروض فيستعمل غيره فيه لارتباطه بذلك اللفظ ارتباط الخاص
بالعام والمقيد بالمطلق وبالجملة ان الوضع المتعلق بالكلي على ما فرض في المقام لا يسري الى افراده فهي باقية على اهمالها فلا يصح استعمالها ومع الغض عن ذلك
فغاية الامر ان يكون تلك الاستعمالات مجازات او واسطة بين الحقيقة والمجاز لو قلنا بثبوت الواسطة بينهما وعلى اي من الوجهين فلا شك في خروج ذلك
عن مقتضى اللفظ فلا وجه للالتزام في جميع تلك الاستعمالات من غير باعث عليه وفيه ان وضع الكلي للمعنى قاض بوضوعية جميع جزئياته من حيث اتحادها بذلك

وضع المعاني النوعي

وضع المشتقات

لكن من ان المقصود

الطبيعة الكلية كما هو الحال في الاوضاع الشخصية بحسب ما عرفت فليس المستعمل مغايرا للموضوع حتى يرد ما ذكر لما تقرر من اتحاد الطبيعة الكلية مع افرادها في الخارج
واجيب عنه بان المستعمل هنا انما هو خصوص الجزئيات المتقومة بخصوص المواد لا مطلق النوع المتحد معها اذ المفهوم من لفظة ضارب مثلا هو الذات المتصفة بالضرب
وهو مدلوله المطابقي المعلوم بالرجوع الى العرف واللغة وان كان استعماله بحسب ملاحظة النوع الكلي الحاصل في ضمنه لكان معناه مطلق الذات المتصفة بالمبدء
من غير ان يؤخذ فيه الاتصاف بخصوص الضرب اصلا لوضوح عدم وضع النوع لتلك الخصوصية مع انها مستفادة من نفس اللفظ قطعا فلا يتم ذلك الا بالقول بتعلق
الوضع بخصوص كل من تلك الالفاظ الخاصة وما قد يتوهم من ان استفادة تلك الخصوصية انما تجيء من ملاحظة وضعها المادي المتعلق بالمبدء المخصوص فبعد انضمام
الوضع الكلي الى ذلك يكون مفاد المشتق وضعا خصوص المعنى المذكور مدفوع بان اعتبار خصوصية المادة غير قاض بذلك ايضا اما اذا قيل بان وضعها الكلي
للدلالة على ذات ما ثبت له المبدء مط فظاهر اذ المستفاد من خصوص تلك الالفاظ بعد ملاحظة الوضعين هو ذلك المعنى ومعنى المادة واين ذلك من معنى
المشتقات كضارب ونظائره واما اذا قيل بوضعها للدلالة على ذات ما ثبت له خصوص المبدء المقترن به فلان المفهوم المذكور امر عام حاصل في جميع المشتقات
غاية الامر انه يلزم من ذلك بعد ملاحظة وضع المادة كون تلك الذات متصفة بالمبدء المخصوص كالضرب مثلا فلا يكون خصوص ذات ثبت له الضرب
معنى مطابقيا لضارب بل امرا حاصلا بالالتزام من ملاحظة وضعيه بالالتزام من ملاحظة وضعه النوعي المتعلق بالهيئة والشخصي المتعلق بالمادة ومن المعلوم
خلافه اذ ليس مفاد ضارب ابتداء الا ذات ثبت له الضرب لا ذات ثبت له المبدء المقترن بالهيئة المخصوصة الذي هو الضرب بملاحظة معناه المادي فيفهم بعد ملاحظة
الامرين ان الضارب من ثبت له الضرب وما يتوقف فهمه من اللفظ على ملاحظة وسط لا يكون اللفظ موضوعا بازائه ضرورة عدم الحاجة في فهم المعاني الحقيقية
بعد العلم بالوضع الى وسط يكون الانتقال من جهته وفيه اما اولا فبان وضعها الهيئي لمن قام به المبدء ليس على نحو يتكرر ملاحظة المبدء في الصيغ المندرجة
تحت ذلك العنوان بان يلاحظ تارة مبادئها الخاصة الموضوعة بالاوضاع الشخصية ثم يلاحظ فيها المبدء على سبيل الاجمال نظرا الى اخذها كلي في وضعها
الهيئي حتى يكون الحال فيها على ما ذكر بل ليس مدلول كل من تلك الصيغ بملاحظة الوضعين المذكورين الا من قام به ذلك المبدء الخاص الحاصل فيها
غير ان دلالتها على المادة بملاحظة وضعها المادي ودلالتها على من يقوم به ذلك بوضعها النوعي الكلي فالموضوع له بوضعها الهيئي هي الذات من حيث قيام
المبدء بها فمعناها الهيئي مفهوم ناقص تعلقي لا يتم الا بانضمامها اذ اخذ المادة في معناها الهيئي انما هو لكونها من متممات ذلك المفهوم لا لكونها جزءا منه بل لتوقف
تصورها عليها فحيث كان وضعها الهيئي منوطا بوضعها المادي وكان معناها الهيئي مرتبطا في ذاته بمعناها المادي لزم اخذ معناها المادي في معناها الهيئي
ليصح به تلك تصوره فالمادة الماخوذة في وضعها الهيئي مرآة لملاحظة معناها المادي على سبيل الكلية والاجمال فقد اخذت فيه لتوقف تصوره عليها فاذا
فرض قيام تلك الهيئة بمادة مخصوصة تعين ذلك الكلي في ضمن تلك المادة وكان مفاد الهيئة هو من قام به ذلك المبدء فافادة خصوص من قام به ذلك
المبدء الخاص ليس خروجا من معناه الموضوع له ولا متوقفا فهمه على ما يزيد على ملاحظة الوضعين المذكورين اذ التعيين المذكور من لوازم ذلك المعنى حيث
اخذ في مفهومه احتياجه في الارتباط الى الغير فمع تعيين ذلك الغير بوضعها المادي لابد من تعيينه فظهر بما قررنا ان ما ذكر من توقف دلالة الضارب على ذات ثبت
له الضرب على ملاحظة الوسط بناء على كون ما وضع له الهيئة كليا ان اراد به عدم كفاية وضع الهيئة فيه بل لابد من ملاحظة وضع المادة ايضا فهو لا كلام فيه
لوضوح عدم تمامية وضع تلك الالفاظ على الوجه المذكور الا بهما لما عرفت من ارتباط وضعها الهيئي بالمادي وان اريد به توقف فهم المعنى المذكور بعد ملاحظة
الوضعين على وسط كما هو مبنى الكلام المذكور فهو مما لا وجه له ضرورة تعين معناها المادي والهيئي بذلك بعد تعلق الهيئة بمادة مخصوصة حسب ما بيناه فينتقل الذهن
الى المعنى المذكور بمجرد ملاحظة تلك المادة والهيئة المقترنتين من غير حاجة الى الوسط اصلا فتأمل واما ثانيا فبان ذلك على فرض تسليمه انما يفيد عدم وضع النوعي المذكور
لذات ثبت له المبدء على سبيل الاطلاق واما اذا قيل بوضعه لجزئيات المفهوم المذكور فلا مانع منه اصلا غاية الامر ان يكون الوضع هناك عاما والموضوع له
خاصا اعني خصوص الذات المقترنة بخصوص المواد المعروضة فيكون الموضوع له للنوع الكلي الحاصل في ضمن ضارب هو الذات المتصفة بمبدء الضرب وان كان ذلك
ملحوظا بعنوان كلي اذ لا يلزم من ملاحظته على نحو كلي ان يكون الموضوع له ايضا كليا ولا ان يكون حصص ذلك المفهوم ملحوظة بخصوصها في الخصوصيات التي
وضعت بانها فيتبين انه كما يندفع الاشكال المذكور بجعل الوضع في الموضوع له عاما والموضوع له خصوص الجزئيات كذا يمكن دفعه بجعل الوضع في بما قررنا
الموضوع له عاما والموضوع له خصوص الجزئيات وان كان الموضوع عاما على انا نقول بتوقف اندفاع الاشكال المذكور على جعل المذكور الموضوع له
هناك خاصا اذ لا يندفع الاشكال بمجرد كون الموضوع خصوص تلك الجزئيات وان كان الموضوع له مطلق ما قام به المبدء باي من الوجهين المذكورين
واذا جعل الموضوع له خصوص تلك الجزئيات فقد اندفع الاشكال من غير حاجة الى جعل الموضوع ايضا خصوص الجزئيات كما هو المدعى فاندفاع الاشكال المذكور
بمجرد جعل الموضوع خصوص الجزئيات كما يتراءى من التقرير المذكور كما ترى والقول باستلزام خصوصية الموضوع كون الموضوع له ايضا خاصا بين الفساد
فظهر بذلك ان الاستناد في ابطال عموم الموضوع في المشتقات الى ما ذكر غير ظاهر وان الظاهر الاستناد فيه الى ما اشرنا اليه فظهر ايضا بذلك صحة وقوع الوضع
النوعي على الوجه الثاني من الوجوه الاربعة المذكورة دون الاول وقد يقال بكون الوضع النوعي المتعلق بالمشتقات على احد الوجهين المذكورين الاخيرين
وذلك بان يقال ان هناك وضعين يتعلقان بتلك الالفاظ احدهما بالمواد المعروضة لتلك الهيئات والاخر بالهيئات العارضة لها ودلالة تلك الالفاظ على
معانيها باعتبار الوضعين المذكورين فالموضوع بالوضع الاول هو خصوص المادة المعروضة ووضعه شخصي والموضوع في الثاني كلي مدلوله ايضا مثله
او خصوص الجزئيات المندرجة تحته وكون مفاد ضارب من قام به الضرب انما حصل من الوضعين المذكورين وقد نص بعض الافاضل بان الهيئة من حيث
هي لا تدل الا على امر كلي والخصوصية مدلول المادة فعلى هذا يكون الوضع هناك على الوجه الثالث ولو قلنا بكون الهيئة المعروضة مرآة لملاحظة جزئيات
الهيئات العارضة لقائم وقاعد ونائم ونحوها والموضوع خصوص تلك الجزئيات كان من قبيل الرابع وعلى اي من الوجهين المذكورين يكون الوضع المتعلق

بتلك

بتلك الهيئات مقيد انما اذا كانت عارضة لمادة موضوعة متصرفة والوضع المتعلق بالمواد انما اذا كانت مع بعضه الهيئة موضوعة فيكون الوضع المتعلق بهما
مغايرا للوضع المتعلق بمصادرها فان ذلك الوضع غير كاف في موضوعية المواد الحاصلة في ضمن هيئات المشتقات ضرورة اختصاص ذلك الوضع بتلك
الهيئة الخاصة العارضة للمصادر فلا يعقل موضوعية المواد الحاصلة في المشتقات بذلك الوضع فلذا التغاير بما يوجد باحتمال كون الوضع في المشتقات على احد
الوجهين المذكورين لكنه ضعيف ايضا بما عرفت من بعد تعلق الوضع فيها بغير اللفظ ولزوم التعسف لتبعيض الالتزام بتعلق الوضعين بلفظ واحد او التزام تعدد
الوضع المتعلق بكل من الالفاظ فالهيئة والمادة المعروضة لها موضوعة بوضع واحد نوعي كما اشرنا اليه وما يتوهم من كون وضع مواد المشتقات شخصيا
فانما يعتبر الاوضاع المتعلقة بمصادرها لا المواد الحاصلة في ضمنها او انه لما كان المنظور في الوضع المذكور هو دلالة المادة على الحدث ودلالة الهيئة على
اعتبار ذلك الحدث جاريا على الذات نزل ذلك منزلة وضعين وكان وضعه بالنسبة الى الاول شخصيا لاختصاصه بالمادة المعينة نشرية ايهام المبدأ
من جهة الوضع المذكور وبالنسبة الى الثاني نوعيا كليا ثم كان انه يجري في ابطال تعلق الوضع في المقام ما مر من الكلام ويدفعه ايضا ما عرفت من الجواب نعم يسند
به القول بكون مفاد الهيئة مفهوم من قام به المبدأ كما قد يستفاد من كلمات بعضهم وقد مر الكلام فيه وكيف كان فظهر بذلك انه على كون وضع المشتقات
على احد الوجهين الاخيرين نعم ان قلنا بثبوت الوضع في المركبات فالظاهر كون الموضوع فيها نفس الهيئات العارضة اذ يبعد جدا التزام وضع هنا الى مجموع
الجملة بان تكون تلك الالفاظ المجتمعة المعروضة للهيئات المعروضة موضوعة ثانيا بوضع واحد يتعلق بالمجموع كما لا يخفى فما يستفاد من كلام بعض الاجلة
من كون الحال في المركبات على نحو المشتقات محل نظر ويحتمل تعلق الوضع بتلك الهيئات على كل من الوجهين المذكورين والاظهر كون الموضوع مطلق الهيئة
فيسري الوضع الى جزئياتها لانطباقها معها اذ لا داعي الى التزام تعلق الوضع بجزئيات ذلك المفهوم كما قلنا في المشتقات لكن ستعرف ان الاظهر عدم ثبوت
وضع في المركبات فلا يظهر بما ذكر وقوع الوضع النوعي على شيء من الوجهين المذكورين نعم لا يبعد القول به في كثير من الاوضاع الكلية المذكورة في العربية
فان كلا من تلك القواعد حكم وضعي صدر من الواضع فهي مثل ما نجده في الاوضاع النوعية على احد الوجهين المذكورين والموضوع هنا الخصوص لا الفعل بل ما
يلابسه من الاعاريب والعوارض اللاحقة له والاظهر كون الموضوع هناك عاما دون كل من الخصوصيات المندرجة تحته اذ لا داعي الى الاعتبار المذكور والعدول
عن وضع الامر المتصور الى جعله مرآة لوضع جزئياته حسبما اشرنا اليه ومن جملة الاوضاع النوعية الوضع الحاصل في المجازات وفيه عمومية من جهة اللفظ والمعنى
اذ لم يلحظ فيه خصوص مادة ولا هيئة ولا خصوص معنى دون اخر وحيث ان الوضع هناك غير قاض بتعيين اللفظ للمعنى بحيث يفيد دلالة اللفظ عليه على
ما هو الحال في الاوضاع الحقيقية بل الدلالة الحاصلة في اللفظ هناك انما هي من جهة القرينة وانما يثمر الوضع المذكور جواز استعمال الالفاظ فيه بحسب اللغة لا غير كما
مر في الاشارة اليه لم يندرج ذلك في الوضع بمعناه المعروف ولذا قالوا باختصاص الوضع بالحقائق وجعلوا المجاز خاليا عن الوضع واستعمال اللفظ في غير ما
وضع له الا انه الترخيص الحاصل من الواضع في استعمال الالفاظ فيه دون المعاني الخالية عن تلك العلاقة نحو من الوضع بمعناه الاعم وبهذا الاعتبار صح شمول
الوضع له وربما يسمى الوضع الحاصل فيه ترخيصا ويمكن اعتبار الموضوع هناك عاما مطلقا فيكون كل من الوضع والموضوع عاما اصوليا ليكون الوضع عاما
اصوليا ليكون الوضع عاما والموضوع له خاصا الصحيح وقوع الترخيص وضع التوابع اللاحقة للكلمات كقولهم عطشان نطشان وخراب يباب وحيص بيص ونحوها
فان تلك الالفاظ وان كانت مهملة في اصلها الا ان الوضع قد رخص في استعمالها في مقام الاتباع اشباعا عاطفا وتاكيدا وذلك ايضا نحو من الوضع حسبما اشرنا
اليه ومن الوضع الترخيصي النوعي ايضا وضع الحكايات بازاء المحكي والثمرة المتفرعة على الترخيص المذكور جواز استعمال اللفظ في ذلك بحسب اللغة دون افادة الدلالة
عليه لحصولها بدون اعتباره كما اشرنا اليه في المجاز **الخامسة** ينقسم الوضع باعتبار الموضوع له والمعنى المتصور حال الوضع الى اقسام اربعة وتفصيل
القول في ذلك انه من البين توقف الوضع على ملاحظة المعنى وتصوره فاما ان يكون المعنى الذي يتصوره الواضع امرا جزئيا غير قابل الصدق على كثيرين او كليا
شاملا للجزئيات وعلى التقديرين فاما ان يضع اللفظ لعين ذلك المعنى الذي يتصوره او لغيره او لما يعمه ويندرج تحته بان يجعل ذلك المعنى عنوانا ومرآة لملاحظة
ليضع له بذلك وضع اللفظ بازائه فهذه وجوه اربعة لا سبيل الى الثاني منها ضرورة ان الخاص لا يمكن ان يكون عنوانا للعام ومرآة لملاحظته الا ان يجعل
مقياسا لتصوره كان يتصور جزئيا من الجزئيات ويضع اللفظ بازاء نوعه وهو خروج عن المفروض لتصور ذلك الامر العام بنفسه وان كان ذلك
بعد تصور الخاص فبقي هناك وجوه ثلاثة احدها ان يتصور معنى جزئيا غير قابل الصدق على كثيرين ويضع اللفظ بازائه فيكون الوضع خاصا والموضوع
له ايضا خاصا ولا خلاف في وقوعه كما هو الحال في الاعلام الشخصية وفي معناه ما اذا تصور مفهوما جزئيا وجعله مرآة لملاحظة مفهوم اخر يتصادقان
فيضع اللفظ بازاء ذلك الاخر كما اذا تصور زيدا بعنوان هذا الكاتب ووضع اللفظ بازائه ثانيها ان يتصور مفهوما عاما قابل الصدق على كثيرين ويضع
اللفظ بازائه فيكون كل من الوضع والموضوع له عاما وهو ايضا مما لا كلام في تحققه كما هو الحال في معظم الالفاظ وما ناقشه بعض الافاضل بجعل هذه
الصورة من قبيل الوضع الخاص نظرا الى انه لا عموم في الوضع لتعلقه انه بمفهوم واحد ليست محلها بعد كون المقصود من عموم الوضع كما نصوا عليه ونبه عليه
ذلك الفاضل عموم المعنى الملحوظ في حال الوضع لا نفس الوضع فلا مشاحة في الاصطلاح ومع الغض عن ذلك فعموم الموضوع له وشموله لافراده يقتضي
بعموم الوضع ايضا لسريانه الى جميع المصاديق المندرجة في ذلك الامر العام فيصح اطلاق ذلك اللفظ عليها على سبيل الحقيقة من حيث انطباقها على تلك
الطبيعة المتحدة معها وحيث ان العام الملحوظ في المقام هو العام المنطقي فلا يندرج فيه العام الاصولي لعدم صدقه على كل من جزئياته فعلى هذا قد يتوهم كون الوضع
فيه من قبيل القسم الاول وليس كذلك فان معنى العموم ايضا كلي منطقي بالنسبة الى موارده وان لم يكن كذلك بالنظر الى الجزئيات المندرجة فيه فان الحاصل في
كل رجل غير الحاصل في كل امرأة وهكذا والملحوظ في وضع كل للعموم هو المعنى الشامل للجميع وهكذا الكلام في نظائره فهي مندرجة في هذا القسم قطعا
نعم لا يندرج فيه نحو كل انسان لان الامر المتعلق هناك وضع مجموع اللفظين والوضع عام بالنسبة الى كل منهما ومن هذا القبيل الوضع المتعلق باسماء الاجناس

تقسيم الوضع باعتبار الموضوع له والمعنى المتصور حال الوضع

اولها

ثانيها

العموم

واعلم ايضا انه لا اختلاف في الاحتياج باعتبار التعين والحصول في الذهن فان ذلك ايضا امر كلي ملحوظ في وضعها على جهة الاجمال فتفريقها من الجهة المذكورة مع اختلاف الحضور
باختلاف الاذهان والاشخاص لا يقتضي تعلق الوضع بالخصوصيات على انه لو فرض اخذ كل من تلك الخصوصيات في وضعها فهو لا يقتضي تعدد المعنى اذ المفروض
ان الموضوع له نفس الصيغة الكلية وتلك الخصوصيات خارجة عن الموضوع له ومن ذلك بعض اوضاع النكرات والمشتقات وقد يشكل الحال في المشتقات نظرا الى ان
الملحوظ في اوضاعها هو المعنى العام الشامل لخصوص كل من المعاني الخاصة الشاملة لكل ما يندرج في الصيغة المفروضة دون خصوص كل واحد منها مع ان
الموضوع له هو تلك الخصوصيات فيكون من قبيل الوضع هناك عاما والموضوع له خصوص جزئياته ولذا اختار بعض الافاضل فيها ذلك وجعلها كالمبهمات وكون كل
من تلك المعاني الخاصة ايضا عاما شاملا لما تحتها من الافراد لا ينافي ذلك اذ لا يعتبر في القسم الثالث ان يكون الموضوع له خصوص الجزئيات الحقيقية ويمكن
دفعه بانه لما كان كل من تلك الالفاظ الخاصة متصورا اجمالا في ضمن الامر العام الملحوظ حين وضعه النوعي كان كل من معانيها متصورا على سبيل الاجمال ايضا — للواضع
لكن الوضع المتعلق بتلك الجزئيات انما تعلق بكل منها بالنظر الى معناه المختص به حسبما مر بيانا فالوضع النوعي في لفظ ضارب انما وضع في ضمن ذلك الوضع
لخصوص من قام به الضرب ولفظ عالم لخصوص من قام به العلم وهكذا فينحل الوضع المذكور الى اوضاع شتى متعلقة بالفاظ متعددة لمعان مختلفة فالوضع
المتعلق بكل لفظ من تلك الالفاظ انما هو لما يقابله من المعنى الملحوظ في وضع كل منها عام والموضوع له ايضا ذلك المعنى لا خصوص جزئياته فالملاحظ ما يعم خصوص
من تلك المعاني حين الوضع انما هي من جهة ملاحظة ما يعم خصوص كل واحد من تلك الالفاظ المتعينة بازاء كل منها حيث لم يلحظ لفظا مخصوصا لم يلحظ
هناك معنى خاصا واما اذا وجد كل لفظ منها بازاء ما يخصه من المعنى كان كل من الوضع والموضوع له بالنسبة اليه عاما بتلك الملاحظة التي هي الباعث في وضع
كل من تلك الالفاظ بحسب الحقيقة فان قلت ان شيئا من تلك المعاني الخاصة لم يلحظ حين الوضع بخصوصه وانما الملحوظ هو مفهوم من قام به مبدأ ما وهو
امر عام شامل للجميع فكيف يتصور القول بكون كل من المعاني الخاصة ملحوظة للواضع قلت ان كلا من تلك المعاني وان لم يكن ملحوظا بنفسه لكنه ملحوظ
بما انه وجه له وعنوان فان مفهوم من قام به مبدأ ما انما لوحظ بالنظر الى خصوص كل واحد من الالفاظ المختلفة في المبادي كضارب وقاعد ونائم ونحوها
انطبق على المفهوم المراد في كل واحد منها من غير ان يكون اعم منه فلا يكون المعنى الملحوظ في وضع كل من تلك الالفاظ لمعنا ما يعم ذلك المعنى وغيره وان لم
يكن كل من تلك المفاهيم الخاصة ملحوظا بخصوصه اذ لا يعتبر فيما يكون كل من الوضع والموضوع له فيه عاما ان يكون الموضوع له متصورا على سبيل التفصيل
بل لو جعل بعض وجوهه عنوانا لتصوره فوضع اللفظ بازائه كان جاريا كما نظيره فيما يكون كل من الوضع والموضوع له خاصا والحاصل ان مفهوم من قام
به المبدأ ليس مما تعلق الوضع به على اطلاقه ولا لجزئياته من حيث انطباقها على ذلك المفهوم كما هو الحال في اسماء الاشارة ونحوها بل جعل المفهوم المذكور
عنوانا لاحضار تلك المفاهيم المختلفة المندرجة تحته على حسب ملاحظة الالفاظ الموضوعة في ضمن الامر العام المفروض فوضع كل من تلك الالفاظ المختلفة
الملحوظة على سبيل الاجمال لكل من تلك المفاهيم المختلفة المندرجة تحت المفهوم المذكور بعد ملاحظة المادة الخاصة المعتبرة في كل لفظ من تلك الالفاظ
المخصوصة فملاحظة تلك المعاني على سبيل الاجمال انما هي لكون الالفاظ الموضوعة بازائها ملحوظة كذلك فتلك الملاحظة الاجمالية بمنزلة التفصيل في وضع — كذلك
كل لفظ منها لمعناه الخاص به كما اذا ذكر الفاظا مخصوصة ومعاني خاصة وقال وضعت كلا من الالفاظ المذكورة لكل من تلك المعاني المفروضة فانه وان — ظ
اخذ الالفاظ والمعاني في حال الوضع على نحو الاجمال الا انه بمنزلة التفصيل كما مرت الاشارة اليه فالفرق بين المشتقات واسماء الاشارة ونحوها ظاهر لا — منزل ص
شرح فيه فان اريد بكون الوضع فيها عاما والموضوع له خاصا جعلها من قبيل واحد من نوع اسماء الاشارة فهو واضح الفساد وان اريد به كون المفاهيم المختلفة ملحوظة
في الوضع النوعي المتعلق بها بلحاظ واحد فهو مما لا ريب فيه وان انحل ذلك في الحقيقة الى اوضاع عديدة وتعين بسببه الفاظ متعددة لمعان كلية
مختلفة فلنسبه ان يكون الاختلاف في ذلك لفظيا نظرا الى اختلاف الاعتبارين المذكورين وقد ظهر بما قررنا انه لو قلنا بكون الموضوع
في المقام هو ما تصوره الواضع من المفهوم الكلي اعني مفهوم ما كان على هيئة فاعل مثلا دون خصوصيات الالفاظ المندرجة تحت المفهوم المذكور والموضوع
له هو الجزئيات المندرجة تحت مفهوم من قام به مبدأ ما كان الوضع عاما والموضوع له خاصا من غير اشكال كما اذا قلنا بكون الموضوع له ايضا ذلك — هناك ص
المفهوم مطلقا كان كل من الوضع والموضوع له عاما قطعا وانما يجري الوجهان المذكوران ان قلنا بكون الموضوع خصوص جزئيات المفهوم المذكور بخصوص
جزئيات المفهوم الاخر لما عرفت من حصول الاعتبارين وان كان الاظهر ما هو عليه جماعة من المحققين من كون كل من الوضع والموضوع له في كل
من تلك الالفاظ المندرجة في ذلك العنوان عاما كما ظهر مما ذكرناه ثالثها ان يتصور معنى عاما ويضع اللفظ بازاء جزئياته فيكون الوضع عاما — ثالثها
والموضوع له خاصا سواء كان الموضوع له هناك جزئيا حقيقيا او اضافيا وما يظهر من كلام بعضهم من اختصاصه بالاول ليس على ما ينبغي كيف ولا يجري ذلك
في كثير مما جعلوه من هذا القسم كالحروف فانها وان وضعت عندهم لخصوص المعاني المتعينة بمتعلقاتها الا انها مع ذلك قد تكون مطلقة قابلة للصدق
على كثيرين كما في قولك كن على السطح وكن في البلد ونحوهما فان كلا من الاستعلاء والظرفية المتعينين بمتعلقيهما في المثالين قد استعمل فيهما لفظة على
وفي لكنهما مع ذلك صادقان على افراد كثيرة لا تحصى وبالجملة ان مفاد على وفي في المثالين المذكورين فاحتمل مرانا ملاحظة حال الكون الكلي بالنسبة
الى السطح والبلد وهو تابع في الكلية له وان كان ذلك جزئيا اضافيا بالنسبة الى مطلق الاستعلاء والظرفية وكذا الحال في اسماء الاشارة ان قلنا بوضعها
للاعم من الاشارة الحسية وغيرها فان الكليات انما يشار اليها بعد ذكرها وما قيل من ان الكلي المذكور من حيث انه مذكور بهذا الذكر جزئي صار في حكم الجزئي فاسد اذ
لفظ هذا فيه من تلك الحيثية مفهوم جزئي بتلك الملاحظة مع نوع فان تلك الحيثية انما هي الاشارة اليه واما المشار اليه فهو نفس الماهية من حيث هي الا
ترى انك لو قلت وضع لفظ الانسان للحيوان الناطق وذلك المعنى عام لم ترد بذلك الا الاشارة الى ذلك المفهوم من حيث هو ويحكم عليه بالعموم لا
الى خصوص تلك المفهوم من حيث تقييده بالحضور في ذهنك وذهن السامع وان كان ذلك الحضور مصححا للاشارة اليه كما هو الحال في المفهوم بنهاية

ذلك

على ذلك ملاحظة الاسم المعرف لو اقع بعد ذلك في المثال المذكور لا ينبغي المنع في كونه كليا مع انه اشارة الى المذكور اولا وهو عين ما اريد به اولا وان
قلنا بوضعها لخصوص الاشارة الحسية تعين وضعها للجزئيات الحقيقية فتكون الاستعمالات المذكورة مجازية واما الضمائر فلا ينبغي التامل في
الحاقها على المفاهيم العامة فيما اذا كان مرجعها كليا غاية الامر ان يراد بها الطبيعة المرسلة بملاحظة تقدمها في الذكر وذلك لا يقضي بصيرورتها
جزئيا حقيقيا كما عرفت في كلام بعضهم من الحكم بوضع الضمائر واسماء الاشارة لخصوص الجزئيات الحقيقية لكون التعيين فيها بامر حسي يفيد
الجزئية ليس على ما ينبغي كما عرفت الوجه فيه واما الموصولات فوضعها بناء على القول المذكور للاعم من الوجهين امر ظاهر لا سترة فيه فان غاية
ما تاخذ فيها الخصوصية هي التعينات الحاصلة بصلاتها ومن البين ان التعيين الحاصل به كثيرا ما يكون امرا كليا كما في قولك اكرم الذي اكرمك و
اعط من جاءك ونحو ذلك ومما يوضح الحال فيها ملاحظة الموصولات المأخوذة في الحدود فانها تبين بها لبيان المفاهيم الكلية فلا يراد هناك من الموصو
لا الا امرا كليا ومن الغريب ما يوجد في كلام بعض الافاضل وحكي التصريح به عن العضدي في رسالته الوضعية من كون الموضوع له في كل من المبهمات
الثلثة جزئيا حقيقيا واجاب عما ذكره بعضهم من كون الصلة في نفسها امرا كليا وضم الكلي الى الكلي لا يفيده تشخصا بان التشخص الحاصل في المقام
ليس بمجرد ضم الكلي الى تلك بل من جهة الاشارة به الى ان المخصوص كما في قولك الذي كان امس معنا قال وذلك نظير اضافة النكرة الى المعرفة الباعثة على تعريفها
كما في قولك غلام زيد فانه وان كان ذلك المفهوم كليا ايضا الا ان المقصود بالاضافة هو الاشارة الى غلام شخصي وفيه ان ما ذكره لو تم فانما يتم فيما فرضه
من المثال ونظايره لا في ساير المواضع حسبما اشرنا اليه والبناء على اختصاص وضع الموصولات بما ذكره وكون استعمالها فيما ذكرناه من المجاز مجاز فترتبية
ثم قد اعتبرت خصوصيته في المفاهيم التي وضعت بازائها الالفاظ المذكورة تكون تلك الخصوصية جزئيا حقيقيا بالنسبة الى كليها الملحوظ حال و
ضعها فان الحروف مثلا انما وضعت لخصوص المفاهيم الواقعة مرآة لملاحظة حال غيرها فتلك المفاهيم الخاصة وان كانت كلية في نفسها في كثير من الصور
لكن خصوصيته وقوعها مرآة لملاحظة الحال في غيرها جزئي حقيقي من جزئيات كونها مرآة لملاحظة الغير فلفظة على مثلا انما وضعت لخصوصيات الاستعلاء
الواقع مرآة لتعرف حال الغير وخرج مفهوم الاستعلاء الواقع مرآة لحال متعلقه وان كان كليا في نفسه لكن في كونه مرآة لملاحظة حال الكون في السطح
في قولك كن على السطح جزئي حقيقي من جزئيات الاعتبار المذكور والحاصل ان نفس المعنى الحرفي الماخوذ مرآة لحال الغير وان كانت في نفسها كلية
الا ان كونها مرآة لخصوص كل من متعلقاتها جزئي حقيقي بالنسبة الى ما اعتبر فيها حال وضعها من كونها مرآة لحال غيرها ويجري ذلك في جميع المبهمات و
في الافعال الا ترى ان الموصول انما وضع للشيء المتعين بصلته الخاصة جزئي حقيقي من جزئيات المتعين بالصلة وان كان نفس المفهوم المتعين بها كليا ايض
وانت خبير بان تلك الخصوصيات لا يجعل نفس ما وضع له تلك الالفاظ جزئيات حقيقية وانما يكون الاعتبار الماخوذ في كل منها جزئيا حقيقيا للمطلق حسبما
بيناه فان عنى القائل بوضعها للجزئيات الحقيقية افادة ذلك فلا كلام لكن لا يساعده العبارة وان اراد به كون نفس المفهوم الذي وضعت بازائه جزئيا
حقيقيا ففساده ظاهر مما قررناه هذا وقد اختلفوا في تحقق الوضع على الوجه المذكور على قولين فقد ذهب اليه جماعة من محققي المتاخرين وقالوا به في
اوضاع المبهمات الثلثة والحروف باجمعها والافعال الناقصة وكذا الافعال التامة بالقياس الى معانيها النسبية والضابط فيه ما كان المعنى مستعمل
في امر غير منحصر بمعنى مشترك لا يستعمل فيه على الاطلاق فان الملحوظ عندهم حين وضع تلك الالفاظ عندهم هو ذلك الامر الجامع المشترك بين تلك
الاستعمالات والموضوع له خصوص تلك الجزئيات وقد جعل ذلك الامر العام مرآة لملاحظتها حتى يصح وضع اللفظ بازائها وهذا القول هو المعزى
الى اكثر المتاخرين بل ظاهر اطباقهم عليه من زمن السيد الشريف الى يومنا هذا والمحكي عن قدماء اهل العربية والاصول القول بكون الوضع والموضوع
له في جميع ذلك عاما فيكون الحال في المذكورات من قبيل القسم الثاني عندهم وهذا هو الذي اختاره التفتازاني لكنه ذكر ان المعارف ما عدا العلم
انما وضعت ليستعمل في معين وظاهر كلامه ان الواضع اشترط في وضعها لمفهومها الكلي ان لا يستعمل الا في جزئياته وفي الحواشي الشريفية ان جماعة
توهموا وضعها للمفهوم كلي شامل للجزئيات والغرض من وضعها له ان يستعملها في افرادها المعينة دونه والظ ان هذا الاعتبار انما وقع في كلام جماعة
من المتاخرين تفصيا من المنافات بين وضعها للمفهومات الكلية وعدم صحة استعمالها الا في الجزئيات والا فالقدماء لم ينبهوا على ذلك فيما عثرنا عليه
من كلامهم حجة القول الاول وجوه احدها انه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للمعاني الكلية لصح استعمالها فيها بلا ريب ضرورة قضاء الوضع بصحة الاستعمال
فانه اقوى السببين في جواز استعمال اللفظ لانه مدار الاستعمال في الحقيقة فعلى هذا ينبغي ان يصح استعمال هذا في مفهوم المفرد المذكر المشار اليه على
سبيل الاطلاق واستعمال انا في مفهوم المتكلم على الاطلاق واستعمال الذي في مطلق الشيء المتعين بصلته والتالي باطل ضرورة عدم جواز الاستعمالات
المذكورة بحسب اللغة والعرف فانه لا يفهم من تلك الالفاظ الا بيان المعاني الجزئية دون المفاهيم الكلية والفرق بينها وبين الالفاظ الدالة على تلك الكليات
واضح بعد ملاحظة العرف والرد عليه بقلب الدليل بانها لو كانت موضوعة بازاء الجزئيات لجاز استعمالها في الكليات على سبيل المجاز لوجود العلاقة
المصححة للاستعمال فكما ان وضعها للمفاهيم الكلية قاض بجواز استعمالها فيها كذا وضعها للجزئيات قاض بجواز استعمالها في المفاهيم غاية الامر ان
يكون المصحح للاستعمال في تلك الكليات بناء على الاول هو الوضع الحقيقي وعلى الثاني هو الوضع المجازي مع انه لا يجوز استعمالها فيها ولو على سبيل
المجاز فما يجاب به بناء على الثاني يجاب به على الاول ايض والجواب عنه ظاهر بعد ملاحظة ما سنقرره انشاء الله تعالى من بيان الحال في المجاز فان مجرد وجود نوع العلاقة
المعهودة غير كاف عندنا في صحة التجوز ولذا المناط فيه العلاقة المعتبرة في العرف بحيث لا يكون الاستعمال معها مستهجنا عرفا وعلى هذا يدور جواز استعمال المجاز
مدار عدم الاستقباح في العرف بخلاف الحال في الحقيقة لدوران جواز الاستعمال هناك مدار الوضع فالفرق بين الصورتين واضح اذا على ظاهر كلام القوم من الاكتفا
في صحة التجوز بوجود نوع العلاقة المنقولة ثبات وجود واحد من تلك العلائق من المقتضيات لصحة الاستعمال وقد يجامع حصول المقتضي وجود المانع فلا يعمل عمله

وتعينه بصلته

فالترخيص العام الحاصل من الواضع في استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع حصول واحد من تلك العلائق لا يقتضي جواز الاستعمال مع تحقق المنع منه في خصوص
بعض المقامات لقيام الدليل عليه كما في المقام لوضوح تقديم الخاص على العام والحاصل ان الترخيص المذكور كسائر القواعد المقررة انما يوخذ بها في الجزئيات
مع عدم ظهور خلافها في خصوص المقام وهذا بخلاف الوضع لكونه علة تامة لجواز الاستعمال في الجملة ولا يعقل هناك المنع من الاستعمال بالمرة مع تحقق
الوضع له واورد عليه بانا قد نرى المنع من الاستعمال مع تحقق الوضع كما في الرحمن والافعال المنسلخة عن الزمان والجواب عنه ظاهر اما لفظ الرحمن فبعد لفظ م
تسليم صدق مفهومه الحقيقي على غيره تعالى بانه لا مانع بحسب اللغة وانما المانع هناك شرعي فلا ربط له في المقام واما عن الافعال المنسلخة عن الزمان فان سلم من الاستعمال
افلا وضعها للزمان فلنقلها بحسب العرف فالمنع من استعمالها في الزمان انما طرئها في العرف بعد حصول النقل ولا مانع من استعمالها فيه بملاحظة وضع من ذلك
اللغة والتزام مثله في المقام غير متجه لظهور المنع من استعمالها في ذلك بحسب اللغة ايضا ومع الغض فلا داعي الى التزام النقل في المقام من غير باعث عليه فانه
بعد ثبوت كون الموضوع له لتلك الالفاظ عرفا هو الجزئيات يثبت بضميمة اصالة عدم النقل كونها كذلك بحسب اللغة ايضا على ان المقصد تحقق الوضع
العام مع كون الموضوع له هو خصوص الجزئيات ووجود ذلك في الاوضاع العرفية كاف في ثبوت المرام فتأمل اقول ويمكن الجواب عن الحجة المذكورة بان المعاني
الكلية الماخوذة في وضع الالفاظ المفروضة انما اخذت على وجه لا يمكن ارادتها من اللفظ الا حال وجودها في ضمن الجزئيات من غير ان يكون خصوص
شيء من تلك الجزئيات مما وضع اللفظ له بيان ذلك انا قد اشرنا الى ان المعاني المرادة من الالفاظ قد تكون امورا واقعية مع قطع النظر عن ارادتها من اللفظ
فانما يراد من اللفظ احضارها ببال السامع وقد لا تكون كذلك بان تكون ارادة تلك المعاني من الالفاظ موجبا لايجادها في الخارج فالمعاني التي وضعت تلك
الالفاظ بازائها انما تتحقق في الخارج بارادتها من اللفظ سواء كانت معان تركيبية كما في الانشائات او افرادية كما في اسماء الاشارة فانها انما وضعت للمشار
اليه من حيث تعلق الاشارة ولا انما يحصل معنى الاشارة في الخارج باستعمال لفظة هذا في معناه فلولا استعمال لفظ الاشارة والمشار اليه فيما وضع له
فانه لا يتحقق به الاشارة ولا يكون الشيء مشارا اليه من حيث تعلق به تلك بل انما يحصل به احضار ذلك المفهوم بالبال وتصويره في ذهن السامع
لا غير فنظير لفظة هذا في ذلك لفظ اشير اذا اريد بها انشاء الاشارة وان كان الفرق بينهما واضحا من جهات اخرى ولذا قد ينزل هذا منزلة اشير
في الاستعمال ويجري عليه بعض احكامه كما نشير اليه في محله فح نقول ان ارادة معنى المشار اليه على الوجه المذكور من لفظ هذا او نظائرها غير ممكن
الحصول الا في ضمن متعلق خاص لوضوح عدم امكان تعلق الاشارة الا بمتعلق مخصوص وعدم تحققها في الخارج الا في ضمن فرد خاص من الاشارة
جزئي حقيقي من جزئياتها ضرورة عدم امكان حصول الكليات الا في ضمن الافراد فلا يمكن استعمال تلك الالفاظ الا في معاني خاصة واشارات مخصوصة
وان لم تكن تلك الخصوصيات مرادة من نفس اللفظ بل هي لازمة لما هو المراد منها لوضوح عدم حصول مطلق الاشارة في الخارج الا في ضمن اشارة خاصة وعدم
تعلقها الا بمتعلق مخصوص وبذلك يظهر الوجه في بناء تلك الالفاظ واعراب لفظ الاشارة والمشار اليه فان الماخوذ فيهما مفهوم الاشارة وهو معنى
تام اسمي بخلاف ما وضع له هذه الاسماء لاعتبار نفس الاشارة التي هي معنى ناقص حرفي فقد حصل التزوم ان الملاحظة الذات التي اشير اليها وهو مفتقر الى
متعلقها افتقارا ذاتيا كغيره من المعاني الحرفية اذا تقرر ذلك ظهر اندفاع ما ذكر في الاحتجاج من انها لو كانت موضوعة للمفهوم العام لزم جواز استعمال
هذا في مطلق المشار اليه المفرد المذكر على ما هو الحال في لفظ المشار اليه لما عرفت من وضوح الفرق بين الامرين وعدم امكان ارادة المشار اليه على الوجه
الماخوذ في معنى هذا الا في ضمن خصوص الافراد وهذا هو السر في عدم اطلاقه الا على الخصوصيات وعدم جواز استعماله الا في الامر العام على اطلاقه وعمومه
فلا دلالة في ذلك على وضعه لخصوص تلك الجزئيات وعدم وضعه للقدر الجامع بينها كما زعموه بل لا يبعد الصلاة الى القول بكونه موضوعا للقدر الجامع بين تلك الخصوصيات
ويشير اليه انه لا ابهام في لفظ هذا في العرف الا معنى واحد يختلف متعلقه بحسب الموارد ولا يكون ارادته الا في ضمن جزئي معين بحسب الواقع فلا يكون اطلاقها
على الجزئيات بارادة الخصوصية من نفس اللفظ بل لحصول الموضوع له في ضمنها وتوقف ارادته على ذلك فالموضوع له للفظة هذا هو المشار اليه المفرد المذكر
من حيث تعلق الاشارة به بجعل الاشارة مرآة لملاحظته وهو مفهوم كلي في نفسه الا انه لا يمكن ارادته الا في ضمن الجزئي ضرورة كون الاشارة الواقعة من
جزئيات مطلق الاشارة واقتضاء الاشارة في نفسها تعيين المشار اليه لكون ذلك من اللوازم الظاهرة لحصولها ضرورة استحالة الاشارة الى المبهم من حيث
انه مبهم فتعين المشار اليه وخصوصيته الاشارة انما يعتبر في مستعملات تلك الاسماء من الجهة المذكورة لا لوضعها لخصوص تلك الجزئيات ويجري
نظير ما قلنا في ... ما جعلوه من هذا القبيل اما الضمائر فلانها انما وضعت للتعبير عن المتكلم او المخاطب او الغائب المذكور وما بحكمه لا بان تكون تلك
المفاهيم ماخوذة في وضعها على سبيل الاستقلال حتى يكون الموضوع له للفظة انا مثلا هو المفهوم من لفظ المتكلم ليصح اطلاقه كلفظ المتكلم بل باخذ تلك
المفاهيم من حيث حصولها مصداقا في وضع اللفظ للذوات التي يجري عليه المفاهيم المذكورة وحيثية معتبرة فيها فتلك الذوات بملاحظة الجهات
المفروضة قد وضعت لها الالفاظ المذكورة فالمراد بكون انا موضوعا انه موضوع للذات بجعل صدور الكلام حيثية معتبرة في وضع اللفظ وكذا الحال للمتكلم
في لفظة انت وهو وغيرهما فلفظة انا لمن صدر عنه الكلام المتكلم ولفظة انت لمن القي اليه الكلام ولفظة هو لمن سبق ذكره صريحا او ضمنا بجعل حصول فالموضوع له
تلك الصفات مرآة لملاحظة تلك الذات وتلك المعاني وان كانت امورا كلية في نفسها صادقة على ... الا ان استعمال اللفظ فيها لا يمكن ان يتحقق
الا في ضمن جزئي من جزئياتها واما الموصول فلانه موضوع للشيء المتعين بصلته لا لمفهوم التعين الا مفهوم الشيء ليكون مفاده هو المفهوم المركب
من المفهومين بل المراد به الشيء المتحقق تعينه بصلته وهذا المعنى مما لا يمكن حصوله بدون ذكر الصلة فهو وان كان امرا كليا صادقا على كثيرين الا انه
لا يمكن استعمال اللفظ فيه بدون ذكر الصلة التي يتحقق بها التعين المذكور ويتم بحصولها ذلك المفهوم فذكر الصلة مما يتوقف عليه حصول المفهوم
المذكور ويفتقر اليه افتقارا ذاتيا حيث ان القيد بها ملحوظ في وضع تلك الالفاظ وان كان القيد خارجا فلا يعقل ارادة ذلك المفهوم بدون

وجود الصلة

وجود الصلة ولاجل ذلك الحقها بالبناء فلا يمكن استعمال تلك الالفاظ في معانيها الا مع ذكر صلاتها وان امكن تصور تلك المعنى ووضع اللفظ بازائه
من دون ضم صلة خاصة او خصوصيتها الصلة على جهة الاجمال لكن يتوقف على ملاحظة تقييده بالصلة ولو على وجه كلي حسب ما اشرنا اليه فما اورد
عليه من لزوم جواز استعمال الذي في مطلق الشيء المتعين بصلته مبني على الخلط بين الاعتبارين مضافا الى ان المفهوم من الذي في جميع استعمالاته هو
نفس الشيء وانما الاختلاف في الخصوصيات الماخوذة معه فالقول بكون الوضع في الموصول عاما والموضوع له خاصا كما ترى ولو مع الغض عما ذكرنا
فلا تغفل واما الحروف فلانها موضوعة للمعاني الرابطة المتقومة بمتعلقاتها الملحوظة مرآة لحال غيرها حسب ما نقل في محله وذلك المعنى الرابطي وان
اخذ في الوضع على وجه كلي الا انه لا يمكن ارادته من اللفظ الا بذكر ما يرتبط به فلا يمكن استعمال اللفظ في ذلك المعنى الكلي الا في ضمن الخصوصيات الحاصلة
من ضم ما جعل مرآة لملاحظته المفهوم المعنى الرابطي به فالحصول في ضمن الجزئي هنا ايضا من لوازم الاستعمال فيما وضعت له بالنظر الى الاعتبار الماخوذ في
وضعها له لا لتعلق الوضع بتلك الخصوصيات فعدم استعمالها في المعنى العام على اطلاقه انما هو لعدم امكان ارادته كذلك لا لاراده تعلق الوضع به كما زعموه لا العدد: ر
فكون المستعمل فيه انما هو الطبيعة المقرونة بشرط شيء لا ينافي وضعها للطبيعة لا بشرط اذ كان استعمالها فيها مستلزما لحصول الخصوصية واستعمالها في تلك
المفاهيم على جهة استقلالها في الملاحظة ليس استعمالا لها فيما وضعت له لما عرفت من عدم تعلق الوضع بها من تلك الجهة فلا وجه لالتزام القائل بعموم
الموضوع له بجواز استعمالها كذلك وكذا الحال في الافعال بالنسبة الى معانيها النسبية فانها في الحقيقة معاني حرفية لا يمكن حصولها الا بذكر متعلقها
حسبما ذكرنا في الحروف وانت بعد التامل فيما قررناه تعرف ضعف ما ذكر في هذه الحجة وسائر حجج الاثنية كما نشير اليه ان شاء الله وقد ظهر بما بيناه وهن
ما ذكره المحقق الشريف في شرح المفتاح عند بيان القول المذكور من ان الموضوع له عندهم هو الامر الكلي بشرط استعماله في جزئياته المعينة وقال
في حاشية له هناك ان لفظة انا مثلا موضوعة على هذا الراي لامر كلي هو المتكلم المفرد لكنه اشترط في وضعها ان لا يستعمل الا في جزئياته ثم حكم
بركاكة القول المذكور واستصوب القول الاخر اذ ليس في كلام الذاهبين الى القول المذكور اشارة الى ذلك عدا شذوذ من المتأخرين كالتفتازاني
في ظاهر كلامه كما اشرنا اليه وكانه الجاه اليه ما يترائى من توقف تصحيح الكلام القائل به على ذلك نظرا الى ما ذكر في هذه الحجة وغيرها كما يظهر من التفتازاني
في التزامه به وقد عرفت مما قررناه في بيان القول المذكور انه لا حاجة الى اعتبار الشرط المذكور اصلا ولا الى التزام التجوز في استعمالها المذكور ولذا كان ادعاه
جماعة من الاجلة ثم انه لا ريب ان القول المذكور على ما قررناه في كمال الوهن والركاكة وفي اعتبار الشرط المذكور في اوضاع تلك الالفاظ من السماجة
ما لا يخفى بل مرجع ذلك بمقتضى ما ذكروه من كون الاستعمال في الجزئيات بخصوصها لا من حيث انطباق الكلي عليها الى كون تلك الالفاظ بمقتضى الاشتراط
المذكور متعينة في الحقيقة بازاء تلك الجزئيات فيكون مرجعه على افتح الوجوه الى القول الاخر نعم لو قيل بان استعمالها في الجزئيات لا من حيث الخصوصية
بل من حيث انطباق الكليات التي وضعت بازائها عليها فيجعل ثمرة الاشتراط المذكور عدم جواز استعمالها في تلك الكليات الا في ضمن جزئياتها على الوجه الاخر
نظرا الى كون الوضع توقيفيا فلا يجوز التعدي فيه عما اعتبره الواضع امكن ان يوجه به القول المذكور الا ان فيه خروجا عن الطريقة المعروفة في الاوضاع لا ان
٢ فيه تفكيكا بين الوضع ولازمه كما ادعي في الاحتجاج المذكور ثانيها انها لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكانت الالفاظ المذكورة مجازات لا حقائق
لها نظرا الى عدم استعمالها في المعاني الكلية اصلا وهو مع ما فيه من البعد لا وجه للالتزام به من دون قيام دليل ظاهر عليه اذ لا داعي اليه لحمل الاستعمال
المعروف على المجاز والقول بوضع تلك الالفاظ المذكورة للمعنى لم تستعمل فيه اصلا كيف ومن المقرر كون الاصل في الاستعمال الحقيقة حتى يتبين المخرج
مضافا الى انه لو كان الحال فيها على ما ذكر لما احتاجوا في التمثيل للمجازات التي لا حقائق لها الى التمسك بالامثلة النادرة كلفظ الرحمن والافعال المنسلخة
عن الزمان مع ما فيها من المناقشة وكان التمثيل بالالفاظ المذكورة هو المتعين في المقام ففي العدول عن ذكرها الى التمثيل بتلك الامثلة الخفية دلالة ظاهرة على
فساد القول المذكور والجواب عنه ظاهر مما بيناه اذ لا داعي الى التزام التجوز في تلك الالفاظ بالنظر الى اطلاقها على تلك المعاني الخاصة اذ ليس ذلك الا من
قبيل اطلاق الكلي على الفرد ومن البين انه انما يكون على وجه الحقيقة اذا لم يوخذ في المفهوم والمراد من اللفظ ما زاد على معناه الموضوع له كما هو الحال
في المقام اذ ليس المراد من لفظ هذا مثلا في سائر الموارد الا امرا واحدا وان انطبق ذلك على امور مختلفة وقد عرفت ان اطلاقها على خصوص الافراد
من اللوازم الظاهرة لاستعمالها في معناه الموضوع له حيث انه لا يمكن ارادتها من اللفظ الا في ضمن الفرد فليست تلك الخصوصيات مرادة من اللفظ
منضمة الى معناها الموضوع له في الاستعمال بل انما يكون ارادة تلك الخصوصيات باستعمال تلك الالفاظ فيما وضعت له فما عزاه المحقق الشريف وافي ره
الى القائلين بعموم الموضوع له لتلك الالفاظ من التزام التجوز في استعمالاتها الشائعة مبني على توهم لزوم ذلك للقول المذكور على مقتضاه عليه وقد
عرفت انه توهم فاسد لا وجه لالتزامهم به فكيف ولو قالوا بذلك لكانت المجازات التي لا حقيقة لها امرا شائعا عندهم لا وجه لاختلافهم فيها ولا
لتمسكهم لها بتلك الامثلة النادرة حسبما ذكر ففي ذلك دلالة ظاهرة على كون الاستعمالات الشائعة واقعة عندهم على وجه الحقيقة مع ذهابهم الى كون
٣ الموضوع له هناك هو المفاهيم المطلقة دون كل من تلك الامور الخاصة ثالثها ان المتبادر من تلك الالفاظ عند الاطلاق انما هو المعاني الخاصة
دون المفاهيم الكلية وهو دليل على كونها موضوعة لذلك دون ما ذكر من المعاني المطلقة نظرا الى قيام امارة الحقيقة بالنسبة الى الاولى وامارة المجاز
الى الثانية والجواب عنه ظاهر مما مر لمنع استناد التبادر المذكور الى نفس اللفظ اذ مع عدم انفكاك ارادة المعاني المذكورة من تلك الالفاظ عن ذلك و
الدلالة على ارادة تلك الجزئيات بمجرد الدلالة عليها من غير توقف على امر اخر غيرها لا يبقى ظهور في استناد التبادر المدعى الى نفس اللفظ لينهض
٤ دليلا على الوضع ومما ذكرنا يظهر الحال فيما ذكر من عدم تبادر المعاني المطلقة رابعها انها لو كانت موضوعة للمعاني الكلية لكانت تلك المعاني
هي المفهومة منها اولا عند الاطلاق وكانت المعاني الجزئية مفهومة بواسطة الانتقال الى تلك المعاني بعد قيام القرينة الصارفة عن ارادتها

كما هو الشان في المجاز وليس الحال كذلك قطعا اذ المفهوم من لفظ هذا مثلا هو الشخص المشار اليه من غير حضور لمفهوم المشار اليه اصلا وجوابه معلوم
بعد ما نقول بعدم التجوز في شيء من تلك الاستعمالات وان ارادة تلك الخصوصيات غير ممكنة الانفكاك عن ارادة الموضوع له حتى يتوقف فهمها على وجود
القرينة فهي انما تكون مفهومة بارادة الموضوع له لما ندعي عدم حصول واسطة في فهم الخصوصية من اللفظ بالمرة ممنوع عدم بل انما هو من جهة استحالة
انفكاك ارادتها عن ارادة الموضوع له نعم كانت الملازمة هنا بينة واضحة جدا يترائى في بادي النظر فهمها من اللفظ ابتداء وليس كذلك عند التامل وما ذكر
من عدم حضور مفهوم المشار اليه بالبال ان اريد به عدم فهم ذلك المفهوم ملحوظا بالاستقلال كما هو الحال في لفظ المشار اليه فمسلم ولا قائل
بوضع لفظ هذا لذلك اصلا وان اريد به عدم فهم شيء اشير اليه وجعلت الاشارة مرآة لملاحظته فهو بين الفساد كيف وليس المفهوم من لفظ هذا
ه في العرف الا ذلك خامسها انه لو كان كما ذكروه لزم اتحاد معاني الحروف والاسماء لكون كل من والى وعلى موضوعا على هذا التقدير لمطلق الابتداء
والانتهاء والاستعلاء التي هي من المعاني الاسمية المستقلة بالمفهومية ولذا وضع بازائها لفظ الابتداء والانتهاء والاستعلاء التي هي من الاسماء وهو
واضح الفساد ضرورة اختلاف معاني الاسماء والحروف بحسب المفهوم حيث ان الاولى مستقلة بالمفهومية ويصح الحكم عليها وبها بخلاف الثانية لعدم استقلالها
بالمفهومية وعدم صحة الحكم عليها وبها اصلا ويجري ذلك في الافعال ايضا بالنسبة الى معانيها النسبية فانها ايضا معان حرفية ومع البناء على الوجه
المذكور تكون معاني اسمية مستقلة بالمفهومية والجواب عنه ان الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية ليس من جهة عموم الموضوع له في الاسماء وعدمه في
الحروف حتى يتميز المعاني الحرفية من المعاني الاسمية على القول بوضع الحروف لخصوص الجزئيات دون القول بوضعها للمفاهيم المطلقة كيف ومن البين ان
جزئيات تلك المفاهيم ايضا امور مستقلة بالمفهومية على نحو مفهومها الكلي فكما ان مطلق الابتداء مفهوم مستقل كذلك الابتداء الخاص وان انضمت
معه خصوصيته الى ملاحظة متعلقه فان ذلك لا يخرجه من الاستقلال وصحة الحكم عليه وبه بل الفرق بين الامرين في كيفية الملاحظة حيث ان الملحوظ
في المعاني الاسمية هو ذات المفهوم بنفسه والملحوظ في المعاني الحرفية كونه من لوازم الملاحظة غيرها ومن البين ان ما جعل الة لملاحظة الغير لا يكون ملحوظا
لذاته بل الملحوظ بالذات هنا هو ذلك الغير فهذه الملاحظة لا يمكن حصولها الا بملاحظة الغير ولذا قالوا انها غير مستقلة بالمفهومية وانه لا يمكن الحكم
عليها وبها لتوقف ذلك على ملاحظة المفهوم بذاته فحصول المعاني الحرفية في الذهن متقوم بغيرها كما ان وجود الاعراض في الخارج متقوم بموضوعاتها
بخلاف المعاني الاسمية فانها امور متحصلة في الاذهان بانفسها وان كان نفس المفهوم في المقامين امرا واحدا فكما يمكن اعتبار جزئيات الابتداء مثلا
مرآة لملاحظة الغير فيؤتى بوضع لفظة من لكل منها كذا يمكن اعتبار مطلق الابتداء مرآة لحال الغير فيؤتى بوضع من بازائه فيكون مفهوم الابتداء ملحوظا
بذاته من المعاني الاسمية وملحوظا باعتبار كونه الة ومرآة لحال الغير من المعاني الحرفية مع كون ذلك المفهوم امرا كليا في الصورتين والحاصل انه لا اختلاف
بين المعنى الاسمي والحرفي بحسب الذات وانما الاختلاف بينهما بحسب الملاحظة والاعتبار فيكون المعنى باحد الاعتبارين تاما اسميا وبالاعتبار الاخر ناقصا حرفيا
[illegible] ويتفرع على ذلك امكان ارادة نفس المفهوم على الاطلاق في الاسماء من غير ضمها الى الخصوصية بخلاف المعنى الحرفي اذ لا يمكن ارادته من اللفظ الا بضمه الى الغير
ضرورة كونه غير مستقل بالمفهومية في تلك الملاحظة فلا يمكن ارادته من اللفظ الا مع الخصوصية حسبما بينا وذلك لا يقضي بوضعها لكل من تلك الخصوصيات
فان قلت ان الابتداء الماخوذ مرآة لحال الغير لا يكون الا جزئيا من جزئيات الابتداء متقوما في الملاحظة بخصوص متعلقه فلا يعقل ان يوضع لمطلق الابتداء
مرآة لحال الغير حتى يكون مفاد لفظة من هو الابتداء على الاطلاق قلت توقف تحقق الحيثية الماخوذة في الوضع على تحقق المفهوم المذكور في ضمن جزئي
من جزئياته وكون ما اطلق عليه اللفظ دائما خصوص الجزئيات لا يستلزم ان تكون تلك الخصوصيات ماخوذة في الوضع اذ لا مانع من تعلق الوضع بنفس
المفهوم وتكون تلك الخصوصيات من لوازم الحيثية المعتبرة في المعنى الموضوع له فلا يمكن استعمال اللفظ فيه الا في ضمن جزئي من تلك الجزئيات حسبما
اشرنا اليه فاعتبار الابتداء مرآة لحال الغير انما يكون في ضمن الخصوصية المنضمة اليه والمعنى الملحوظ في الوضع هو القدر الجامع بينها اعني مفهوم الابتداء
من حيث كونه مرآة لحال الغير فذلك المفهوم من تلك الحيثية لا يمكن حصوله ولا ارادته الا في ضمن الجزئيات من غير ان تكون تلك الجزئيات ملحوظة حين
الوضع ولو على سبيل الاجمال حسبما ذكروه فليس المقصود من كون مطلق الابتداء موضوعا له للفظة من ان يكون ذلك المفهوم بملاحظة حال اطلاقه كما
هو الحال في حال تصوره موضوعا له لذلك اللفظ بل المقصود كون ذلك المفهوم لا خصوص جزئياته موضوعا له لذلك وان اعتبر هناك حيثية في الوضع لا يمكن
تحققها الا في ضمن الجزئيات فالموضوع له في ضمن تلك الجزئيات هو القدر الجامع بينها اعني مفهوم الابتداء من حيث كونه مرآة لملاحظة الغير وتلك الخصوصيات
من لوازم تلك الحيثية المعتبرة في الوضع فذلك المعنى الملحوظ حال الوضع ليس موضوعا له للفظة من تلك الملاحظة ضرورة انه ليس في تلك الملاحظة مرآة
لحال الغير وانما هي احضار له بالاخرى وهي حال وقوعه مرآة لحال الغير وعنوان لملاحظته كان كيف والمعنى الحرفي غير مستقل في الملاحظة وتعلق
الوضع بالمعنى يستلزم استقلاله في اللحاظ فلا يعقل تعلق الوضع بالمعنى الحرفي من حيث انه معنى حرفي بل ذات المفهوم من حيث انه معنى اسمي يجعل عنوانا لكونه معنى
حرفيا ويوضع اللفظ بازائه ملحوظا في تلك الملاحظة نظير ملاحظة المعنى المطلق في الحكم عليه بانه لا يحكم عليه كما هو الحال ايضا في الحكم على المعنى الحرفي بانه
ع لا يحكم عليه ولا به فلا تغفل ويجري ما قلناه بعينه في المعاني النسبية الملحوظة في وضع الافعال لانها ايضا معان حرفية والحال فيها على نحو سواء سادسها
انهم صرحوا بان الحروف والضماير واسماء الاشارة وغيرها من الالفاظ التي وقع النزاع فيها معان حقيقية ومعان مجازية ويرجحون حملها على معانيها الحقيقية
مع الدوران بينها وبين غيرها حال الاطلاق وهو لا يتم الا على القول بوضعها للمعاني الجزئية اذ لو قيل بوضعها للمفاهيم الكلية لزم ان يكون جميع تلك
الاستعمالات مجازية فلا وجه للتفصيل ولا للترجيح ارادة المعاني الحقيقية على غيرها لوضوح اشتراك الجميع في المجازية بحسب الاستعمال وجوابه ظاهر مما ذكرنا فلا
حاجة الى اعادته ويمكن الاحتجاج للقول بوضعها للمفاهيم الكلية بوجوه احدها نص اهل اللغة بان هذا للمشار اليه وانا للمتكلم وانت للمخاطب ومن للابتداء والى

للانتهاء

للانتهاء وعلى الاستعمال الى غير ذلك وثالثها ان لمفاهيم امور كلية ثانيها ان ظاهر كلماتهم في تقسيم الالفاظ انحصار متعدد المعنى في المشترك والمنقول
والمرتجل والحقيقة والمجاز ولو كان الوضع في تلك الالفاظ لخصوص الجزئيات لكانت من متعدد المعنى قطعا مع عدم اندراجها في شيء من المذكورات فيكون قسما
خامسا وهو خلاف ما يقتضيه كلام القوم ثالثها انها لو كانت موضوعة بازاء الجزئيات لزم استحضار ما لا يتناهى حال تعلق الوضع بها ضرورة توقف
الوضع على تصور المعنى وهو واضح البطلان واجيب عن الاول بحمل كلامهم على ارادة المصداق دون المفهوم كيف ومقصودهم من بيان معاني تلك الالفاظ
هو معرفة المراد منها في الاستعمالات ومن البين ان المراد منها في الاستعمالات هو ذلك دون نفس المفهوم للاتفاق على عدم جواز الاستعمال فيه وعن
الثاني بان تقسيم الالفاظ الى الاقسام المعروفة لما كان من القدماء وهم لما لم يثبتوا هذا النوع من الوضع لم يذكروه من الاقسام والمتاخرون مع اثباتهم لذلك
لم يغيروا الحال في التقسيم عما جرى عليه القوم بل جروا في ذلك على منوالهم واشاروا الى ما اختاروه في المسألة في مقام اخر وعن الثالث بما هو ظاهر من الفرق
بين الحضور الاجمالي والتفصيلي والقدر اللازم في الوضع هو الاول والمستحيل بالنسبة الى البشر انما هو الثاني قلت وانت بعد التأمل في جميع ما ذكرناه تعرف
تصحيح الوضع في المقام على كل من الوجهين المذكورين وانه لا دليل هناك يفيد تعين احدى الصورتين وان كان الاظهر هو ما حكي عن القدماء على الوجه
الذي قررناه لما عرفت من تطبيق الاستعمالات عليه فلا حاجة الى التزام التغاير بين المعنى المتصور حال الوضع والموضوع له فانه تكلف مستغنى عنه مخالف
لما هو الغالب في الاوضاع بل وكانه الاوفق عند التأمل بظاهر الاستعمالات ولولا ان عدة من الوجوه المذكورة قد الجأت المتاخرين الى اختيار الوجه المذكور لما عدلوا
عما يقتضيه ظاهر الوضع ويعاضده ظاهر كلام الجمهور ويؤيده ايضا ظاهر ما حكي عن اهل اللغة وحمل كلامهم على الوجه المتقدم وان كان ممكنا الا انه لا داعي
اليه مع خروجه عن الظاهر وما ذكر من قيام الشاهد عليه مدفوع بما عرفت من تصحيح الاستعمالات على كل من الوجهين المذكورين وعليك بالتأمل فيما فصلناه فاني لم
ار احدا حام حول ما قررناه فان وجدته حقيقا بالقبول فهو من الله ولا حول ولا قوة الا بالله السادسة ذهب جماعة من علماء العربية الى اختصاص الوضع
بالمفردات وان المركبات لا وضع فيها من حيث التركيب لحصول المقصود من الانتقال الى المعنى التركيبي بوضع المفردات فلا حاجة في استفادة ذلك منها الى وضع
اخر ويدفعه ان مجرد وضع المفردات غير كاف فيما يراد من المركبات فان الجملة الخبرية مثلا اذا اريد بها الاخبار عما تضمنته كانت حقيقة دون ما اذا اريد بها غير ذلك
فتكون موضوعة لافادته وهو امر زائد على ما يعطيه اوضاع المفردات فانه حاصل فيها مع عدم ارادة الاخبار ايضا فانها اذا اريد بها افادة المدح او بيان التحزن
والتحسر او التذلل والتخشع او الضعف والوهن ونحو ذلك كان مفاد المفردات في الجميع على حاله من غير تفاوت الا بالنسبة الى المعنى التركيبي فلولا القول بثبوت
الوضع للهيئات التركيبية لما صح القول بكونها حقيقة في الاخبار منحصرا فيه عند الاطلاق مجازا في غيره وفيه ان دلالة المفردات بعد ضم بعضها الى البعض
كافية في افادة الاخبار اذ هو مدلول تلك الالفاظ مع قطع النظر عن جميع الامور الخارجية واما كون الملحوظ سائر الفوائد المترتبة على الكلام فلا بد من قيام
شاهد عليه اذ لا يفي المفردات بالدلالة عليه وارادتها بعد قيام القرينة على ملاحظتها فاستعمال المفردات مجاز قطعا وكذا المركب وان لم يكن مجرد تلك العبارة
كافيا في فهمها من دون ملاحظة القرينة فانصراف اطلاق الجملة الخبرية الى خصوص الاخبار بمضمونها لا يستلزم كونها موضوعة بازائه لما عرفت من ان السبب في
انصرافها اليه هو ملاحظة وضعها الافرادي مع الخلو عن القرائن الدالة على خلافه وكذا افتقار ارادة سائر المقاصد الى ضم القرائن المفهمة لارادتها لا يقتضي
كونها مجازا عند ارادتها والحاصل ان اسناد الفعل الى فاعله او حمل المحمول على موضوعه دال على ثبوت تلك النسبة لثانيهما وبعد ضم احدهما الى الاخر
يحصل ذلك فلو جرد الكلام عن سائر القرائن افاد كون المقصود هو الاخبار عن ذلك الشيء من دون حاجة الى وضع اخر متعلق بالهيئة التركيبية ولو انضم اليه
ما يفيد ارادة سائر المقاصد نظرا للدلالة عليه بتلك الضميمة من دون لزوم مجاز اصلا هذا اذا كان المقصود اسناد تلك المحمولات الى موضوعاتها على سبيل
الحقيقة واما اذا لم يكن اسنادها الى موضوعاتها مقصودا في ذلك المقام بل كان المقصود بيان ما يلزم ذلك من الخضوع ونحوه كما في قولك انا عبدك وانا
مملوكك فلا ريب ان في الخروج عن مقتضى الوضع اذ ليس المقصود في المقام بيان ما يعطيه معاني المفردات بحسب وضعها فحينئذ يمكن التزام التجوز في المفردات
كان يراد بعبدك او مملوكك مثلا الاذعان او في المركب بان يراد من الحكم بثبوت النسبة المذكورة لازمها وعلى كل حال فالتجوز لازم حاصل هناك فظهر
مما ذكرنا ان الجمل المذكورة تندرج في الحقيقة تارة وفي المجاز اخرى فان قلت ان استعمال الجمل الخبرية في الدعاء او بمعنى الامر مجاز قطعا ولولا وضعها للاخبار
لما صح ذلك قلت لو سلم ان المجاز هناك في المفرد اعني الفعل المستعمل في المعنى المذكور فمثل الخبر بارادة ذلك عن مقتضى وضعه فان قلت ان الاسناد الحاصل
في الجمل الخبرية المشتملة على الفعل مما يدل عليه صريح العبارة مع ان اوضاع المفردات مما لا يدل عليه فليس ذلك الا من جهة التركيب قلت ليس ذلك الا من
جهة وضع المركب وانما هو من جهة الطوارئ الواردة على الكلمة فانها انما يكون بحسب الاوضاع النوعية المتعلقة بذلك المقررة في النحو فالظاهر ان الاعاريب الواردة
على تلك الكلمات هي الموضوعة بازاء النسب والروابط بين الموضوع والمحمول وكذا سائر الارتباطات الحاصلة بين الكلمات انما يستفاد من الاعاريب
الواردة عليها او بما ينضم الى ذلك من ملاحظة التقديم والتاخير ونحوهما المأخوذة في تلك الكلمات فان اريد بوضع المركبات ما ذكرناه فلا كلام اذ ثبوت
الاوضاع المذكورة مما لا ينبغي التأمل فيه ولم يخالف احد في الحكم فيه وان اريد به غير ذلك فهو مما لا شاهد عليه فان قلت قد نص علماء البيان على
ثبوت المجاز في المركبات وقد جعلوه قسيما للمجاز في المفردات ولا يتم ذلك الا مع ثبوت الوضع في المركبات لكون المجاز فرع الوضع وقد اعتذر بعضهم
عن عدم تعرضهم للحقيقة في المركبات بكون التعرض للحقائق غير مقصود بالذات في فن البيان وذلك ايضا نص في ثبوت الوضع في المركبات قلت لا منافاة
بين نفي الوضع من الهيئات التركيبية وراء وضع المفردات والقول بثبوت الحقائق والمجازات التركيبية فان المعاني التركيبية مستندة الى الاوضاع
قطعا الا انه لا حاجة فيها الى اعتبار وضع زائد على اوضاع المفردات وما يتعلق بها من الخصوصيات فانها اذا استعملت فيما اقتضته اوضاع المفردات مع مراعاة
الخصوصيات الحاصلة عند ضم بعضها الى بعض كان المعنى الحاصل من مجموع ذلك حقيقة مركبة وان استعملت في غيرها بان كان الانتقال اليه من تلك الحقيقة الى

وبمواضعه

كان مجازا مركبا ح فلا يبعد ان يقال يكون ما اشتمل عليه من المفردات مجازا ايضا وان استعملت في معانيها الموضوع لها ابتداء اذ المقصود منها اخطار
معناها التركيبي والانتقال منها الى المعنى المجازي فلا يكون معانيها الحقيقية هي المقصودة بالافادة مع دعوى كونها اذن مستعملة في معانيها الحقيقية
وان التجوز انما هو في المركب كما في شرح التلخيص لا يبتني على ما ينبغي الان يبنى على كون المناط في استعمال اللفظ ابتداء وان اريد الانتقال منه الى غيره
وقد عرفت ما فيه ويمكن تصحيحه بان المجاز في المفرد هو الكلمة المستعملة في غير ما وضع له بان يكون ذلك المعنى قد استعملت فيه الكلمة ابتداء وان كان
ذلك مقصودا منها بالواسطة والمفروض انتفاء الامرين في المقام فتكون مستعملة في الموضوع له مندرجة في الحقيقة فالتجوز انما يكون بالنسبة الى المعنى
التركيبي الحاصل من اوضاع المفردات لا باستعمال المجموع فيه ابتداء اذ قد عرفت انه غير متصور في المقام بل الانتقال اليه من المعنى المذكور بسبب ما مر وح
فيكون التجوز في المعنى التركيبي خاصة وان لم نقل بثبوت وضع خاص بالنسبة اليه بحيث لم يكن الانتقال اليه الا بملاحظة المعنى التركيبي المركب من غير ملاحظة
خصوص كل من مداليل المفردات كان التجوز في المركب وان كان فيه خروج عن مقتضى اوضاع المفردات ايضا الا ان ذلك انما هو بالنسبة الى المجموع
دون كل واحد منها ليكون المجاز في المفرد وفيه انه ليس المقصود الاصلي من كل واحد من تلك الالفاظ افادة معناه الحقيقي قطعا فلا يكون مندرجا في الحقيقة
فلا بد من اندراجها في المجاز لكون المقصود بكل منها افادة غير الموضوع له ولو كان ذلك بملاحظة المعنى الذي يراد من جميع تلك الالفاظ فيكون قد قصد خصوص
معنى مجازي من كل واحد من تلك الالفاظ الا انا في كونها مجازات مستعملة في غير ما وضعت له اذا كان المقصود من الجميع غير الموضوع له لظهور صدق كون المقصود
من كل منها غير ما وضع له وان كان في ضمن الكل فظهر بما ذكرنا ان المجاز في المركب يستلزم المجاز في المفرد على النحو المذكور وان لم يستلزم استعمال
كل واحد من المفردات في معنى مجازي مخصوص كما هو الشان في ساير المجازات المفردة ثم اذا عرفت ذلك فقد تبين لك الوجوه التي يمكن الاستناد
اليها في اثبات الوضع للهيئات التركيبية كما هو مختار جماعة من الاجلة والوجه في ضعفها وظهر لك قوة القول بنفي الوضع في المركبات وربما يق
بثبوت الوضع فيها من جهة دلالة بعض التراكيب على بعض الخصوصيات كدلالة الجملة الاسمية على الدوام والثبوت والفعلية على التجدد والحدوث
وفيه تامل ثم على القول بثبوت الوضع في المركبات ففي اندراجها في حد الحقيقة اشكال والقول بشمول اللفظ لها كما ادعى غير بعيد الا ان يقال بكون
الهيئة مرآة لوضع الالفاظ المركبة لا انها بنفسها موضوعة فيتعلق هنالك وضع بالاجزاء ووضع بالكل وفيه ما لا يخفى نعم على ما قررناه في المجاز المركب
يندرج ذلك في حد المجاز وكان الوجه في اخذهم اللفظ في حده والكلمة في حد المجاز في المفرد ويجري نحوه في اندراج المركب في حد الحقيقة والظ
التاسعة عدم جريان الحقيقة والمجاز بالنسبة الى الاوضاع المتعلقة بالخصوصيات المعتورة على الكلمات اذ ليس هناك استعمال لفظ في الموضوع له او في خلافه
ولو نقل كما لا يخفى انه لا شك في كون اثبات المعاني الحقيقية توقيفية لا بد فيه من الرجوع الى الواضع بالنقل او بملاحظة العلايم والامارات المقررة واختلفوا
في المعاني المجازية فذهب جماعة الى اعتبار نقل الاحاد في صحة استعمال كل لفظ بالنسبة الى كل من المعاني المجازية كما هو الحال في المعاني الحقيقية وحكي
التجوز عن الاكثر الاكتفاء فيه بنقل نوع العلاقة المصححة للاستعمال فلا يجب الا بعد ثبوت الترخيص في نوع تلك العلاقة من غير حاجة بعد ذلك الى نقل
الاحاد وعن بعض المتاخرين التفصيل بين الحروف وما بمنزلتها من الاسماء الناقصة كالظروف وصيغة الامر والنهي ونحوها وما عدا ذلك من ساير
الاسماء والافعال فاختار اعتبار نقل الاحاد في الاول دون الاخير والاظهر في المقام عدم الحاجة الى نقل احاد المجاز ولا نقل خصوص انواع العلايق
صحة التجوز وغاية ما يلزم في المقام هو الاحتياج الى ترخيص الواضع في صحة الاستعمال بحسب اللغة في غير ما وضع له من المعاني المجازية حسبما مرت الاشارة
اليه ومع ذلك فمن الواضح البين ان الترخيص هنا لم يرد بطريق النقل المتصل ولا المرسل عن صاحب اللغة وانما يرجع فيه الى استقراء الاستعمالات والنظر
الى الطريقة الجارية في المحاورات وملاحظة موارد الاطلاقات كما هي الطريقة في استنباط الاوضاع النوعية اذ لا يزيد ذلك عليها والمحصل من التتبع في
الطريقة الجارية في استنباط الاوضاع المتداولة من بدو اللغة الى الان في استعمال الالفاظ في المعاني المجازية والتعدي عن مقتضى الاوضاع الحقيقية
هو ملاحظة الارتباط والعلاقة التي لا يستهجن معها استعمال اللفظ في المعنى المجازي والانتقال اليه من المعنى الحقيقي من غير ملاحظة لشيء من خصوص
المعاني المستعملة فيها من قديم الايام المنقولة من العرب ولا لشيء من خصوص العلاقات المقررة في شيء من الاستعمالات المتداولة فظهر ان المدار في ترخيص
الواضع هو ذلك من غير اعتبار لشيء من الوجهين المذكورين كيف وتلك الخصوصيات غير مضبوطة عند اهل العرف ولا معروفة عند العامة مع عدم تامل
احد من اهل العرف في صحة التجوز واستعمال الالفاظ في المعاني المستحدثة الجديدة مما لا يخطر ببال المتقدمين من اهل اللسان من الاستعارات وضروب الكنايات
وساير اقسام المجاز وبالجملة الملحوظ في الاستعمالات العرفية عند التجوز في اللفظ هي العلاقة التي لا يستهجن معها الانتقال من المعنى الحقيقي الى المجازي
بحيث يكون استعماله فيه مرضيا عندهم غير مستنكر لديهم من غير ملاحظة لما يزيد عليه ولا التفات الى اندراجه في نوع من انواع العلايق المقررة
وهو ظاهر لمن تامل في الاستعمالات المجازية بحيث لا يعتريه شبهة وما نصوا له من انواع حصر العلايق في الوجوه المذكورة في كتبهم فانما هو مبني على الغالب
ولذا وقع الاختلاف في تعدادها بحسب اختلافهم في كثرة التتبع في اصناف المجاز وقلته من غير بنائهم على وقوع الاختلاف في ذلك فملاحظة تلك الخصوصيات
غير معتبرة في صحة التجوز اصلا وانما الملحوظ فيها هو ما ذكرنا فهو المناط في الترخيص واتفاقهم على تلك الخصوصيات من قبيل الاتفاق من غير اعتبار في الترخيص
لخصوص تلك الجهات ولذا وقع الاختلاف في ارجاع بعضها الى البعض واقتصر جماعة على عدة من العلايق بارجاع الباقي اليها والحق كما عرفت ارجاع الجميع
الى امر واحد وهو ما قررناه كيف ولو كان المصحح للاستعمال هو خصوص العلايق المقررة كما هو قضية ما ذكروه لكان الملحوظ حين الاستعمال اندراج العلاقة الحاصلة
في خصوص المقام في واحد منها لجهة الاقدام على استعماله نظرا الى ثبوت الترخيص به ومن المعلوم خلافه ولصح استعمال المجاز كلما مع حصول واحد منها مع
القرينة الصارفة لا يصح التجوز في كثير من الامثلة مع حصول نوع العلاقة المعروفة ولو مع حصول الشرط الذي اعتبروه في بعضها كاستعمال الجزء في الكل ولذا

ترجيح

فلا يصح الاستعمال مع انتفاء ما اعتبروه من الشرط كاستعمال اليد في الانسان كما في الحديث المشهور على اليد ما اخذت حتى تؤدي مع انها لا ينتفي الكل
بانتفائها وعدم استعمال المجاز بعينه في مقام دون اخر كما في المثال المذكور واستعمال الرقبة في الانسان فانه انما يصح فيما تعلق به الرق والعتق
ونحوهما لا في ما سوى ذلك كان يقول رايت رقبة او فدرت رقبة ونحوهما فظهر انه لا بد في الامر من كل من العلائق مما ذكرناه والقول بان
الترخيص الحاصل في المجازات مقتضٍ لصحة الاستعمال واشباه ذلك ثانيا في ذلك كما في اوضاع الحقائق وحصول المقتضي انما ان وجودا ما نع اعنى
منعهم من الاستعمال بخصوص بعض المعاني لم يعلم عامه فلا مانع من عدم اطراد العلائق وعدم جواز الاستعمال مع وجودها مدفوع بانه لا حاجة
الى التكلف المذكور مع ان الناس ملاحظة واردة عدم حصول المقتضي لصحة الاستعمال هنا لما ثبت انه لا فارق بينها وبين المعاني التي ليست
بينها وبين المعاني الحقيقية مناسبة ظاهرة كما هو ظاهر بعد ملاحظة العرف الا ان المقتضي لصحة الاستعمال موجود هنالك وانما يمنع عنها وجود المانع وقد يحتج
للقول باعتبار نقل الاحاد تارة بان ما لم ينقل عن اهل اللسان خارج عن اهل اللغة لاختصاصها في الحقيقة والمجاز غير المنقول لبس من الاول قطعا ولا من
الثاني اذ المجاز اللغوي ما كان المتجوز فيه هو صاحب اللغة فيخرج عن العربية فلا يصح استعماله فيه في تلك اللغة ويقضي وجوده في القران بعدم كونه جميعه
عربيا وقد وصفه بكونه عربيا الظاهر في كونه كله عربيا وتارة بانه لو لم يحتج الى نقل الاحاد لما ذكروا المعاني المجازية في كتب اللغة واقتصروا على بيان المعاني
الحقيقية مع انهم لا يزالون يذكرون المجازات حسبما يذكرون الحقائق وانت خبير بوهن الوجهين اما الاول فبان استعمال المجاز لما كان عن ترخيص
الواضع صح اندراجه في العربي لما عرفت من كون ذلك من خواص الوضع وانه يكفي في اندراجه في العربية وقوعه من اتباع اهل اللسان الا ترى ان
الحقائق العرفية العامة والخاصة غير خارجة عن اللسان العربي مع ان الاستعمال هنالك من جهة الوضع الخاص المغاير لوضع اللغة بل وكذا الحال في المرتجلات
مع عدم ملاحظة مناسبتها المعاني اللغوية ليحصل لها بذلك نوع تبعية لواضع اللغة واما الثاني فبان ذكر المعاني المجازية ليس لاستقصاء المجازات
حتى لا يصح استعمال المجاز غيرها كما هو شانهم في بيان المعاني الحقيقية بل انما يذكرون المعاني الدائرة بين الحقيقة والمجاز لاحتمال كونها من الحقيقة وشيرون الى
المجازات المتداولة عند اهل اللغة او المجازات الخفية مما يكون العلاقة فيها غير واضحة ليكون باعثا على سهولة الخطب في معرفة المعاني المستعملة
فيها في الاطلاقات الواقعة في الآيات لغرابته المأثورة والروايات والاشعار والخطب والرسائل ونحوها فافات في ذكرها توضيحا لتفسيرها كما لا يخفى تحقيق القائل
باعتبار النقل في انواع العلائق ووقوع الترخيص بالنسبة الى كل نوع منها من غير حاجة الى نقل احاد المجاز اما على عدم التوقف على نقل الاحاد فيما يقرب
مما ذكرناه في تحقيق ما اخترناه واما على اعتبار نقل النوع فبعدم جواز التعدي عن مقتضى الوضع ولزوم الاقتصار في الاستعمال على ما حسب ما عينه الواضع او
بجوز التعدي عنه بعد ترخيصه واجازته لكونه ايضا من خواص الوضع فلا بد ايضا من الاقتصار فيه على القدر الذي قامت عليه الشواهد من النقل وثبت
الترخيص فيه لابتناء الامر في باب الالفاظ على التوقيف والقدر الثابت من الترخيص هو ما ذكرناه فلا بد من الاقتصار عليه ولا يخفى وهنه بعد ملاحظة ما اشرنا
اليه على انه قد يقال ان ذلك انما يتم اذا كان التصرف في المجاز باطلاق اللفظ من اول الامر على ما وضع بازائه فان ذلك خروج عن مقتضى الوضع متوقف على ترخيص
الواضع حسبما ذكروا اما اذا كان التصرف فيه بواسطة ارادة معناه الحقيقي والانتقال منه الى المعنى المجازي كما مر القول فيه فلا حاجة فيه الى الترخيص
اذ ليس هناك تصرف في اللفظ ويشكل بان ذلك ايضا نحو من التصرف في اللفظ حيث ان المقصود منه حقيقة غير معناه الحقيقي وان جعل ارادة معناه الحقيقي
واسطة في الانتقال اليه وقد سياقش فيه بانه انما يتم اذا قلنا بكون دلالة اللفظ على كون مدلوله هو المقصود بالافادة من جهة الوضع وهو غير ظاهر واما ان
قلنا بدلالة الظاهر الحال عليه فلا حاجة في التعدي عنه الى التوقيف بعد ارادة الموضوع له من اللفظ وفيه ان معاني الالفاظ وكيفية استعمالها فيها
امور توقيفية لا بد من الجري فيه على النحو المألوف والطريقة المتلقاة من اهل اللغة والا لكان غلطا بحسب تلك اللغة وقد عرفت ان ارادة المعاني
المجازية من اللفظ انما تكون باستعماله فيها وان كان بتوسط ارادة معانيها الحقيقية فيتوقف جواز استعمالها كذلك على التوقيف حجة المفصل ما على
عدم الافتقار الى نقل الاحاد فيما عرفت من عدم توقف استعمال المجازات في شائع الاستعمالات على ورود الخصوصيات من اهل اللسان وثبوت الترخيص
في الاشخاص وجريان السيرة واستمرار الطريقة عليه حسبما اشرنا اليه واما على الافتقار الى نقل الاحاد في الحروف والظروف ونحوهما من الافعال والاسماء الناقصة
فبما اعتناء علماء العربية في مستعملاتها وبيان معانيها الحقيقية والمجازية من غير فرق بينهما في ذلك وفي ايراد الشواهد والادلة لاثبات كل من معانيها ولو
كانت مجازية ووقوع النزاع في بعض منها على نحو المعاني الحقيقية واستناد كل من الطرفين الى الشواهد والمرجحات فلولا الحاجة الى النقل وتوقف الاستعمال
فيها على التوقيف لم يتجه ما ذكروه ولم يترتب فائدة على ما بينوه بل لم يحصر معانيها المجازية فيما شرحوه لاتساع الدائرة فيها وعدم توقف صحة الاستعمال على نقلهم
لها وفيه ان ذلك لا يفيد توقف المجاز على النقل فقد يكون ذلك لمزيد عنايتهم بشانها لكثرة دورانها في الاستعمالات وشيوع استعمالها في المحاورات
وقد كان معظم ما يصح استعماله فيه من معانيها المجازية جاريا في استعمالاتهم وواقعا في اطلاقاتهم فارادوا بيان معانيها المجازية ليسهل تفسير استعمالاتهم الواردة
في كلامهم وحصرهم المعاني فيما ذكروه لو سلم فانما هو لعدم حصول ما ذكرناه من المناط في صحة التجوز الا بالنسبة اليها في الغالب لا لتوقف الامر فيها على النقل
وقد يورد على ذلك بان استنادهم فيما ذكروه من المعاني المفروضة الى الشواهد النقلية نظير المعاني الحقيقية ومناقشتهم فيما يستندون اليه في ثبوت
الاطلاق على بعض المعاني المفروضة مما يدل على توقف الاستعمال فيها على النقل دون القاعدة ويمكن الجواب عنه بان ما كان من هذا القبيل فقد يدعى
كونه من المعاني الحقيقية نظرا الى ان لا يتجه المناقشة في صحة التجوز مع حصول العلاقة بين المعنيين بعد ملاحظة ما هو ظاهر من طريقتهم في المجاز فلا يبعد
ان يكون ما ناقشوا في ثبوته من جملة المعاني الحقيقية وان كان من المعاني القديمة المهجورة او يقال انه لما كانت العلاقة هناك خفية ارادوا بالرجوع الى
الشواهد معرفة كون تلك العلاقة معتبرة عندهم مصححة للاستعمال في نظرهم حيث وقع الاستعمال من جهتها في كلامهم وربما يقال بان التجوز في الحروف وما

من الحقيقة

والروايات

بتعبير

مناهما ليس على حد غيرهما من سائر الاسماء والافعال بل يصح الخروج عن مقتضى اوضاعها باستعمالها في غير ما وضعت له مما اجاز الواضع استعمالها فيه
بملاحظة القرائن وان لم يكن مناسبا لمعانيها الحقيقية كاستعمال الى بمعنى مع والباء بمعنى من او بمعنى بل ونحو ذلك بل كثير من المعاني المذكورة لها من
هذا القبيل فاذا التزم بمجازيتها فحينئذ البناء على ما ذكرنا وهو وان كان خلاف ما هو المعروف في المجاز الا انه غير بعيد عن الاعتبار ولا مانع منه بعد
اذن الواضع وترخيصه فيه فيكون اعتبار العلاقة والمناسبة حاصلا في القسم الشائع من المجاز ويكون اطلاق كلام القوم في اعتبار العلاقة
محمولا على ذلك ويكون الوضع الترخيصي الحاصل هناك نوعيا كليا بخلاف التجوز على الوجه المذكور لعدم اناطة الترخيص فيه بالعلاقة فيكون
الوضع الترخيصي فيه شخصيا متعلقا بلفظ خاص ومعنى مخصوص على نحو الاوضاع الحقيقية الشخصية فلا بد من ثبوت التوقيف فيه كذلك فان
الحاجة الى نقل الاحاد والنوع يتبع الوضع الحاصل من اهل اللغة فان كان الوضع هناك نوعيا كليا لزم حصول التوقيف فيه بالنسبة الى النوع من غير حاجة
الى نقل الاحاد كما في الوجه الاول وان كان شخصيا خاصا فلا بد من ثبوته كذلك كما في الثاني من غير فرق في ذلك بين الحقيقة والمجاز ومن ذلك يظهر وجه آخر في
عدم توقف صحة التجوز على الوجه الاول على نقل خصوص احاد المجاز ولا انواع العلائق اذ الظ كون الوضع الترخيصي الحاصل هناك امرا واحدا كليا لا ان
هناك اوضاعا ترخيصية شخصية متعلقة باحاد المجازات ونوعية متعلقة بانواع العلائق متعلقة على حسبها ليتفرع صحة التجوز بالنسبة الى كل
منها على نقله وثبوته من الواضع وكيف كان فالتحقيق في المقام بعد دوران الامر هنا بين احد الوجهين المذكورين من التزام كونها من المعاني الحقيقية او
التزام صحة التجوز مع الخلو عن العلاقة المعتبرة من جهة الترخيص الخاص المتعلق به نظرا الى خلو معظم المعاني المذكورة لها من العلاقة المسوغة وتعسف
بعض التعسفات الركيكة في ابداء المناسبة بينها وبين المعاني الحقيقية لو امكن فيما لا داعي اليه وتوقف ثبوتها اذن على التوقيف ونقل الاحاد
على كل من الوجهين المذكورين واضح واما غيرها من المناسبة لمعانيها الحقيقية فقد يكون تعرضهم له من جهة احتمال ثبوت الوضع فيه او من جهة بيانهم
على استيفاء معانيها المستعملة او لتوضيح المراد منها في الاستعمال لا لان الوارد حسبما اشرنا اليه ثم ان الاصل في الاستعمال حمل اللفظ على معناه الحقيقي الثامن
فيما اذا دار الامر بين الحمل عليه وعلى المعنى المجازي فيحكم بكون المعنى الحقيقي هو المقصود بالافادة المطلوب فهمها من العبارة الا ان يقوم هناك قرينة
صارفة عن ذلك قاضية بحمل اللفظ على غيره اما باستعمال اللفظ فيه ابتداء او باستعماله في المعنى الحقيقي لينتقل منه الى المجازي كما في الكناية وغيرها
حسبما مر ويدل عليه بعد قيام السيرة القاطعة المستمرة من بدو وضع اللغة الى الان عليه النظر الى الغاية الباعثة على التصدي للوضع اذ الغرض
من الاوضاع تسهيل الامر في التفهيم والتفهم حيث ان الانسان مدني الطبع محتاج في امر معاشه ومعاده الى ابناء نوعه ولا يتم له حوائجه من دون الاستعانة
بغيره ولا يحصل ذلك الا بابداء ما في ضميره وفهم ما في ضمير غيره مما يحتاج اليه ولا يتسهل له ذلك الا بواسطة الموضوعات اللفظية حيث ان سائر الطرق
من الاشارة ونحوها لا يفي بجميع المقاصد ولا يمكن الافهام بها في كثير من الاوقات ويتعسر افهام تمام المطلوب المقصود بها في الغالب مضافا الى عدم تعينها
عن الخطاء والالتباس فلذا اقتضت الحكمة تقرير اللغات وبناء الامر في التفهيم والتفهم على الالفاظ ومن البين ان الفائدة المذكورة انما تترتب على ذلك
بجعل الالفاظ كافية في بيان المقاصد من غير حاجة الى ضم شيء من القرائن اذ لو توقف الفهم على ضمها لزم العود الى المحذور المذكور مضافا الى كونه تطويلا
بلا طائل لامكان حصول المقصد من دونه نعم قد يطلب الاجمال ويتعلق التصريح بخصوص المقصد في بعض المقامات ولذلك وغيره من الفوائد وقع الاشتراك في
بعض الالفاظ الا انه ليس في المشترك قصور في الدلالة على المعنى وانما طرأ قصور في الدلالة على خصوص المراد من جهة تعدد الاوضاع ولذا جعلوه مخالفا
للاصل نظرا الى منافاته للحكمة المذكورة في الجملة وبالجملة اصالة حمل الالفاظ على المعنى الحقيقي والحكم بكونه مرادا للمتكلم عند الدوران بينه وبين
المعنى المجازي مما لا كلام فيه في الجملة وعليه مبنى المخاطبة وهو المدار في فهم الكلام من لدن زمان آدم الى الان في كافة اللغات وجميع الاصطلاحات
نعم قد يتامل في ان القاعدة المذكورة هل هي من القواعد الوضعية المقررة من الواضع بتعيينه ووضعه سوى وضعه المتعلق بالالفاظ فيكون ثبوتها
من ملاحظة السيرة والطريقة المستمرة حسب غيره من الاوضاع العامة والقواعد الكلية المتلقاة منه او انه لا حاجة فيها الى وضع سوى وضع الالفاظ
لمعانيها اذ بعد دلالة الالفاظ على المعاني يكون التصدي لاستعمالها في مقام الافادة مع شعور المتكلم وعدم غفلته وذهوله شاهدا على
ارادة معناه ومدلوله فيكون كدلالة الاشارات على مقصود المشير فيكون الاصل المذكور متفرعا على الوضع من غير ان يكون متعلقا للوضع الوضع
وان كان الغاية الملحوظة في الاوضاع هو فهم المراد اذ لا يلزم من ذلك ان يكون ترتبها عليه بلا واسطة وقد يقال ان يكون الالفاظ موضوعة للدلالة على
معانيها من حيث كونها مرادة للمتكلم مقصودة فيها فالوضع هو تعيين اللفظ او تعينه ليدل على كون المعنى مرادا للمتكلم لا لمجرد الدلالة على المعنى واحضارا
بالبال كما هو الظ وكان ذلك مراد القائل بكون الدلالة تابعة للارادة لانتفاء الدلالة المذكورة في المجاز بعد قيام القرينة الصارفة لا ما يتراءى
من ظاهره لوضوح فساده وعلى هذا الوجه ايضا تكون دلالة الالفاظ على كون معانيها مقصودة للمتكلم وضعية فيكون الاصل المذكور مستندا الى الوضع
ايضا الا ان الوجه المذكور بعيد عن ظ الاوضاع فان الظ كون الحاصل من نفس الوضع مجرد الاحضار ودلالة اللفظ على كون ذلك مرادا للمتكلم حاصلة
بعد ذلك بامر خارج فيتعين احد الوجهين الاخرين وكيف كان فنقول ان اجراء الاصل المذكور اما ان يكون من المخاطب او غيره وعلى التقديرين فاما
ان يعلم انتفاء القرينة المتصلة والمنفصلة او لا فمع العلم بالخلو عن القرينة المانعة لا تامل في اجراء الاصل من المخاطب كذا من غيره واما مع انتفاء العلم
بها وعدم الاطلاع على فقدانها فهو ايضا حجة بالنسبة الى المخاطب لجريان الطريقة عليه من غير توقف على الاستفسار ولو مع امكانه حسبما بيناه وورود
السؤال عن حقيقة الحال في بعض الموارد من جهة الاحتياط والاخذ بالجزم لا لعدم جواز الاخذ بالظ واما بالنسبة الى غير المخاطب سيما مع عدم الحضور
في مجلس الخطاب فقد يتامل في جريان الاصل المذكور خصوصا مع طول المدة وتعارض الادلة وظهور القرائن المنفصلة الباعثة على الخروج عن الظ

بالنسبة

بالنسبة الى كثير من الخطابات الواردة اذ الأخذ بالاصل المذكور في ذلك غير ظاهر من ادلة المسئلة لعدم ابتناء الخاطبات العرفية على مثل ذلك الا شائبا
فيه الى الوجه المذكور نعم الدليل على الأخذ بالظنون المتعلقة بالأحكام الشرعية منحصر عندنا فيما دل على حجية مطلق الظن بعد انسداد باب العلم
فيتفرع ذلك على الاصل المذكور دون ما ذكر من قيام السيرة القاطعة والاجماع المعلوم على حجية الظواهر فان القدر الثابت من ذلك هو النسيم
الأول خاصة كما يستفاد مما ذكر ه بعض افاضل العصر قلت من الواضح المستبين ان علماء الاعصار في جميع الامصار الاعصار مع الاختلاف البين في ارائهم وطرقهم و
التفاوت الواضح في كيفية استنباطهم ومسالكهم اتفقوا على الرجوع الى الظواهر المأثورة والاستناد الى ما يستفاد منها والاخذ بما يدل عليها وان
اختلفوا في تعيين الحجة منها بحسب الاسناد وما يصلح من ذلك للحجية للاعتماد نعم ربما يقع خلاف ضعيف لبعض متأخري الاخباريين في الظواهر القرآنية
لامور اتضح فسادها في محله وقد اعترف بذلك الفاضل المذكور بالنسبة الى الكتاب نظرا الى ان الظاهر ان الله تعالى لم يرد من جميع الامة فهم والتفهم
فيه والعمل به وقال ان ذلك طريقة اهل العرف فيما بينهم في الكتب والرسائل المكاتيب والرسائل الى البلاد النائية ومن البين ان هذا الوجه
بعينه جار في سائر الروايات والأخبار الواردة بعد فرض حجيتها ووجوب العمل بمضمونها اذ هو الطريق في استنباط المطالب من الالفاظ وبالجملة ان
جواز العمل بالظواهر اللفظية مما قام عليه اجماع الفرقة من قدمائها ومتأخريها ومجتهديها واخباريها بل الظاهر اجماع الامة عليها على قبل فيهما
المتشعبة وارائها المتفرقة وقد حكى الاجماع عليه جماعة من الأجلة حتى انه قد صار عندهم من المشهورات المسلمات حجية الظن في الموضوعات يعنون بها
الموضوعات اللفظية اذ سائر الموضوعات يعتبر فيها القطع او الأخذ بالطرق الخاصة المقررة في الشريعة فما ادعاه الفاضل المذكور من الفرق بين
الصورتين وقصره مورد الاجماع على الاول من الوجهين المذكورين بين الفساد غاية الامر المناقشة في اجراء الوجه المتقدم في الاخبار فقد تبا
في جريان طريقة اهل اللسان عليه اذ القدر الثابت من طريقتهم جريان ذلك بالنسبة الى المخاطبين دون غيرهما اذ المدار في التفهيم والتفهم
على فهمهما واما ما ذكرناه من الاجماع فهو جار في المقام قطعا فليس حجية الظن المذكور محل كلام اصلا بل هو من الظنون الخاصة التي دل على
حجيتها اجماع الأمة على انه لا يبعد القول بجريان طريقة الناس في العادات على ذلك ايضا كما يظهر من ملاحظة تعليمهم للأشعار والعبارات المنقولة
عن السلف وكذا الحال في المكاتيب المرسومة والقضايا المكنونة في الدفاتر ونحوها وان كان المخاطب بها خصوص بعض الأشخاص فانهم لا يزالون
يفسرونها على مقتضى قانون اللغة والقواعد العربية ويحكمون بارادة ما يظهر منها بمقتضى الاصول المقررة وبالجملة لا يجد منهم فرقا بين المخاطبين
وغيرهم في حمل العبارة على ظواهرها واجراء احكامها عليها بل تجدهم مطبقين على الحكم بها من غير فرق بين المقامين وقد اشار غير واحد منهم اليه
وبنوا على جريان الطريقة عليه بقي الكلام في ان الاصل المذكور هل مناط بوضع اللفظ فلا يخرج عن مقتضاه الا بعد قيام الدليل على الخروج عنه
او انه انما يدور مدار الظن فلا يصح البناء عليه بعد انتفاء المظنة بالمراد ولو من غير حجة شرعية صالحة للاعتماد كما اذا عارض القياس او الاستحسان
الحلال او الخبر الصحيح وقضى الظن الحاصل من ذلك بانتفاء الظن بارادة الظاهر من العبارة فحصل الشك بعد تصادمهما او غلب الظن الحاصل من الجهة
الاخرى وكذا الحال لو دل خبر ضعيف على تخصيص العام وحصل الشك في صدق الخبر وكذبه فان الشك في ذلك قاض بالشك في البناء على العام
بل وكذا لو شك في ورود مخصص للعام لم يحصل البناء كما اذا كان هناك من الشواهد ما يقضي بالشك المذكور فيتساوى احتمال وجوده وعدمه
وبالجملة انه لا ينبغي حمل اللفظ على ما يقتضيه الوضع الا مع حصول الظن بارادة الموضوع له وانتفاء ما يقضي بالشك في ارادته نظرا الى ان الحجة في
المقام هو الظن الحاصل من ذلك فاذا فرض انتفاء المظنة لم ينهض حجة فالأمور المذكورة وان لم تكن حجة الا انها مما تفيد الاستناد الى الحجة مسقطة
لها عن الحجية وقد نبه على ذلك بعض افاضل المتأخرين حيث قال ان اصالة الحقيقة لم يثبت دليل على اعتبارها ولو مع انتفاء المظنة لان الفقه انما
هو حجية ما هو مظنون بالنسبة الى الغالب الاصطلاح واما ازيد منه فلم يثبت نظاهر كلامه المنع من الحجية مع انتفاء المظنة والظاهر من جماعة من الاصحاب
البناء على الأصل المذكور مطلقا الى ان يقوم دليل على خلافه كما يظهر من ملاحظة كلماتهم في طي المسائل وفي كلام بعض الافاضل ان التحقيق القول
بلزوم العمل بظواهر الألفاظ اذا حصل الظن بالواقع بارادة المتكلم منها ظواهرها واما مع الشك في ذلك فلا يجوز التعويل عليها الا ان يقوم دليل
على لزوم العمل بها من باب التعبد والقدر الثابت هو ما اذا عارضها ما يوجب الشك والظن بخلافها مما لم يقم عليه دليل من الشرع على حجيته واحتمل
ان الاصل المنع من العمل بها بدون الظن الا ان يقوم على لزوم العمل من باب التعبد على مورد الدليل قلت والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال بمقتضى
بالفرق بين ما يكون باعثا على الخروج عن الظاهر بعد حصول الدلالة بحسب العرف وانصراف اللفظ اليه في متفاهم الناس وما يكون منافيا للدلالة العرفية
بملاحظة العرف وباعثا على عدم انصراف اللفظ اليه بحسب المتعارف في المخاطبة وان لم يكن ظاهرا في خلافه صارفا اليه عن ظاهره وقد يتنزل عليه ما
حكيناه عن بعض افاضل المتأخرين من المنع عن الأخذ بالاصل المذكور الا مع الظن بمقتضاه وما حكيناه عن بعض الجماعة من البناء على الاخذ به الا مع قيام
الدليل على خلافه ولو فرض اجرائهم له في غير المحل المذكور فهو من الاشتباه في مورده كما يتفق كثيرا في بيان الموارد من نظائره وفي طي كلمات الأصحاب
شواهد على التنزيل المذكور فيرتفع الخلاف في المعنى وكيف كان ففي الصورة الأولى يصح الاستناد الى ظاهر العبارة حتى يثبت المخرج ولا يجري الشك
في حصوله او الظن الغير المعتبر لا يكفي فيه فلو شك في ورود مخصص على العام او ظن حصوله من غير طريق شرعي وجب البناء على العام ويدل عليه عمل
العلماء خلفا عن سلف بالعمومات وسائر الظواهر على النحو المذكور حتى يثبت المخرج بطريق شرعي كيف ومن المسلمات بينهم حجية استصحاب العموم
حتى يثبت التخصيص واستصحاب الظاهر حتى يثبت التأويل ولم يخالف فيه احد من القائلين بحجية الاستصحاب في الاحكام والمنكرين له وقد حكوا
الأجماع عليه من الكل كما ستجيء الاشارة في محله انتهى كلام الفاضل انه بعد قيام الحجة ودلالتها على شيء لا بد من الأخذ بمقتضاها او لو فرض ظنها

حتى يقوم معتبر آخر على قاضيته بالخروج عن ظاهرها ونزله منزلة ما يستفاد منها والقول ان ذلك طريقة جارية بالنسبة الى التكاليف الصادرة في العادات
من المولى لعبده والوالد لولده والحاكم لرعيته وغيرهم بل وكذا الحال في غير التكاليف من سائر المخاطبات الواقعة بينهم واما الثانية فلا يجري فيها الاستناد
الى ظاهر الوضع اذ الحجة في المخاطبات العرفية انما هو ظاهر العبارة على حسب المفهوم في العرف والعادة فاذا قام هناك ما يرجح الحمل على المجاز لا بان يرجحه
على الحقيقة بل بان يجعل ذلك مساويا للظهور الحاصل في جانب الحقيقة لم يحصل الفهم بحسب العرف لتساوي الاحتمالين وان كان الظهور الحاصل
في احدهما وضعيا وفي الآخر عارضيا فيلزم التوقف عن الحكم باحدهما حتى ينهض شاهد آخر يرجح الحمل على احد الوجهين اذ ليس انفهام المعنى من اللفظ
مبنيا على التعبد وانما هو من جهة حصول الظهور ودلالة القرينة على المراد والمفروض انتفاؤها في المقام ومن هنا ذهب جماعة الى التوقف
في المجاز المشهور فلا يحمل اللفظ عندهم على خصوص الحقيقة او المجاز الا بعد قيام القرينة على ارادة احد المعنيين منهم المصنف ره في كلامه في الكتاب
كما سيجيء ان شاء الله وقد خالف فيه جماعة فرجحوا الحمل على الحقيقة وآخرون فحملوه مع الاطلاق على المجاز والاظهر بمقتضى ما بيناه التفصيل في القول
بكل من الاقوال المذكورة بحسب اختلاف مراتب الشهرة فان لم تكن بالغة الى حد يعادل الظهور الحاصل من ملاحظة ظهور الحقيقة تعين الحمل
على الحقيقة وان كان معادلا للحقيقة في الرجحان لزم التوقف فلا يحمل اللفظ على احد المعنيين الا بقرينة دالة عليه وان كانت ملاحظة
الاشتهار مرجحة للحمل على المجاز بان كان الظهور الحاصل منها غالبا على الظهور الحاصل من الوضع كان المتعين حمله على المجاز ويجري ما ذكرناه من التفصيل
بالنسبة الى سائر القرائن القائمة في المقام مما ينضم الى ظاهر الكلام فانه قد يقرب المعنى المجازي الى الفهم من غير ان يبلغ به في الظهور الى ان يرجح على الحقيقة
فيتعين معها الحمل على الحقيقة ايضا ولكن يضعف فيها الظهور الحاصل قبلها او يجعله مساويا لارادة الحقيقة او غالبا عليها فيتوقف في الاول ولا يحمل اللفظ
على الحقيقة مع عدم كون القرينة صارفة عنها الى غيرها واذ صرفته عن الحمل عليها وجعلت ارادة المجاز مكافئة لارادتها فدار الامر بين ارادته وارادتها
ويتعين حمله على المجاز في الاخير لبناء المخاطبات على الظنون الحاصلة من العبارات سواء كانت حاصلة بملاحظة الاوضاع او انضمام القرائن على
اختلاف مراتبها في الوضوح والخفاء اذ لا تعتبر في القرينة القطع بالمراد فظهر بما قررناه انه لا وجه لاعتبار حصول الظن بالفعل بما هو مقصود المتكلم في
الواقع ولا الزام بالخروج عن مقتضى قاعدة عدم حجية الالفاظ مع عدم ظهورها في المقصود ولا لقيام الدليل عليه ولا لظنية لو وجود ما يفيد منها نظرا الى قيام
الدليل على لزوم الاخذ بها في بعض المقامات مع انتفاء الظن بها حسبما قدمناه كما يعزى الى الفاضل المذكور بل قد عرفت ان الاصل المذكور معمول
عليه في الصورة الاولى مطلقا ولا معول عليه في الثانية مطلقا من غير حاجة الى التزام الخروج عن الاصلين في شيء من المقامين هذا كله مع العلم بوجود الشواهد
المفروضة المقارنة لتأدية العبارة او العلم بانتفائها او الظن باحد الجانبين اما لو لم يعلم بمقارنة القرائن ولا بعدمها واحتمل وجودها بحسب الواقع ولم
يحصل مظنة باحد الجانبين فهل يحكم باصالة الحمل على ظاهر اللفظ من دون ظن بالمراد وبما هو مدلول العبارة بحسب الواقع او لا بد من التوقف لعدم العلم او الظن
بانفهام المعنى المفروض من العبارة حين التأدية وبدلالتها عليه بحسب العادة حتى يستصحب البناء عليه كما في الفرض المتقدم وجهان اوجههما الاول اخذا بظاهر
اللفظ مع عدم ثبوت ما يوجب العدول عنه والشك فيه والظاهر جريان الطريقة المذكورة في الاحكام العادية والبناء في فهم المخاطبات الجارية بين الناس كما
في الخطابات الواصلة من المولى الى العبد والحكام الى الرعية على ذلك وهو الطريقة الجارية في العمل بالروايات الواردة من غير ان يجعل احتمال مقارنتها لما
يوجب الصرف عن ظاهرها باعثا على التوقف عن العمل بها فصار المتحصل عن الاصل هو الاخذ بظاهر اللفظ ملحوظا مع القرائن والامارات المنضمة اليه عند من
الخطاب عليه من غير التفات الى احتمال حصول ما يوجب الخروج عنه من القرائن المتاخرة او المقارنة الضائعة عن الطائفة المتأخرة ثم لمعرفة كل من الحقيقة والمجاز علائم الحقيقة والمجاز
طرق عديدة احدها تنصيص الواضع بالوضع او بلوازمه وبنفيه او نفي لوازمه ثانيها النقل المتواتر وما بمنزلته من التسامع والتظافر او الآحاد وحجية
الاول ظاهرة والاخير قد يناقش فيه وربما يقطع بحجيته لملاحظة الوجدان ويدل على حجية الثاني عموم البلوى باستعلام اللغات وعدم حصول الغناء
عنها مع انسداد طريق القطع في كثير منها فلا مناص من الاخذ بالظن فيها وجريان الطريقة من الاوائل والاواخر على الاعتماد على نقل النقلة والرجوع الى الكتب
المعتمدة المعدة لذلك من غير نكير فكان اجماعا من الكل والقول بعدم افادة كلامهم للظن لاحتمال ابتنائه على بعض الاصول الفاسدة كالقياس في اللغة
او لعدم التحرج عن الكذب لبعض الاغراض الباطلة مع انتفاء العدالة عنهم في الغالب وفساد مذهب اكثرهم فاسد لشهادة الوجدان والدواعي على التحرج
عن الكذب قائمة غالبا سيما في الكتب المعدة لذلك ولولا قيام الدواعي الالهية نعم لو فرض عدم افادته للظن لقيام بعض الشواهد على خلافه فلا معول عليه
وربما يناقش في حجية الظن في المقام لاصالة عدمها وعدم وضوح شمول ادلة حجية خبر الواحد له وضعفه ظاهر بما عرفت مضافا الى ان حجية اخبار الآحاد
في الاحكام مع ما فيها من وجوه الاختلال وشدة الاهتمام في معرفتها يشير الى حجيتها في الاوضاع بطريق اولى ثالثها الاستقراء وهو تتبع موارد الاستعمال
كما في استنباط الاوضاع النوعية والقواعد الكلية الوضعية كاوضاع المشتقات وما قرروه من رفع الفاعل ونصب المفعول ونحوها فان تلك الاوضاع
والقواعد انما استنبط من تتبع الموارد والطريق الى معرفتها منحصرة في ذلك في الغالب وعليه جرت طريقة علماء الادب في معرفة ما قرروه من القواعد العربية
وما بينوه من الاوضاع الكلية واما الاوضاع الشخصية فيمكن استفادتها من ذلك ايضا بملاحظة موارد اطلاقات اللفظ واطلاقه على جزئيات
ما وضع له لو كان كليا ونحو ذلك كما احتج به بعض في اثبات الحقائق الشرعية ثم الاستقراء ان كان مفيدا للقطع كما في الحكم برفع الفاعل ونصب المفعول فلا
كلام وان كان مفيدا للظن فكذلك ايضا لحجية الظن لما دل على حجية الظن في مباحث الالفاظ واطباق اهل الادب عليه من غير نكير كما يؤذن به ملاحظة كلماتهم
رابعها الترديد بالقرائن وملاحظة مواقع الاستعمال وهو طريقة معروفة في الاوضاع كما في الاطفال يتعلمون اللغات والجاهلين بالاوضاع
يتعلمونها من ارباب اللسان وهو طريق نافع قد يفيد القطع وقد يفيد الظن ويمكن ادراج بعض صوره في الاستقراء وقد يجعل الاستقراء في بعضها الى الوجه الا

الا ان الظن

الا ان الظاهر ان في التقييد بالقرائن زيادة دلالة على الوضع بالنظر الى ما سنذكره من الاصل فهو وجه اخر يغاير الوجوه المذكورة خامسها اصالة الحقيقة
فيما اذا استعمل اللفظ في معنى مخصوص ولم يعلم كونه موضوعا بازائه او مستعملا فيه على سبيل المجاز على المعروف من المذهب مع اتحاد المستعمل فيه او تعدده ٣٠
والعلم بكونه مجازا في غيره بل ظاهر الاصوليين الاطباق على الحكم بدلالته على الحقيقة وانما اختلفوا فيما اذا تعدد المستعمل فيه وقد ذهب السيد ره
وغيرهما من المتقدمين الى جريان الاصل المذكور في ذلك ايضا ولذا اشتهر عنهم تقديم الاشتراك على المجاز كلما دار الامر بينهما بعد ورود الاستعمال
في المعنيين وجروا على ذلك في اثبات ما يدعونه من الاشتراك في المباحث الاتية والمشهور تقديم المجاز عليه ولذا قالوا ان الاستعمال اعم من
الحقيقة يعنون به مع تعدد المعنى فلا يتوهم منافات بينه وبين الاصل المذكور وفيهنا موردات لاجراء اصل الحقيقة احدها فيما اذا علم
الموضوع له وشك في المعنى المراد وثانيهما اذا علم المستعمل فيه وشك في الموضوع له مع اتحاد ما استعمل اللفظ فيه مما يحتمل تعلق الوضع به مورد
للحكم بكون الاستعمال اعم من الحقيقة وهو ما اذا تعدد المستعمل فيه الذي يحتمل الوضع له وقد خالف فيه جماعة المذكورة يحكموا هناك ايضا باصالة
الحقيقة فهم ينكرون الثالثة الاخيرة ولا يقولون بها في شيء من المقامات وقد مر الكلام في اجراء الاصل المذكور في الصورة الاولى وهي ليست
من مورد البحث في المقام اذ ليس فيها استعلام الوضع من الاستعمال بل العكس فالكلام انما هو في الصورتين الاخيرتين والاوضح القول فيهما في مقامين
الاول في دلالة الاستعمال على الحقيقة مع اتحاد المعنى ولا كلام ظاهرا في تحقق الدلالة المذكورة في الجملة وقد حكي الاجماع عليه جماعة من الاجلة
منهم شرفي ره وقد يستفاد من كلام السيد ره الذي يجيء ايضا كما سياتي الاشارة اليه ويدل عليه بعد ذلك جريان طريقة ائمة اللغة ونقلة المعاني اللغوية
على ذلك فعن ابن عباس الاستناد في معنى الفاطر الى مجرد الاستعمال وكذا عن الاصمعي في معنى الدهاق وكذا الحال في من عداهم فانهم لا زالوا
يستشهدون في اثباتها الى مجرد الاستعمالات الواردة في الاشعار وكلمات العرب يثبتون المعاني اللغوية بذلك ولا زال ذلك ديدنا لهم من بدو ما مهد
الى هذا الزمان كما لا يخفى على من له ادنى خبرة بطريقتهم وان ظاهر الاستعمال قاض بارادة الموضوع له بعينه والشك في ارادته بعينه خلاف فيه كما مرت الاشارة
اليه وذلك قاض بجريان الظهور المذكور في المقام اذ لا فرق بين العلم بالموضوع له والجهل به وضعا لاتحاد المناط في المقامين وهو استظهار ان يراد والجهل بالمراد والعلم بالمراد
من اللفظ ما وضع بازائه من غير ان يتعدى اللفظ عن مقتضى وضعه الا ان يقوم دليل عليه مضافا الى ما في المجاز من كثرة المؤن لتوقفه على
الوضع والعلاقة والقرينة الصارفة والمعينة بل ويتوقف على الحقيقة على ما هو الغالب وان لم يستلزم على التحقيق فان قلت ان مجرد وجدان
اللفظ مستعملا في معنى كيف يدل على كونه حقيقة فيه مع احتمال كونه مستعملا في معاني عديدة غير المعنى المفروض ومجرد اصالة العدم لا يفيد ظنا
مع انه ليس الامر في المقام مبنيا على التعبد لياخذ فيه بمجرد الاصل قلت فيه بعد ما عرفت من الوجه في ظهور الاستعمال في الحقيقة القاضي بكون المستعمل
فيه معنى حقيقيا حتى يتبين ان هناك معنى اخر استعمل اللفظ فيه انه ليس المراد هو الحكم بالحقيقة بمجرد ما يرى في بادي الراي من استعمال اللفظ في
معنى مخصوص من دون خبرة بما يراد استعماله بل المقصود هو الحكم بها بعد ملاحظة استعمالاته المعروفة وانحصار الامر فيما يحتمل الوضع له من مستعملاته
لو فرض استعماله في غيره ايضا فتحقق المعنى المفروض لبعد وجود معنى اخر غيره يكون اللفظ موضوعا بازائه مما لا يوجد في الاستعمالات المعروفة ولا يكون
له عين ولا اثر في الاطلاقات المتداولة وبذلك يظهر وجه اخر في الحكم بكونه هو الموضوع له نظرا الى دوران الحكم في اثبات الاوضاع مدار الظن
وحصول الظن بكونه هو الحقيقة ظاهر مما ذكرنا اذا لم يقم شيء من الشواهد على كونه مجازا فيه كما هو المفروض وقد ظهر مما قررنا وجه اخر في قولهم ان
الاستعمال اعم من الحقيقة بان يكون المراد به ان مجرد الاستعمال من دون ملاحظة كونه في معنى واحد اعم من الحقيقة فمن الثاني يبنى الاصل فيما يتعدد
فيه المعنى مع قيام احتمال كونه حقيقة في الجميع او فيما يزيد على المعنى الواحد والمشهور كما عرفت عدم دلالة مجرد الاستعمال على كونه حقيقة فيهما وهو الاظهر
اذ القدر الثابت هو تحقق الوضع لواحد منها فقضية الاصل عدم تحقق الوضع بالنسبة الى ما عداه مضافا الى غلبة المجاز بالنسبة الى الاشتراك
وكونه اقل مؤنة منه وذهاب الجمهور الى ترجيحه عليه فيغلب في الظن البناء عليه فان قلت اي فرق بين متعدد المعنى ومتحده في استظهار الحمل على
الحقيقة مع ان عمدة الوجوه المذكورة لرجحان الحمل على الحقيقة في متحد المعنى جار في متعدده ايضا فان استظهار استعمال اللفظ فيما وضع له وعدم
خروج المستعمل عن مقتضى الوضع الا ان يقوم دليل عليه مما لا فرق فيه بين متحد المعنى ومتعدده وكذا كثرة المؤن وقلتها جار في المقام لعدم احتياج
المشترك الا الى وضع وقرينة بخلاف المجاز لاحتياجه الى وضع وعلاقة وملاحظة للعلاقة المجوزة للاستعمال وقرينة صارفة وقرينة معينة وكذا الحال
في جريان الطريقة على اثبات الاوضاع بالاستعمالات فانهم يستندون في اثبات المعاني المتعددة اليها على نحو غيرها من غير فرق بين المقامين قلت جريان
الوجوه المذكورة في متعدد المعنى محل كلام اذ استظهار كون المستعمل فيه مما وضع اللفظ له مع تعدد ما استعمل اللفظ فيه غير ظاهر بل الاستعمال
كما عرفت اعم من الحقيقة ولو سلم ذلك مع اتحاد المستعمل فيه كما مر وظهور الاستعمال في ارادة الموضوع له مع العلم بالموضوع له والجهل بالمراد واحدا
كان الموضوع له او متعددا لا يقتضي ظهوره فيها مع الجهل بالموضوع له واحدا كان المستعمل فيه او متعددا اذ لا مانع من مرجوحية الاشتراك بالنسبة
الى المجاز في نفسه ورجحان ارادة احد المعاني المشتركة بالنسبة الى المعنى المجازي بعد تحقق الاشتراك فان ثبوت الوضع المتعدد اذا كان مرجوحا
في نفسه لا ينافي رجحان ارادة الموضوع له بعد ثبوت ما يخالف الظاهر من التعدد ولذا اتفقوا على رجحان الاخير مع ان المشهور مرجوحية الاول ولا
يجري ذلك في متحد المعنى ضرورة لزوم تحقق وضع ذلك اللفظ لمعنى في الجملة نظرا الى توقف كل من الحقيقة والمجاز عليه فيستظهر اذن من الاستعمال
فيه كون ذلك هو الموضوع له لتعيين الموضوع له بالاستعمال بعد العلم به اجمالا غير اثبات الموضوع له مع عدم العلم بتعدد الوضع لا اجمالا ولا تفصيلا
كما هو المفروض في المقام فيكون ظاهر الاستعمال هناك شاهدا على تعيين الموضوع له بعد تحقق حصول الوضع واين ذلك من اثبات اصل الوضع

علم

بدء فضا الأصل عليه ودعوى ظهور خروج المستعمل عن مقتضى الوضع لو سلم حصوله فليس بثابت بمكن ان يخالف الاصل من جهته ويحكم
بحدوث خارث جديد لاجله مع ما في الاشتراك من مخالفة الظ لوجوه شتى نعم لو علمنا تعدد الموضوع له اجمالا في خصوص بعض الالفاظ
ووجدناه مستعملا في معنيين لا غير امكن اثبات تعلق الوضع بهما واشتراكه بينهما نظرا الى ما ذكرنا فيثبت بذلك وضعه لهما ولعل ذلك كلام
الجماعة ما بينا في ذلك فهو الموافق لما ذكرناه دون ما هو المفروض في محل البحث ثم ان دعوى قلة المؤنة في الاشتراك بل لنا العكس لافتقاره
الى وضع ثان وملاحظة له حال الاستعمال وقرينتين بالنظر الى استعماله في كل من المعنيين بخلاف المجاز اذ لا يفتقر الا الى ملاحظة العلاقة
المسوغة للاستعمال وقرينة مفهمة له اذ الغالب اتحاد القرينة الصارفة والمعينة واما الوضع الترخيصي والعلاقة فالمفروض حصولهما على كل
حال مضافا الى ما في الاشتراك من الاخلال بالتفاهم الذي هو الحكمة في الوضع بخلاف المجاز وما ذكر من استناد اهل اللغة في اثبات تعدد
الاوضاع الى مجرد الاستعمال لان الوارد عن العرب غير ظ وما يترائى من استنادهم الى بعض الالفاظ فانه لا يفيد تعويلهم على مجرد الاستعمال فقد
يكون الملحوظ هناك تبادر ذلك المعنى من كلامهم او الرجوع الى غيره من علائم الحقيقة كيف والبناء على اصالة الحقيقة مطلقا ليس معروفا بين اهل اللغة
ولا منقولا عنهم في الكتب المعمولة وقد ظهر بما ذكرنا ما قد يستدل به للقائل باصالة الحقيقة في المتعدد ايضا والوجه في تضعيفه الا انه لا ثمرة بين
القولين الا في بعض الصور وتوضيح المرام انه مع استعمال اللفظ في المعنيين اما ان يقوم بعض امارات الحقيقة على وضعه لكل منهما او بعض علائم
المجاز على عدم تحقق الوضع لشئ منهما او تقوم الامارة على كونه حقيقة في احدهما مجازا في الاخر او يقوم امارة المجاز في احدهما من غير قيام امارة
الحقيقة في احدهما وكذا لا يقوم شئ من الامارتين على شئ من الامرين فعلى الثلثة الاول لا كلام وكذا على الرابع لخروجه ايضا عن محل الكلام لكون
من متحد المعنى كما عرفت وعلى الخامس يحكم بالتجوز في الاخر لاصالة انتفاء الوضع فيه واغلبية المجاز وقلة مؤنته وغير ذلك مما مر والثمرة بين القولين
هنا ظاهرة وربما يتوهم خروجه على محل البحث وهو ضعيف لاطلاق القائلين بالبناء على الحقيقة من غير اشارة الى التفصيل وعلى السادس قد عرفت
الحال فيه الا انه لا يتفرع هنا ثمرة على القولين لوجوب التوقف في فهم المراد مع انتفاء القرينة على الوجهين وتوقف حمله على احدهما على قيام القرينة
في كل من المذهبين هذا وقد يحكى قولان اخران في المقام احدهما القول بتقديم المجاز على الحقيقة وظهور الاستعمال في المجاز في متحد المعنى
ومتعدده فقد عزى الى بعض المتاخرين الميل اليه لما حكى عن ابن جني من غلبة المجاز على الحقيقة وان اكثر اللغة مجازات فالظن يلحق المشكوك بالاعم
الاغلب وهو بين الفساد كيف ولو كان كذلك لزم عدم ظهور اللفظ في معناه الموضوع له حال التجرد عن القرائن وكان حمل اللفظ على معناه المجازي
اظهر من حمله على الحقيقي وقد عرفت فساده بل فساد ما فرض به الضرورة وقد ذكر في بيان الغلبة المدعاة انا اذا قلنا قام زيد فقد تجوزنا
حيث اسندنا المصدر المتناول لكل قيام الى واحد وكذا الحال في سائر الافعال المسندة الى سائر الفاعلين وكذا لفظ زيد ونحوه اسم لجميع
الاجزاء الذاهبة منها والباقية وقد اطلق على بعضها وبملاحظة ذلك ونظائره يظهر عدم خلو شئ من الالفاظ عن التجوز الا نادرا وهذا
كما ترى بين البطلان لظهور ان المادة الماخوذة في ضمن الافعال انما وضعت لمطلق الحدث الصادق على كل من الاحاد لا ان يكون موضوعا
مجموعها ولا له معتبرا باعتبار صدقه على الكثير وليس البدن بجميع الاجزاء المتحللة والباقية ملحوظا في وضع الاعلام وانما المعتبر فيه على وجه كلي
بان في الاشارة فيه اليه في محل اخر نعم دعوى التجوز في المثال المذكور ونحوه مجازفة واهية وربما يوجه ما ذكره بان اكثر التراكيب المتداولة
في السنة البلغاء مستعملة في معانيها المجازية اذ لا يريدون غالبا من التراكيب الخبرية مثلا ما وضعت بازائها وانما يراد منها التفخيم المدح
او الذم او التحزن او التضجر او المبالغة ونحوها وهو ضعيف من سابقه اذ هو مع اختصاصه بالتراكيب وخصوص الوارد منها في كلام البلغاء في
مقام البلاغة فلا يجري في المفردات ولا في كلام غيرهم بل ولا في كلامهم في غير المقام المذكور محل منع ظاهر وقد عرفت عدم حصول التجوز في شئ
من المركبات المذكورة في كثير من استعمالاتها المتداولة ومع الغض عن ذلك فانما نقول المذكورة في كثير من استعمالاتها المتداولة في اصلها
محل خفاء ايضا ثانيهما القول بالوقف وعدم ظهور الاستعمال في شئ من الامرين وقد حكى ذلك بعض المحققين في الا ان المقام يجعل الاقوال ثلثة
في المسئلة ربعة واختاره بعض افاضل العصر قال انه المشهور وهو غريب اذ لم يحك مصرحا بذلك بل استنادهم الى اصالة الحقيقة في متحد المعنى
وقد عرفت حكاية الاجماع عليه من العلامة ره وهو الظاهر من السيد في الذريعة حيث ذكر في مقام اثبات كون الاستعمال في المتعدد امارة على وضعه لهما
انه ليس استعمال اللفظ في المعنيين الا كاستعماله في المعنى الواحد في الدلالة على الحقيقة فقد جعل الحكم بدلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى
مفروغا عنه في المقام وكانه اخذ ذلك مما اشتهر بينهم من كون الاستعمال اعم من الحقيقة حمله على ما اذا تبين المراد وشك في الموضوع له فاريد
دفع دلالة الاستعمال على الحقيقة وان كان الاصل بعد العلم بالموضوع له والشك في المراد هو الحمل على الحقيقة كما هو قضية الاصل المشهور
جمع بين الحكمين المشهورين على النحو المذكور وقد عرفت التحقيق في وجه الجمع وان المقصود من الحكم المذكور احد الوجهين المتقدمين فلا ربط له
بما ادعيه وكيف كان فالوجه في ذلك عدم الملازمة بين الاستعمال والوضع وانكار الظهور المدعى في المقام وقد عرفت ضعفه مما قدمناه ويومي
اليه ان الاستعمال في معنى الحمل فانه اذا اطلق الاسد على الرجل الشجاع كان بمنزلة قولك الرجل الشجاع اسد وقد اعترف الفاضل المذكور بكون
الحمل ظاهرا في بيان الموضوع له كما اذا قال قرء في ليلة القدر هذه الليلة المسورة الفلانية وان لم يكن ذلك بنفسه دليلا على الوضع عنده بحسب
ما ياتي بيانه ثم تعرض لدفعه ووروده للفظ في مقام البيان مجردا عن القرائن مع حصول العلم بالمعنى المقصود من الخارج من غير قرينة منصوبة
من المتكلم او ملحوظة له في الافهام وعدم استعماله في غيره في مقام البيان الا مع اقامة قرينة صارفة عن الاول معينة له فاذا وجد اللفظ على النحو المذكور

تنبيه والمجاز او الاخرى او يقوم امارة الحقيقة

فى الاستعمالات المتداولة دلّ ذلك على كونه حقيقة فى الاول مجازا فى غيره فان ذلك من لوازم الوضع وعدمه وكذا الحال فيما اذا وجدنا رداهل العرف
فى فهم المعنى وحكمهم باجمال المقصود وعند الاطلاق فان ذلك من امارات الاشتراك لكن لا بدّ فى المقام من العلم او الظن بانتفاء ساير الوجوه المحتملة
على ذلك لكون ذلك الفرد الكامل او غيره فلو احتمل ان يكون الاتكال فى الاول على كماله الباعث على الانصراف اليه وفى الثانى على نقص الوجه المنصرف — او الشايع عرفا
عنه كما هو الحال فى صيغة الامر بناء على وضعها للطلب بالنسبة الى انصرافه الى الوجوب وعدم انصرافه الى الندب الا مع قيام القرينة عليه لم يصح الاستناد
الى ارادة الوجوب منها مع الاطلاق فى مقام البيان الى كونها حقيقة فيه ولا فى كونها مجازا فى الندب بعد ارادة الامر وجود قرينة صارفة عن
الوجوب لاحتمال الاتكال على كمال الطلب الحاصل فى الوجوب فى عدم الاحتياج الى نصب قرينة على الارادة وكون ذلك هو الباعث على التزام
نصبها عند ارادة غيره وكذا لو احتمل ان يكون شيوع المعنى وغلبته باعثا على الانصراف اليه ليكون ذلك قرينة صارفة عن الحقيقة معينة
للمجاز او قرينة على الحمل على احد اقسام المشترك المعنوى وعدم حمله على غيره او الحمل على احد معنيى المشترك اللفظى دون الاخر او باعثا على التوقف وعدم
انصراف اللفظ الى الحقيقة فلا يمكن الاستناد الى ما قلناه فى شئ من ذلك مع ظهور ما ذكر او احتماله احتمالا مساويا والاستناد الى اصل العدم
فى نفى ذلك كله مع عدم افادته ظنا بمؤداه قد عرفت وهنه سيما فى المقام سيما مع انتفاء المناسبة المصححة للتجوز بين معنيى ملاحظات اللفظ فانه
شاهد على تعلق الوضع بالجميع وكذا لو كانت المناسبة الحاصلة امرا بعيدا يبعد اعتبارها فى الاستعمالات لشايعة فيندرج فيعتبر فى حصول الظن بالوضع
غالبا شيوع استعماله فيه وهذه الطريقة قد تفيد القطع بالوضع وقد تفيد الظن به ولو احتمل ان يكون هناك معنى ثالث يناسبهما جرى فيه الكلام
المتقدم فيندفع اذن احتمال وضعه لامر ثالث لتقديم الاشتراك على الاحتمال المذكور اذ تعلق الوضع بما لم يوجد استعماله فيه فى غاية البعد و
هذا كله ظاهر فى معانى الاسماء التامة والمعانى الحدثية للافعال واما الاسماء الناقصة والحروف ومفاد هيئات الافعال فالاخذ بالطريقة
المذكورة فيها موقوف على عدم القول بحصول الترخيص هناك فى استعمالها فى غيرها وضعا مع انتفاء المناسبة حسبما مرّ القول فيه واما مع
القول به واحتماله احتمالا مساويا لحصول الوضع او مرجوحا بالنسبة اليه كما هو الحال فى الترخيص على الوجه الاخر كما عرفت فلا يصح التعويل على الوجه المذكور لدوران — احتمالا
الامر فى المقام على الظن كما مرّت الاشارة اليه ثامنها استعمال اللفظ فى معنى مجازى بالاحظة معنى مخصوص من مستعملات اللفظ فانه يدل على كونه حقيقة
فى ذلك المعنى لعدم جواز سبك المجاز من المجاز فيعتبر فى المجاز وجود العلاقة المصححة بينه وبين معناه الموضوع له ويدل على كون المعنى مجازا بالنسبة
فى استعماله الا بحصول العلاقة بينه وبين غيره مما علم وضع اللفظ له اذ لا حاجة الى الملاحظة المذكورة فى الحقايق وما قد يتخيل من جواز استعمال
المشترك فى احد معنييه من جهة علاقته لمعناه الاخر ح فاقصاه ان يكون ذلك الاستعمال مجازا ولا يقضى ذلك بعدم تعلق الوضع به مدفوع بعد
الاغضاء عما ذكر بعدم تحقق الوضع فلا ينافى الظهور المطلوب فى المقام فلو كان استعمال اللفظ فى احد معنييه بملاحظة العلاقة بينه وبين الاخر
دلّ ذلك على كونه حقيقة فى ذلك مجازا فيه نا سعها اصل العدم ويثبت به مبدء الوضع فيما اذا ثبت الوضع عندنا فى الجملة وكذا يثبت بقاء
الوضع عند الشك فيه وتوضيح ذلك انا اذا علمنا ثبوت معنى للفظ فى العرف نحكم لذلك بثبوته له فى اصل اللغة ايضا نظرا الى اصالة عدم النقل وعدم تعدد
الاوضاع هذا مع علمنا بثبوت تلك اللفظة فى اصل اللغة واما مع الجهل بذلك احتمال كونه من الموضوعات الجديدة فلا وكذا اذا علمنا بكون اللفظ
حقيقة بحسب اللغة فى معنى حكمنا بثبوته فى العرف جريا على الامر الثابت واخذا باصالة عدم النقل ولو علمنا بطرو وضع اخر عليه حكمنا بتأخره سواء قضى
بهجر الاول او لا ضرورة بعد العلم ان اثبات المعنى العرفى بحسب اللغة انما هو مع عدم ثبوت الوضع فيها لمعنى اخر والا فبنى على اصالة تأخر الحادث فلا نحكم باشتراكه
بين المعنيين فى اللغة بمجرد ذلك بل نحكم ح بتأخر ذلك المعنى الى حين ثبوت الوضع له سواء قضى بهجر الاول او لا ولو علم بحدوث الهجر وشك فى مبدئه حكم
على تأخر الهجر سواء علم بوضعه لذلك المعنى قبل تحقق الهجر او لا الا انه مع الجهل بذلك يحكم بتأخر الوضع ايضا ولو ثبت للفظ معنيان بحسب العرف من
ثبوت وضعه لخصوص احدهما بحسب اللغة فهل يثبت له معنى فى وضع اللغة ايضا وجهان وقضية الاصل عدم ثبوت وضعه لغة الا لاحدهما غيران
الظن مع عدم ظهور امارات حدوث الوضع لاحدهما ثبوت الوضع بحسب اللغة كما هو الشان فى معرفة المشتركات اللغوية اذ طريقة استعلام نقلة
اللغة غالبا ملاحظة حال الاستعمالات العرفية المتداولة فى كلام العرب هذا وقد يستشكل فى المقام بان الاوضاع امور توقيفية لا يمكن اثباتها
الا من جهة التوقيف فلا وجه لاثباتها بالاصل والاستصحاب فلا بد مع الجهل بالحال من التوقف فى المقام ولو سلم جواز الرجوع اليها فغاية الامر الاستناد
اليها فى نفى الوضع واما اثباته كما هو ديدنهم فى كثير من مباحث الالفاظ فليس على ما ينبغى ويدفعه ان الحجة من الاصل والاستصحاب فى المقام
هو ما افاد الظن بالوضع ومعه فالوجه فى الحجية ظاهر لبناء الامر فى مباحث الاوضاع على الظنون لانسداد طريق العلم فيها غالبا واما مع عدم حصول
الظن فلا معول عليهما فى اثبات الوضع فى الازمنة المتقدمة او المتاخرة اذ لا دليل على الرجوع اليهما فى المقام على سبيل التعبد ومن هنا يظهر القدح
فى الاحتجاج المعروف لنفى الحقيقة الشرعية من الاستناد الى اصالة بقاء المعانى اللغوية فى عهد الشارع اذ لا اقل من الشك فى بقائها بعد اشتهار
الخلاف فى ثبوت الحقيقة الشرعية وقيام بعض الشواهد على خلافه كما لا يخفى بعد الرجوع الى الوجدان عاشرها التبادر وهو سبق المعنى
الى الذهن من نفس اللفظ وانما اعتبرنا ان يكون السبق الى الذهن من مجرد اللفظ احترازا عما يكون بواسطة الخارج اما من القرائن الخاصة الحالية
او مع انضمامه اليه مع الشك فى استناد الفهم الى نفس اللفظ اذ لا يكون ذلك امارة على الحقيقة والوجه فى كون التبادر على الوجه المذكور امارة
على الحقيقة ان فهم المعنى من اللفظ اما ان يكون بتوسط الوضع او القرينة لانحصار وجه الدلالة فيهما لوضوح بطلان القول بالدلالة الذاتية
فاذا كان انفهام المعنى من اللفظ بمجرد سماعه من دون انضمام قرينة اليه دلّ على حصول الوضع له من قبيل دلالة اللازم المساوى على وجود ملزومه وهذا

بخلاف ما لو انضم اليه شيء من القرائن لاحتمال استناد الفهم حينئذ اليها فلا يدل على خصوص الحقيقة لحصول مطلق الفهم في المجاز ايضا فهو لازم اعم
لا دلالة فيه على خصوص الملزوم ومن هنا يظهر انه لو احتمل وجود القرينة في المقام واستناد الفهم اليها احتمالا مساويا لاحتمال عدمها لم
يحكم بالحقيقة على نحو ما لو وجدت القرينة ولم يعلم استناد الفهم اليها او الى اللفظ ومجرد دفع احتمال وجود القرينة بالاصل غير مفيد في المقام
اذ المدار في اثبات الاوضاع على الظنون نعم ان حصل منه او من غيره ظن بانتفاء القرينة فالظاهر البناء عليه كما لو ظن باستناد الفهم الى مجرد اللفظ
وان انضم اليه بعض القرائن وقد اورد عليه بوجوه احدها ان سبق المعنى الى الذهن من مجرد اللفظ موقوف على العلم بالوضع ضرورة كون العلم
بالوضع شرطا في فهم المعنى كلية من اللفظ فاذا كان العلم بالوضع موقوفا على سبق المعنى الى الذهن كان كما هو قضية جعله دليلا عليه لزم الدور
والجواب عنه بوجهين احدهما ان المقصود تبادر المعنى الى الذهن كان كما هو قضية جعله دليلا عليه لزم الدور والجواب عنه بوجهين احدهما
ان المقصود تبادر المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع وتوضيحه ان الجاهل بلسان قوم اذا اراد معرفة اوضاعهم رجع الى ارباب ذلك اللسان فاذا
وجد انسباق معنى من اللفظ عندهم حال الاطلاق وانتفاء القرائن علم وضع اللفظ بازائه في لسانهم وجرى ذلك مجرى نصهم بوضع ذلك اللفظ
له بل هو اقوى منه لاحتمال الكذب فيه بخلاف المقام لما عرفت من كون الفهم المذكور من لوازم الوضع المساوية له والظاهر ان ذلك طريقة جارية
لارباب اللغة في معرفة الاوضاع اللغوية كما يشهد به ملاحظة طريقتهم وح فنقول ان العلم بالوضع موقوف على سبق المعنى من اللفظ عند العالم بالوضع
وسبقه عنده موقوف على علمه بالوضع لا على علم ذلك الجاهل المتمسك بالتبادر فلا دور ثانيهما ان تبادر المعنى من اللفظ مسبوق بالعلم بالوضع
لكن لا يتمثلونه ذلك علمه بل تلك العلم فقد يحصل للنفس الغفلة عنه لطرو بعض الشبه للنفس او يكون في الخاطر ادنى من البين جواز انفكاك العلم
بالشيء من العلم بالعلم به فيصح جاهل بذلك السبق معتقد غير عالم به وان كان عالما به بحسب الواقع فبالرجوع الى تبادر ذلك المعنى عنده حال الاطلاق
الذي هو من لوازم علمه بالوضع يرتفع عنه الجهل المذكور ويكون ذلك موجبا لعلمه بالوضع بحسب معتقده فنقول ح ان علمه بالوضع بحسب معتقده
متوقف على تبادر المعنى من اللفظ وتبادره عنده انما يتوقف على علمه بالوضع بحسب الواقع وان كان غافلا عن علمه جاهلا به فباختلاف الطرفين
يرتفع الدور وهذا هو المعروف في الرجوع الى التبادر في المسائل المتداولة اذ لا حاجة فيها غالبا الى الرجوع الى غير المستدل كما هو ظاهر من ملاحظة
موارد الاحتجاج به ثم لا يذهب عليك انه مرجع الوجهين المذكورين الى جواب واحد مردد بين ذينك الوجهين وذلك لان المستدل بالتبادر ان كان
من اهل ذلك اللسان او الاصطلاح فلا حاجة له غالبا الى الرجوع الى غيره كما هو المتداول في الاحتجاج به في الاصول وغيره وح فالجواب بما ذكرناه
اخيرا وان كان من الجاهل بذلك اللسان او الاصطلاح فلا بد من الرجوع الى العالم به وملاحظة ما يتبادر منه عنده فالجواب ح ما ذكرناه اولا
ولبعض افاضل المحققين جواب اخر عن الدور المذكور وهو منع المقدمة الاولى المذكورة في الايراد اعني توقف سبق المعنى الى الذهن على العلم بالوضع له
بل المسلم في الدلالة الوضعية هو توقفه على نفس الوضع واما فهم المعنى فيكتفي فيه باشتهار استعماله في ذلك المعنى وحصول المؤانسة المفهمة سواء كان
ذلك هو السبب للوضع كما في الاوضاع التعينية او كان متفرعا عن التعيين كما في غيرها من الاوضاع فلا يتوقف فهم المعنى على العلم بالوضع في شيء من
من الصورتين والحاصل انه يكفي في فهم المعنى تلك الغلبة وان استلزم ذلك حصول الوضع نعم ان كان ذلك في اوائل الاستعمال توقف الفهم على العلم
بالوضع وهو فرض نادر في غاية الامر انه لا يصح الاستناد فيه الى التبادر لعدم حصوله هناك وهو لا ينافي كونه من امارات الحقيقة في مواقع تحققه غاية الامر
ان لا تكون تلك العلامة مطردة في سائر الحقائق ولا ضير فيه اذ لا يعتبر الاطراد في شيء من الامارات قال قدس سره كيف والقول باعتبار العلم بالوضع مع
القول بان التبادر علامة الحقيقة دور صريح لا مدفع له وكون التبادر علامة الحقيقة مما اتفق عليه الجمهور بل الظاهر انه لا خلاف فيه اصلا فلم يبق الا
القدح في توقف الدلالة على العلم بالوضع وعدم اعتبار العلم بالوضع في دلالة اللفظ لا يستلزم كون الوضع بمجرده كافيا في حصول الفهم اذ لا بد من تعلق
السبب بالسامع فان وضع اللغات متحقق ولا يفهمها كل احد وكان الذي اعتبر العلم بالوضع انما اراد هذا التعلق الذي هو بمنزلته انتهى كلامه رفع
مقامه قلت ما ذكره قدس سره محل مناقشة اذ فهم المعنى من اجل الاشتهار والغلبة اما ان يكون مع ملاحظة الغلبة والشهرة او بدونها بان تكون الشهرة باعثة
على تعين ذلك اللفظ لذلك المعنى او كاشفة عن تعيينه له فيتبادر ذلك المعنى منه من دون ملاحظتها اصلا فعلى الاول لا دلالة في التبادر على الحقيقة لعدم
استناده الى مجرد اطلاق اللفظ وفهم المعنى في الثاني موقوف على العلم بتعين ذلك اللفظ لذلك المعنى او التعيين له وان كان ذلك العلم حاصلا من جهة الممارسة
او الشهرة والحاصل ان الوضع ربط خاص بين اللفظ والمعنى يجعل احدهما دليلا على الاخر فكيف يعقل حصول تلك الدلالة من غير علم بذلك الارتباط
والقول بان العلم بالشهرة البالغة الى الحد المذكور كاف في الفهم وان غفل عن حصول الوضع فيستند الفهم المفروض على حصوله ويجعل ذلك طريقا
الى معرفته لا يرجع الى طائل لما عرفت من ان الفهم هناك ان استند الى ملاحظة الشهرة المفروضة لم يفد الحقيقة وان كان حاصلا من دون ملاحظتها
فلا يتم الا بعد معرفة تعين اللفظ له الحاصل من الشهرة المذكورة او المتفرع عن التعيين لما استفاض بتلك الشهرة فلا يمكن الاستغناء عن ملاحظة
الشهرة في فهم ذلك المعنى من اللفظ الا بعد العلم بذلك التعين اعني كونه موضوعا بازائه كيف ومن البين ان حصول الوضع في الواقع لا يكون سببا
لانفهام المعنى من اللفظ ما لم يتعلق ذلك السبب بالسامع ولا يعقل تعلقه بالسامع الا بعلمه به ولو بواسطة الشهرة المتفرعة عنه او الباعثة عليه
اذ لو كان العلم بشيء اخر كافيا في الانفهام لم يحتج في حصوله الى الوضع وكان حصول ذلك الشيء والعلم به كافيا في الفهم هف ولذا اتفقوا عندهم
كون العلم بشيء امرا به بالوضع شرطا في الدلالة الوضعية فالعلم بالشهرة المفروضة باعث على العلم بالوضع الباعث على الفهم فلا يكون انفهام المعنى الا

يمكن
الوضع في

بعد العلم

٣٣ بعد العلم بالوضع ثانيهما النقض بجزء المعنى ولازمه فانهما يتبادران من اللفظ بعينهما منه حال انتفاء القرائن مع ان استعمال اللفظ في كل منهما
مجاز قطعا والجواب ان تبادرهما من اللفظ انما هو بواسطة الكل والملزوم فالمتبادر اولا هو الكل والملزوم خاصة وقد عرفت ان علامة الحقيقة هو
تبادر المعنى من اللفظ وفهمه منه بلا واسطة فلا نقض فان قلت ان ما ذكرتم بالنسبة الى اللازم واما بالنسبة الى الجزء فلا لوضوح ان حصول الكل
خارجا وذهنا يتوقف على حصول الجزء فيكون متاخرا عنه وفهم المعنى من اللفظ ليس الا حصوله في الذهن بتوسط حضور اللفظ فيكون فهم الكل
متاخرا عن فهم الجزء كيف يعقل ان عين وفهم المعنى من اللفظ ليس الا حصوله في الذهن بتوسط حضور اللفظ فيكون فهم الكل متاخرا عن فهم الجزء
فكيف يعقل ان يكون بتوسط الكل قلت ان الجزء وان كان متقدما بالرتبة على الكل الا ان دلالة اللفظ عليه انما يتبعه لدلالته على الكل ولا
منافاة بين الامرين الا ترى ان وجود الجزء في الخارج تابع لوجود الكل اذا تعلق الايجاد بالكل ومع ذلك فهو متقدم عليه بالرتبة وكذا الكلام
في فهم الجزء بالنسبة الى فهم الكل فان التقدم الرتبي لا ينافي تبعية المتقدم رتبة للمتاخر عنه في الرتبة وتحقيق المقام ان الدلالة التضمنية ليست
مغايرة للدلالة المطابقية بالذات وانما تغايرها بالاعتبار فان مدلولية الجزء انما هي لمدلولية الكل عين تلك الدلالة اذا نسبت الى الكل كانت
مطابقة واذا نسبت الى الجزء كانت تضمنا كما مرت الاشارة اليه فليس هناك حصولان وانما هو حصول واحد يعتبر على وجهين وهو باحد الاعتبارين
متاخر عن اعتباره الاخر بحسب الرتبة من جهة وان كان ذلك الاعتبار المتاخر متاصلا والاخر تابعا له حاصلا بواسطته نظرا الى تعلقه بالكل ابتداء
وتعلقه بالجزء من جهة حصوله في ضمنه ومن ذلك يظهر الجواب بالنسبة الى بعض المداليل الالتزامية ايضا فان منها ما يكون تصور الملزوم هناك
متوقفا على تصور اللازم فيكون دلالته على الملزوم موقوفة على دلالته على اللازم اذ ليس مفاد الدلالة كما عرفت الا وجود المدلول في الذهن عند وجود
الدال كما هو الحال في العمى بالنسبة الى البصر وذلك لان تاخر دلالته على الملزوم نظرا الى توقفه على تصور اللازم لا ينافي كون الملزوم هو المدلول بالاصالة
واللازم مدلولا بالتبع وبواسطته ثم انه قد ظهر مما قلنا ان ظهور المعنى المتبادر من اللفظ في شيء لا يفيد كون اللفظ حقيقة فيه كما يتفق في كثير من
المقامات اذ ليس ذلك ظهورا ناشيا من نفس اللفظ المجرد عن القرينة مع عدم استناده الى الوضع وانما هو ظهور معنوي ناش من
صرف المعنى الى بعض افراده لكونه اكمل من غيره او لشيوع وجوده في ضمنه ونحو ذلك ويكشف عن ذلك انصراف الذهن اليه حال ارادة المعنى ولو من غير طريق
اللفظ فلا دلالة فيه على الوضع وكثيرا ما يكون التبادر الاطلاقي من هذا القبيل وقد يكون من جهة شيوع اطلاقه على بعض الافراد من غير ان يتعين
له او شيوع استعماله في خصوص ضمنه وان كان استعماله فيه مجازا وكثيرا ما يشتبه الحال في المقام فيظن التبادر الناشي من ظهور المعنى ناشيا من اللفظ من جهة
الغفلة عن ملاحظة توسط المعنى في حصول التبادر فيستدل به على الحقيقة ومن ذلك احتجاج الجمهور على كون الامر حقيقة في الوجوب بتبادره منه
عند التجرد عن القرائن ولذا يحسن الذم والعقاب عند العقلاء بمجرد مخالفة العبد لامر سيده والظاهر ان التبادر الحاصل هناك من جهة وضع الصيغة
للطلب وظهور الطلب في الوجوب لا من جهة ظهور اللفظ فيه ولا كما يشهد له ظهور الطلب في الوجوب باي لفظ وقع وكذا الحال في احتجاجهم على كون النهي
لئلا ينسبه للتحريم الى غير ذلك من المقامات التي ينبه عليها المتتبع فلا بد من التثبت فيما ذكرناه في مقام الاستناد الى الحال ثالثها النقض بالمجاز المشهور لتبادر ذلك المعنى
منه حال انتفاء القرائن مع كونه معنى مجازيا والجواب ان اشتهار استعمال اللفظ في ذلك المعنى من جملة القرائن على ارادته والتبادر الذي جعل امارة
على الحقيقة هو ما كان مع الخلو عن جميع القرائن الحالية والمقالية والقرائن الخاصة والعامة ولو بحسب الملاحظة والشهرة في المقام من القرائن العامة على
ارادة المعنى المشهور الشاملة لسائر موارد استعماله الا ان يقوم قرينة اخرى على خلافه فالفرق بينه وبين التبادر الحاصل في الحقيقة ان فهم المعنى في المجاز
المشهور منوط بملاحظة الشهرة وكثرة الاستعمال بخلاف الحقيقة فانه لا حاجة في فهمه من اللفظ الى تلك الملاحظة وان كان حصول الوضع من جهة التعين
الحاصل بالاشتهار والغلبة كما في كثير من المنقولات العرفية فان الشهرة وغلبة الاستعمال قد تصل الى حد يكون تبادر المعنى من اللفظ غير محتاج الى ملاحظة
تلك الغلبة وح يكون سببا لتعين اللفظ لذلك المعنى وقد لا تصل الى ذلك الحد وح لو قطع النظر عن ملاحظة الشهرة كان المتبادر هو المعنى الحقيقي
استعمال ولم يتبادر المعنى المجازي الا بعد ملاحظتها وتفصيل الكلام في المرام ان لكثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي مراتب احدها ان يكون استعمال اللفظ فيه
شايعا كثيرا بحيث تكون تلك الشهرة والغلبة باعثة على رجحان ذلك المعنى على سائر المجازات بحيث لو قام هناك قرينة صارفة انصرف اللفظ اليه بمجرد ذلك
من غير حاجة الى قرينة معينة فتكون تلك الغلبة منزلة منزلة القرينة المعينة فالشهرة انما تكون باعثة على رجحان ذلك المجاز على سائر المجازات ولا
ينافي الظن الحاصل من الوضع لتكون قاضية بانفهام المعنى المذكور مع الخلو عن القرينة الصارفة ايضا بل ليس المفهوم منه ح الا المعنى الحقيقي
ثانيها ان يكون اشتهار استعماله فيه موجبا لانفهام المعنى المفروض من اللفظ بملاحظة الشهرة لا بان يرجحه على المعنى الحقيقي بل يجعله مساويا
فيتردد الذهن بينهما بالنسبة الى المراد مع الخلو عن قرينة التعيين فيكون الظهور الحاصل من الشهرة مساويا للظهور الحاصل من الوضع ثالثها ان يكون
مع تلك الملاحظة منصرفا الى ذلك المعنى دون المعنى الحقيقي الا انه مع قطع النظر عن تلك الملاحظة ينصرف الى ما وضع له رابعها ان يكون بحيث
يجعل المعنى المجازي مساويا للحقيقي في الفهم مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة سواء كان راجحا عليه مع ملاحظتها او لا خامسها ان يكون راجحا
عليه كذلك فينصرف الذهن اليه مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة فاللفظ في المراتب الثلث الاول باق على معناه الاصلي ويكون مجازا شايعا في [illegible]
الثاني على اختلاف مراتب الشهرة فيه ويقدم الحقيقة عليه في الصورة الاولى ويتوقف في الثانية ويترجح على الحقيقة في الثالثة وهذا هو التحقيق
في مسئلة دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز المشهور كما اشرنا اليه وياتي الكلام فيه في محله ان شاء الله والتبادر الحاصل في الصورتين الاخيرتين [illegible]
على الوضع لاستناده الى ملاحظة الشهرة التي هي قرينة لا دخل للفظ كما عرفت وح فيتقدم ترجيح الحقيقة في الاولى منهما وصرفه عن المجاز في ثانيتهما الى [illegible]

المعينة او الشارفة كما في المشترك والحقيقة والمجاز الا ان هنا فرقا بين القرينة المعتبرة في المقام والقرينة المعتبرة في المشترك حيث ان القرينة في المشترك لرفع
الابهام الحاصل في نفس اللفظ نظرا الى تعدد وضعه وهنا من جهة دفع المانع الخارجي من حمله على الحقيقة وكذا قرينة المجاز حيث ان القرينة هنا لرفع ما حصل من
المانع من رجحان الحقيقة الباعث على مرجوحيتها وهناك انما تقام لتكون مقتضية لرجحان المجاز ولذا يكتفى في المقام بمجرد القرينة الصارفة عن ارادة
المجاز من غير حاجة الى القرينة المعينة لارادة الحقيقة في المراتب الاخر ثم يكون حقيقة في المعنى الجديد بعد غيرها في الاول يكون مشتركا بينه وبين المعنى الرابع
الاصلي وفي الثاني يكون منقولا والتبادر الحاصل فيهما يكون علامة للحقيقة كاشفا عن حصول الوضع فلا نقض في المقام من جهتهما وقد انكر
بعض المحققين تحقق المجاز المشهور نظرا الى ان ما بلغ المجاز في الكثرة الى حد يفهم منه المعنى دون قيام القرائن الخارجية كان حقيقة والا كان كسائر
المجازات وان كان استعماله اغلب من غيره وعلى هذا فالايراد مندفع من اصله الا ان الاظهر في المقام ما ذكرناه من التفصيل بين كون الشهرة سببا
لفهم المعنى من اللفظ بنفسه وبين كونها سببا للفهم بملاحظتها من غير ان يكون اللفظ بنفسه كافيا في فهمه كما يشهد به التأمل الصادق في المقام
فان قلت انه يشكل التعلق بالتبادر في اثبات الاوضاع اذ مع حصول التبادر على الوجهين المذكورين لا يمايز بينهما في الاغلب ومع قيام الاحتمال لا
يصح الاستدلال قلت لا بد في الاستناد الى التبادر من معرفة استناده الى نفس اللفظ ولو بطريق الظن وذلك فيما اذا كان الرجوع في التبادر الى
وجدان المستدل لامكان قطع النظر عن جميع الامور الخارجة عن مدلول نفس اللفظ وما قد يقال من ان العلم بحصول الشهرة كاف في الفهم وان قطع
النظر عن ملاحظته فان وجود القرينة الصارفة والعلم بها كاف في الصرف ومجرد قطع النظر عنه لا يوجب الحمل على الحقيقة اذ فرض الخلو عن القرينة
غير خلوصه عنها في الواقع فلا يصح الاستناد اليه في الدلالة على الحقيقة الا مع انتفاء الشهرة او انتفاء العلم بها لا بمجرد قطع النظر عنها ولو مع حصولها
في الواقع والعلم بها مدفوع بان فهم المعنى المجازي موقوف على ملاحظة القرينة قطعا اذ حال وجود القرينة لو قطع النظر عنها وفرض انتفائها
كان وجودها كعدمها كما يشهد به الوجدان وح لو حصل الفهم مع قطع النظر عن الشهرة كان دليلا على حصول الوضع حسبما ذكرنا واما اذا كان المرجع
في التبادر افهام العارفين بالوضع من اهل العرف او الاصطلاح فتحصيل الظن بعدم استناده الى الشهرة وغيرها مما لا بعد فيه والاكتفاء به في مباحث
الاوضاع ظ لابتنائها غالبا على الظنون بل لا يبعد الاكتفاء فيه بالرجوع الى الاصل لافادته الظن في المقام نظرا الى ان تبادر المعنى بمجرد الشهرة الحاصلة
عن الوضع اقل قليل بالنسبة الى الكائن عن الوضع والظن انما يتبع الاعم الاغلب نعم ان قام في بعض المقامات شاهد على خلافه بحيث حصل الظن
بخلافه او شك فيه فلا يصح الاستناد الى التبادر قطعا وقد يتوهم ح في صورة الشك كون الاصل فيه ان يكون علامة للوضع نظرا الى اصالة عدم
استناده الى الخارج ولا يخفى وهنه رابعها النقض بالمشترك فانه لا يتبادر منه معنى عند الاطلاق الا احد معانيه وليس حقيقة فيه وانما هو حقيقة او معانيه
في خصوص كل منها وربما يظهر من السكاكي التزامه في ذلك مستندا الى علميه بالتبادر الا انه شاذ ضعيف لا معول عليه والعبارة المنقولة عنه غير
صريحة في ذلك فحملها على ما يوافق المشهور غير بعيد كما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله وقد يقرر الايراد المذكور بوجه اخر وهو ان المشترك موضوع بازاء كل من
معانيه مع انه لا يتبادر منه خصوص شيء من معانيه لتوقف السامع عند سماعه مجردا عن القرائن فلو كان التبادر امارة على الحقيقة لزم ان لا
يكون حقيقة في شيء منها وانت خبير بوهن الايراد المذكور وضعفه بكلا الوجهين لوضوح انه انما يصح النقض في المقام فيما لو كان التبادر حاصلا من دون
ان يكون حقيقة في المعنى المتبادر واما كون اللفظ حقيقة من دون حصول التبادر فلا يقضي بانتقاض العلامة اذ قد تكون العلامة اخص من ذيها
نعم انما يرد ذلك على ما قررناه من الوجه في دلالة التبادر على الوضع حيث جعلناه لازما مساويا للحقيقة وكذا على جعل عدم التبادر امارة على المجاز
كما ستعرفه وسيظهر الجواب عنهما سنبينه ان شاء الله تعالى وقد غير بعضهم هذه الامارة نظرا الى تلك الشبهة الواهية بجعل عدم تبادر الغير امارة على
الحقيقة وح فلا انتقاض بالمشترك وفيه انه يتبادر الكل منه احد المعاني وهو غير كل واحد منها حسبما قررنا في الايراد وثانيا انه ينتقض بالمعاني المجازية الثابتة
للمشترك اذ لا يتبادر من اللفظ غيرها بناء على عدم تبادر المعاني الحقيقية منه حسبما ذكروه ثم ان الجواب عما قررناه من الايراد وجهان احدهما ان الذي يتبادر
من المشترك عند الاطلاق هو كل واحد من معانيه غير المحكوم بارادته من اللفظ هو واحد منها وفرق بين المدلول والمراد والدلالة على جميع المعاني وحصولها
ببال السامع حاصل في المشترك مع العلم بالوضع ولذا يحكم بارادة الجميع والمقصود بالتبادر في المقام هو فهم المعنى وحضوره في الذهن مع انتفاء القرائن
لا الانتقال الى كونه مرادا من اللفظ والاول حاصل في المشترك دون الثاني وقد يورد عليه ان مجرد حضور المعنى لو كان كافيا في المقام
لزم ان يكون اللفظ حقيقة في جزئه ولازمه الذي لا ينفك تصوره كما في العمى بالنسبة الى البصر لحصول الفهم المذكور بل سبق فهمه على فهم الموضوع له عن تصوره
في الجزء واللازم الذي يتوقف تصور الملزوم على تصوره كما في المثال المفروض ويدفعه ما عرفت من ان دلالة اللفظ على الجزء واللازم بتوسط الكل
والملزوم وان فرض تاخر تصورها عن تصورهما في الرتبة اذ لا ينافي ذلك توسطهما في الفهم كما لا يخفى وقد يقال ان المقصود من التبادر في المقام
ما كان الانتقال اليه من اللفظ من دون واسطة نعم يرد عليه انه يلزم ان يكون دلالة اللفظ على لازمه البين حقيقة لحصول الانتقال اليه من سماع
اللفظ وكذا غيره من اللوازم التي ينتقل اليه الذهن بمجرد سماع اللفظ من غير ملاحظة للوضع فيه ويمكن دفعه بان المقصود تبادر المعاني المبنية
على الوضع في الجملة المستفادة من اللفظ بتوسطه دون الحاصلة من جهة العقل مما لا مدخل للوضع في فهمها بل لا يبعد ذلك معنى للفظ ثانيهما انه
بعد تسليم ان مع التبادر المعنى من حيث كونه مرادا من اللفظ لا نسلم عدم تحققه في المشترك بل الظ حصوله فان كلا من المعنيين يتبادر من اللفظ من
حيث كونه مرادا الا انه يراد على سبيل البدلية دون الجمع فيسبق كل منهما الى الذهن بعد سماع اللفظ على انه مراد منه على سبيل البدلية وكيف
كان فقد ظهر بما قررناه من الوجهين اندفاع الايراد المذكور اذ ليس التبادر في المشترك من حيث الدلالة الا كل من المعنيين بخصوصه لا المفهوم

من حيث الارادة الا انه ايضا لكن على سبيل البدلية واما الحمل المعنيين لصادق على كل منهما وبمعناه الابهامي الذي يتبادر من اللفظ على نحو المذكور
نعم يلزم العلم به من العلم باستعماله في المعنى المعين عند المتكلم المجهول عند المخاطب لكن هذا من تبادر ذلك في شيء بل لا يلزم في اللفظ عليه تبين
من الوجهين المذكورين وحيث علمت ما هو الوجه في كون التبادر علامة للحقيقة ظهر لك ان عدم التبادر علامة للمجاز وبعضهم جعل العلامة بالنسبة
اليه تبادر الغير خلاف اعتراض الانتقاض بالمشترك اذ لا يتبادر شيء من معنييه مع الخلو عن القرينة مع كونه حقيقة فيهما فعلى هذا لا يكون التبادر
على الوجه المذكور من اللوازم لمطلق الحقيقة وانما هو من لوازم بعض انواعها فلا يكون انتفاؤه دليلا على انتفائها ولذلك عبر العلامة
بالنسبة الى الحقيقة ايضا بجعل عدم تبادر الغير امارة عليه كما مر الاشارة اليه وتضعيفه بما عرفت من كونه من اللوازم المساوية للحقيقة مع حصول
التبادر في المشترك فان حصول الوضع عند اهل اللسان قاض بفهمهم للموضوع له مع الغض عن جميع القرائن فان الوضع بعد العلم به علة لذلك الانتقال
المذكور فاذا انتفى المعلول دل على انتفاء علته واجاب بعضهم عن الايراد المذكور بان عدم التبادر انما يدل على المجاز حيث لا يعارضه ما يدل على
الحقيقة من نص الواضع وغيره بخلاف ما اذا عارضه كما هو الحال في المشترك لقيام الدليل من نص الواضع ونحوه على الاشتراك وفيه ما لا يخفى اذ دلالة
عدم التبادر على المجاز انما هو من جهة العقل من قبيل دلالة اللازم المساوي على ملزومه فكيف يتعقل فيه الانفكاك وليس دلالة على ذلك
على المجازية من جهة القاعدة الوضعية ليمكن تطرق التخصيص اليه هذا وقد اختار بعض افاضل المحققين ما ذكره بعض الافاضل المذكور بالنسبة الى
علامة المجاز فجعل التبادر امارة على الحقيقة وتبادر الغير امارة على المجاز لا من جهة الانتقاض بالمشترك لما عرفت من اندفاعه بل من جهة تحقق
عدم التبادر في اللفظ الموضوع قبل اشتهاره فيما وضع له فانه لا يتبادر منه المعنى مع انه حقيقة فيه بنص الواضع واستخبر بان المرجع في التبادر
وعدمه الى اهل اللسان العارفين بالاوضاع دون غيرهم كما مر فلا انتقاض بما ذكروا ايضا لو صح ذلك لجرى نحوه في تبادر الغير ايضا فيما اذا وضع
اللفظ لمعنيين وكان الرجوع الى العلامة المذكورة بعد اشتهاره وضعه لاحدهما وقبل اشتهاره في الاخر فان اللفظ حقيقة في كل منهما بنص
الواضع مع حصول تبادر المعنى الغير ايضا ثم انه اورد على ذلك ايضا بما مر من الدور الوارد على جعل التبادر امارة على الحقيقة وبدفعه ما ذكر
هناك في دفعه ويمكن الايراد عليه ايضا بان عدم فهم المعنى قد يكون من جهة الهجر فان الاوضاع المهجورة غير قاضية بفهم المعنى عرفا عند الاطلاق
مع ان استعمال اللفظ فيها ليس على سبيل المجاز كما مر سواء كان الهجر في المنقول بالنظر الى معنى المنقول منه او في المشترك بالنسبة الى بعض معانيه
والجواب عنه ان الظاهر ان هجر المعنى في العرف وعدم فهمه ذلك حال التجرد عن القرائن قاض بسقوط الوضع القديم في العرف بالنسبة فيكون مجازا ما لم يتقرر
من ملاحظة الجهتين في كل من حدي الحقيقة والمجاز فيكون المستفاد من ملاحظة العلامة المذكورة كونه استعماله العرفي مجازيا وذلك لا ينافي
كونه حقيقة باعتبار اخر والحاصل انه لا يستفاد من الامارة المذكورة الا كونه مجازا في اصطلاح من لا يتبادر عنده وذلك هو المقصود من اعمال تلك
العلامة وهو لا ينافي كونه حقيقة فيه بالنسبة الى الوضع القديم او وضع اخر نعم يمكن دفعه مع عدم ثبوته باصالة العدم ومرجوحية الاشتراك او النقل
فعلى هذا قد يجعل تبادر الغير علامة للمجاز ونفي الوضع له بالمرة بخلاف مجرد عدم التبادر وقد يجعل ذلك وجها في بناء بل عدم التبادر بتبادر الغير
وهو ايضا كما ترى حاد بعضهم ما عدم صحة السلب انفصو وعدم صحة سلبه عنه حال الاطلاق فان عدم صحة سلبه عنه حينئذ بعيد حصول معنا الحقيقي
المفهوم منه عند الاطلاق ولو كان على خلاف ذلك لصح سلبه عنه ضرورة صحة السلب مع عدم حصول المعنى الذي يراد منه سلبه ولذا جعل صحة السلب
علامة للمجاز ايضا ويمكن الاعتراض عليه بوجوه الاول ان المحكوم بعدم صحة سلبه انما هو معنى اللفظ ضرورة صحة سلب اللفظ عن المعاني باسرها وح فان
كان الموضوع في القضية المفروضة نفس ذلك المعنى لم يتصور هنا الحمل بالمعنى المشهور حتى يتصور الايجاب والسلب للزوم اتحاد الموضوع والمحمول وان
كان غيره لم يفد عدم صحة السلب كون ذلك معنى حقيقيا اذ المفروض مغايرته لما وضع اللفظ بازائه ومجرد الاتحاد في المصداق لا يفيد كون اللفظ حقيقة
فيه الا ترى ان استعمال الكلي في خصوص الفرد مجاز مع انه لا يصح سلبه عنه وكذا لا يصح سلب شيء من المفاهيم المتحدة في المصداق عن بعض اخر كالانسان
والضاحك والناطق والحيوان والجسم والجوهر مع ان شيئا من تلك الالفاظ لم يوضع بازاء المفهوم الذي وضع له الاخر ولا حقيقة فيه اذا اريد عند
الاطلاق خصوص ذلك منها الثاني لزوم الدور وتقريره ان الحكم بعدم صحة السلب موقوف على العلم بما وضع اللفظ له اذ الدال على الحقيقة والامارة عليها
هو خصوص تلك ضرورة ان عدم صحة سلب المعاني المجازية لا يفيد كونه مما لا يصح سلبها عنه معنى حقيقيا بل يفيد كونه مجازيا والمفروض توقف
العلم بما وضع اللفظ له على الحكم بعدم صحة السلب لجعله امارة عليه وهو دور مصرح وبيانا اوضح ان اريد بالمعنى الذي لا يصح سلبه مطلق المعنى من
البين ح عدم كونه امارة على الحقيقة وان اريد به خصوص المعنى الحقيقي فلزوم الدور عليه واضح قال بعض الافاضل الحق ان الدور فيه مضمر لان
معرفة كون الانسان مثلا حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه
موقوف على علم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة
في البليد اقول من البين ان الحكم بعدم صحة سلب معانيه الحقيقية في معنى الحكم بعدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد فان كلا من معانيه
الحقيقية اذا لم يصح سلبه عنه فليس هناك معنى يصح سلبه عنه ذلك ضرورة امتناع اجتماع المتنافيين في المعنى المفروض فهذان مفهومان متغايران
مثلا زمان في قرينة واحدة من الظهور والعلم بكل منهما علم بالاخر على سبيل الاجمال وان لم يكن العالم به ملتفتا له بالعنوان الاخر فدعوى
التوقف المذكور بين المتساويين فاسدة واضمار الدور غير سديد اذ العلم بعدم صحة سلب كل من المعاني الحقيقية عن المعنى المفروض متوقف على العلم
بكون اللفظ حقيقة فيه والمفروض ان العلم به يتوقف على العلم بعدم صحة السلب ايضا فالمطلوب في علامة الحقيقة اثبات الوضع للمعنى المفروض وان دار

وعلم باعتبار استعمالهم له بنانه فيكون وصف ازاله في المهجور استعمال المعنى المهجور الاخير علاقة اللفظ الاخير باعتبار المناسبة بينه مع

عدم تحمل

في الموضوع له على ما يأتي تفصيله وهو حاصل بعدم صحة السلب في الجملة فلا يعتبر فيه عدم صحة سلب كل واحد من المعاني حسبما ذكره ويظهر بذلك ايضا
ما ذكره من اضمار الدور من وجه اخر وقد اشار الفاضل المذكور الى ذلك لا انه الغى الفرق بين ذلك والمجاز حيث اعتبروا فيه صحة سلب كل من معانيه الحقيقية
قال نعم لو قلنا ان علامة صحة السلب علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج الى اضمار الدور لكنه لا يثبت به الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة على
هذا فلم يكتفوا في حد المجاز بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق علامة المجاز في الجملة وبالنسبة قلت الفرق بين الامرين بين لا خفاء فيه اذ
من الظاهر ان المطلوب في امارات الحقيقة استكشاف الموضوع له او اندراجه فيما وضع له وفي المجاز عدم كونه كذلك وحاصل في الاول مع تحقق الوضع له والاندراج
في الجملة لصدق الموجبة واما الثاني فلا يصدق الا مع انتفاء الوضع والاندراج له راسا وبعبارة اخرى المأخوذ في الحقيقة تحقق الوضع للمعنى والمنفي المأخوذ في المجاز
عدم تحقق الوضع له فاطلاق كونه حقيقة فيه انما يكون مع تعلق الوضع به في الجملة لا اختصاص الوضع فيه او اندراجه في جميع المعاني التي وضع اللفظ بازائها
اذ ذلك مما لم يعهد اعتباره في ذلك ولا يجري في معظم الالفاظ المشتركة لظهور صحة سلب بعض معانيها عن بعض وعدم اندراج مصاديق البعض في
الاخر غالبا ولذا يحكمون باندراج اللفظ في المشترك مع تعدد الاوضاع ولا يجعلونه من الحقيقة والمجاز وان كان اللفظ مجازا في كل منها لو فرض استعماله
فيه لا من جهة الوضع له بل من جهة مناسبته للمعنى الاخر والحاصل انه اذا لوحظ اللفظ والمعنى فان كان اللفظ موضوعا بازائه كان حقيقة فيه والا كان
مجازا ولا واسطة بين الوجهين والمقصود في المقام هو بيان الامارة على كل من الامرين ولا يراد هنا بيان حال الاستعمال الخاص التابع لملاحظة المتكلم
الصحيح نعم يمكن استعلام ذلك بعد بيان العلامتين فانه اذا لوحظ ذلك بالنسبة الى المعنى الخاص من الجهة الملحوظة في نظر المتكلم اتضح الحال في ذلك الاستعمال
ايضا ومع الغض عن جميع ما ذكرناه فانما يتم ما ذكره بالنسبة الى ما تعدد فيه المعنى مع عدم صحة سلب شيء من معانيه المتعددة عن
المصداق المفروض وهو ان ثبت في الالفاظ فليس الا في نادر منها فلا اضمار في الدور بالنسبة الى غيره فكيف يعزى ذلك على سبيل الاطلاق هذا
ويمكن تقرير الدور مضمرا في المقام بوجه اخر وذلك بان يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المراد حال الاطلاق موقوف على فهم المعنى المراد منه ضرورة
توقف الحكم على تصور المحمول وفهم المعنى منه حال الاطلاق موقوف على العلم بالوضع اذ المفروض انتفاء القرينة والعلم بالوضع ايضا موقوف على الحكم بعدم صحة
السلب اذ المفروض استعلامه به وكونه امارة عليه وهذا التقرير لايراد الدور في المقام نظير ما مر في ايراده على التبادر الا ان وروده هنا على سبيل التصريح
وهنا على نحو الاضمار وقد يقرر هنا ايضا مصرحا بان يقال ان الحكم بعدم صحة سلب المعنى المفهوم منه حال الاطلاق يتوقف على العلم بما وضع اللفظ له لتوقف
تصوره على العلم بالوضع والعلم بما وضع اللفظ له موقوف على الحكم بعدم صحة السلب لكن انت خبير بان التوقف الاول ليس توقفا اوليا بل بواسطة
توقفه على فهم المعنى المراد حال الاطلاق المتوقف على ذلك فيكون الدور مضمرا بحسب الحقيقة وان قرر مصرحا في الصورة الثاني النقض بجزء المعنى وجاز
المحمولين عليه من الكليات الذاتية والعرضية فانه لا يصح سلب شيء منها عنه ومع ذلك ليس شيء من تلك الالفاظ موضوعا بازائه وليس استعمالها فيه
حقيقة قطعا بل ربما يخرج عن دائرة المجاز ايضا كاستعمال الموجود في مفهوم الحيوان والناطق ونحوه والجواب اما عن الاول فيبتني على تحقيق الكلام في الامارتين
المذكورتين وما يراد بهما وما يستفاد منهما بعد اعمالهما فنقول قد يكون الموضوع في تلك القضية عين المفهوم الذي يراد معرفة وضع اللفظ بازائه
وعدمه فالمراد باللفظ الذي يراد استعلام حاله الواقع في المحمول اما مفهوم المسمى بذلك اللفظ وما بمعناه او المعنى الذي يفهم من اطلاق اللفظ
عند العالم بالوضع على سبيل الاجمال فيكون الحمل الملحوظ فيه متعارفيا في الاول وذاتيا في الثاني وقد يكون الموضوع فيه خصوص المصداق فمع العلم
بعدم ثبوت الوضع لمحض وضوح فقد يكون المراد باللفظ المفروض الواقع في المحمول هو المعنى المنساق منه حال الاطلاق عند العارفين بالوضع على سبيل
الاجمال وقد يكون خصوص المعنى الذي وضع اللفظ بازائه المعلوم على سبيل التفصيل فهذه وجوه ثلاثة في العلامة المذكورة فعلى الاول يستكشف
بها خصوص ما وضع اللفظ بازائه لوضوح كون عدم صحة سلب المسمى بذلك اللفظ عنه شاهدا على كونه مسماه وكذا عدم صحة سلب المفهوم من اللفظ حال
الاطلاق عن ذلك المفهوم دليل على كونه عين ذلك المفهوم وصحة سلب كل مفهوم عن المفهوم المغاير له ولما كان المفهوم من اللفظ حال الاطلاق
هو معناه الحقيقي لما عرفت في التبادر ودل عدم صحة السلب على اتحاد المعنيين ثبت كون المعنى المفروض هو الموضوع له والفرق بينه وبين التبادر مع ما هو
ظ من اختلاف الطريق وان كان المناط فيهما واحدا ان المعنى المفهوم حال الاطلاق ملحوظ في التبادر على سبيل التفصيل وانما يحصل بملاحظة
تبادره معرفة كونه موضوعا له بخلاف المقام فانه ملحوظ عنده على سبيل الاجمال وينكشف التفصيل بملاحظة عدم صحة سلبه بملاحظة عدم
عن ذلك الملحوظ في جانب الموضوع له وعلى الثاني فالمفهوم الذي وضع اللفظ بازائه مجهول ايضا ويراد بملاحظة عدم صحة سلب المعنى المفهوم
حال الاطلاق استعلام حال المصداق وكذا حال نفس الموضوع له من حيث كونه المعنى الشامل لذلك فيستعلم به اولا حال المصداق من حيث كونه من
مصاديق الحقيقة وحال الموضوع له في الجملة من جهة شموله لذلك وعدمه بل يمكن تعيينه بذلك ايضا اذا دار بين امرين او امور يتميز احدها به
بالشمول للمعنى المذكور وعدمه كما في الصعيد اذا قلنا بعدم صحة سلبه عما عدا التراب الخالص من ساير وجه الارض فانه يكون شاهدا على كونه
موضوعا لمطلق وجه الارض وقد يكون دليلا على تعيين نفس الموضوع له ايضا وعلى الثالث فالمعنى الموضوع له متعين معلوم ولا يراد بالعلامة
المذكورة استعلام الوضع له بل المقصود منها استكشاف حال المصداق في الاندراج تحته فهي اذن علامة لمعرفة المصاديق الحقيقية ومميزة بينه
وبين المصاديق المجازية وذلك عن بين الثمرة من معرفة المعنى الحقيقي فيكون اطلاق المعنى على الاول حقيقة في الغالب وعلى الثاني مجازا ولذا عدت العلامة
المذكورة من امارات الحقيقة مطلقا اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك الوجه في اندفاع الايراد المذكور اما بالنسبة الى الاخيرين فظ واما بالنسبة الى الاول
فعلى الوجه الاول المأخوذ فيه في جانب المحمول مفهوم المسمى به وما في معناه فلا خفاء ايضا وعلى الوجه الثاني فلا حاجة هنا الى تصحيح الحمل اذ المأخوذ

كون اللفظ مجازا ... انما يكون مع عدم تحقق الوضع بالنسبة اليه واطلاقه

المفهوم

علامة انما

علاقة انما هو عدم صحة السلب وهو بين حصوله لعدم صحة سلب الشيء عن نفسه ولا يستلزم ذلك صحة الحمل الشيء على نفسه لامكان انتفاء الامرين معاً بل لزم حمله
على انه لو اريد الحكم بصحة الحمل ايضاً فيمكن مراعاته باعتبار الحمل الذاتي دون المتعارف كما اشرنا اليه الا انه غير ماخوذ في العلامة المذكورة واما بالنسبة
الى صحة السلب الماخوذ علامة للمجاز فالامر اظهر اذ المفروض هناك تغاير المفهومين فلا اشكال في صحة السلب اصلاً هذا وقد ظهر بما قررنا ان
تخصيص الحمل في المقام بالحمل الذاتي كما يوجد في كلام بعضهم في الجواب عن الايراد الاخير ليس على ما ينبغي كيف ومعظم موارد اعمال العلامتين المذكورتين
ما يستعلم به الحال في المصاديق ولا يصح اخذ الحمل هناك ذاتياً ومن الغريب ان بعضهم قيل ذلك باعمال العلامة المذكورة في مقام تعرف حال المصداق
واما عن الثاني فبان ما يتوقف عليه الحكم بعدم صحة السلب هو ملاحظة المعنى الحقيقي بنفسه لا ملاحظته بعنوان كونه معنى حقيقياً والمعلوم ثانياً
لعلامة المفروضة هو الصفة المذكورة غاية الامر انه يلاحظ مع نفس المعنى ما يتعين به كونه معنى حقيقياً في الواقع حتى لا يحتمل بحسب الواقع ان يكون المحكوم
بعدم صحة سلبه غير ذلك فان كان يعتبر فيما يحكم بعدم صحة سلبه ان يكون هو المعنى المفهوم منه حال الاطلاق حسبما اشرنا اليه اذ ليس ذلك عنوان
الموضوع له بحسب الواقع وان لم يلاحظ بعنوان انه الموضوع له فلا دور بالتقرير المذكور وايضاً المعنى الحقيقي الملحوظ في جانب المحمول انما هو الامر الاجمالي فيعلم من عدم
صحة سلبه عن ذلك المعنى كونه عين ذلك فتعين ذلك المحمل حاصل باعمال العلامة المذكورة واما العلم بالموضوع له على جهة الاجمال حسبما اشير اليه
فهو حاصل قبل اعمال العلامة المذكورة فيكون اللازم توقف التفصيلي على المعرفة على نحو الاجمال ولا ضير فيه هذا كله بالنسبة الى الوجهين الاولين
من الوجوه الثلاثة المذكورة على الصورة الاولى من الاحتمالين المذكورين في الوجه الاول فيتعين فيه الجواب بالرجوع الى العالم واما بالنسبة الى الوجه
الثالث فيندفع بما تقدم من الوجهين في جواب الدور الوارد على التبادر لاتحاد منشأ الايراد في المقامين وكذا الحال فيما قررناه اخيراً في بيان الدور
ويجري فيه ايضاً ما حكيناه هناك عن بعض الافاضل من الجواب بمنع كون فهم المعنى متفرعاً على العلم بالوضع مع ما يرد عليه مما مر الكلام فيه وهذا
كله ظاهر بعد التامل ويمكن الجواب ههنا ايضاً بوجه ثالث وهو انه قد يتحقق العلم بالشيء على تقدير تصوره بعنوان خاص مع عدم العلم به اذا تصور بعنوان اخر
وان كانا متلازمين بحسب الواقع فح نقول انه قد يحصل العلم بكون المعنى مما لا يصح سلب مدلول اللفظ عنه ولا يحصل العلم بكونه معنى حقيقياً او مجازياً
فيه من دون ملاحظة عدم صحة السلب المفروض وان كان الاول متفرعاً على الثاني تابعاً له لامكان العلم بالفرع مع الجهل باصله المبني عليه
بحسب الواقع وح فالقول بكون الحكم بعدم صحة السلب مبتنياً على العلم بكونه حقيقة فيه ممنوع لامكان فرض الجهل به اذا لاحظه ابتداء مع العلم بالاخر وان
تحقق العلم به بعد ملاحظة علمه بالاخر فان ذلك هو قضية كونه اماراته عليه فح فينتظم قياس بهذه الصورة هذا مما لا يصح سلب مدلول اللفظ عنه على
احد الوجهين المذكورين وكلما لا يصح سلبه عنه كذلك فهو معنى حقيقي له على احدهما ومن مصاديق معناه الحقيقي على الاخر فينتج ما هو المدعى وبمثله
نقول بالنسبة الى صحة السلب ايضاً والقول بان الحكم بعدم صحة سلب مدلول اللفظ موقوف على فهمه انما يتم لو قلنا بتوقف ذلك على تصوره على
سبيل التفصيل وليس كذلك لاكتفاء فيه بالاجمال هذا اذا اريد من ملاحظة العلامة المذكورة معرفة نفس الموضوع له في الجملة واما اذا اريد معرفة
المصداق فالكلام المذكور ساقط من اصله وعما ذكرنا يعرف عدم جريان هذا الجواب في التبادر حيث ان الملحوظ هناك فهم المعنى على سبيل التفصيل و
الانسباق الى الذهن كان المتفرع على العلم بوضعه له بخلاف المفروض في المقام وقد اجيب ايضاً عن الدور المذكور بوجوه منها ان المراد بصحة السلب هو
صحة سلب المعنى المذكور والملحوظ في الاثبات الامر سطلق نفس المعنى حتى يلزم منه الحكم بصحة السلب في بعض صوره وعدم دلالته على المجاز في بعض اخر ولا
خصوص المعنى الحقيقي ليلزم الدور ومثلاً انا نعلم ان في اطلاق الحمار على البليد قد لوحظ معنى الحيوان الناهق اذ اطلاقه عليه انما هو بهذا الوجه
مع انه يصح سلب هذا المعنى بعينه عنه في نفس الامر فيقال البليد ليس بحمار اي ليس بحيوان ناهق في نفس الامر فيكون مجازاً واذا تبين المراد في صحة السلب
فقس عليه الحال في عدم صحة السلب ويشكل ذلك بان المراد بالمعنى الملحوظ في الاثبات في نفس الامر اما الملحوظ في الاستعمال بخصوص ما استعمل اللفظ فيه
فهو مما لا يصح سلبه في المجاز لوضوح ان الحمار في اطلاقه على البليد مستعمل في الحيوان القليل الادراك لا الحيوان الناهق ولذا كان مجازاً لغوياً
ومن البين عدم صحة سلبه عن البليد فلا يتم ما ذكره من ان اطلاقه على البليد ليس الا من جهة كونه حيواناً ناهقاً الا على قول من يجعل الاستعارة مبنياً على
المجاز العقلي باستعمال اللفظ في معناه الحقيقي وادعاء كون ما اطلق عليه من افراده على انه لا يجري في غير الاستعارة من ساير انواع المجاز كاطلاق النهر
على الماء والطلاق القرية على الاهل ونحوهما واما المعنى الملحوظ في استعمال اللفظ في المعنى المفروض بارتباطه به وعلاقته فلا يتجوز في الاستعمال اذن ظاهر
قبل ملاحظة العلامة المذكورة اذ مع فرض كون الاستعمال فيه من جهة ملاحظة علاقة لغيره لا مجال للشك في كونه مجازاً حتى يفتقر الى العلامة المذكورة
ضرورة انه لا يكون ذلك في غير المجاز ولو قطع النظر عن ذلك فرض عدم استفادة الحال عن ذلك فصحة سلب ذلك المعنى عنه لا يفيد كونه مجازاً فيه الا
بعد العلم بكونه حقيقة في ذلك المعنى فيكون صحة سلبه عنه اذن موقوفاً على العلم بكونه غير الموضوع له فالدور على حاله ونحوه الكلام في عدم صحة
السلب الا انه يجري نحو الكلام الاخير في الشق الاول فلا حاجة فيه الى ايراده مما اراد بكون صحة السلب علامة للمجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية
عن المبحوث عنه علامة لمجازيته بالنسبة الى تلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحداً في نفس الامر كان ذلك المبحوث عنه مجازاً مطلقاً
وان تعدد كان مجازاً بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقاً ومثله الكلام في عدم صحة السلب فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيفهم انه علامة
لكونه مما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقياً بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وان احتمل ان يكون لذلك اللفظ معنى اخر يصح
سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازاً بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور والحاصل ان معرفة كونه
حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دوراً وانت خبير بانه ايضاً لا يفيد شيئاً في دفع الدور فانه من البين ان

صحة سلب المعنى الحقيقي المفروض عن المبحوث عنه يتوقف على العلم بكونه مغايرا له مباينا اياه وهو معنى كونه مجازا بالنسبة اليه اذ ليس المجاز الا اللفظ المستعمل
في غير ما وضع له فالعلم بالمغايرة عين كونه مجازا بالنظر اليه ان كان متوقفا على صحة السلب كما هو المدعى لزم الدور وكذا الحال في عدم صحة السلب
فانه وان كان المقصود من ملاحظة العلامة المذكورة معرفة كون المبحوث عنه موضوعا له اللفظ فان كان المعنى المسلوب عنه معينا معلوما كما هو الظاهر
من الكلام المذكور فكونه حقيقة فيه لا بد ان يكون معلوما قبل اعمال العلامة المذكورة كما هو المفروض فلو توقف عليه كان دورا وان اخذ المعنى
الحقيقي على سبيل الاجمال والابهام واريد بالعلامة المذكورة تعيينه ومعرفته بخصوصه فمعلوم ايضا ان معرفة كون ذلك المجمل هذا المعين موقوف
على الحكم بعدم صحة السلب والحكم به موقوف على الحكم بعدم صحة السلب والحكم به موقوف على العلم باتحادهما وهو دور وان اريد بهما على العلم بكون
المبحوث عنه مصداقا حقيقيا لمعناه الحقيقي لا موضوعا له اللفظ بخصوصه فهو يرجع الى الجواب الاتي ولا يكون جوابا اخر وهو ايضا لا يدفع
الدور كما سيجيء الاشارة اليه ومنها ان المراد بصحة سلب المعنى وعدمها هو صحة سلب المعنى الحقيقي وعدمها عما احتمل فردية له بان يعلم للفظ
معنى حقيقي ذو افراد ويشك في دخول معنى المبحوث فيها وعدمه فيكون الشك في كونه ذلك مصداقا لما علم كونه موضوعا له لا في كونه موضوعا له بخصوصه
فيختبر ذلك بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يسلم عن الدور والاختلاف الطرفين وانت خبير بان ذلك ايضا لا يفيد في دفع الدور شيئا اذ نقول ان
معرفة كونه مصداقا لذلك المعنى يتوقف على عدم سلبه صحة عنه وعدم صحة سلبه عنه يتوقف على العلم بكونه مصداقا له وكذا الحال في صحة
السلب فيجيء هناك اختلاف في تقرير الدور نظرا الى تغيير ظاهر المدعى حيث ان ظاهر جعلهما علامة للحقيقة والمجاز كونهما علامتين لمعرفة نفس الموضوع
له وعدمه وتصرف ذلك في الجواب المذكور الى معرفة مصداق كل منهما والدور بحاله غير مندفع اصلا ومنها ان صحة سلب بعض المعاني الحقيقية كافية
في الدلالة على المجاز اذ لو كان حقيقة لزم الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز فكان الوجه في اندفاع الدور ان معرفة كونه مجازا مطلقا متوقفة على
صحة سلب بعض المعاني الحقيقية وصحة سلب بعض المعاني الحقيقية متوقفة على كونه مجازا بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي فاختلف طرفا الدور ولا
يخفى وهنه اما اولا فلان العلم بكونه مجازا مطلقا يندرج فيه العلم بالمجازية بالنسبة الى المعنى المفروض فالدور بالنظر اليه على حاله واما ثانيا فلان معرفة
كونه مجازا مطلقا لا يتوقف على العلامة المذكورة بابتنائها وعلى الاصل المذكور وانما يعرف من العلامة المفروضة كونه مجازا فيه بملاحظة المعنى المفروض
من الاصل المذكور وعدم ثبوت الوضع له بخصوصه ولمعنى الاخر لا يصح سلبه عنه فالدور ايضا بحاله واما ثالثا فانه يجري بالنسبة في عدم صحة السلب
اذ عدم صحة سلب بعض المعاني الحقيقية عنه موقوف على العلم بكونه حقيقة فيه والمفروض توقف العلم بكونه حقيقة فيه على ذلك فالدور فيه
على حاله واما رابعا فلان المفروض في الجواب المذكور اثبات كونه مجازا فيه بذلك وبالاصل فلا تكون العلامة المفروضة بنفسها امارة على المجاز
وهو خلاف المدعى ومنها ان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن
المورد كونه حقيقة ان المراد هو المعنى المجازي وفيه نص المجيب المذكور بعدم جريان الجواب في عدم صحة السلب اذ لا يعرف من عدم صحة سلب المعنى
الحقيقي عن المورد فيه ضرورة عدم صحة سلب الكلي عن فرده مع ان استعماله فيه مجاز واورد عليه بوجوه احدها ان العلامة المذكورة انما تلحظ في مقام
الشك في الموضوع له والجهل بكون اللفظ حقيقة في المعنى المستعمل فيه او مجازا واما مع العلم بكون اللفظ حقيقة في معنى مجازا في اخر فلا حاجة الى العلامة
اذ مع امكان حمله على الحقيقة يتعين الحمل عليها نظرا الى اصالة الحمل على الحقيقة وبدونه يتعين الحمل على المجاز ويكون امتناع حمله على الحقيقة قرينة
على ذلك وليس ذلك من العلامة في شيء ثانيها انه لو صح ذلك لاقتضى ان يكون كل من صحة السلب وعدمها علامة لكل من الحقيقة والمجاز فان صحة
سلب المعنى الحقيقي علامة للمجاز وصحة سلب المعنى المجازي علامة للحقيقة وعدم صحة السلب بالعكس وهم لا يقولون به لجعلهم عدم صحة السلب امارة
للحقيقة وصحة السلب امارة للمجاز وثالثها ان استعمال الكلي في الفرد ليس مجازا مطلقا وانما يكون مجازا اذا استعمل فيه بخصوصه ومع ارادة الخصوصية من
اللفظ فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي عنه بهذا الاعتبار وان لم يصح سلبه عنه بالاعتبار الاول فما ذكره في وجه عدم جريان ما ذكره في عدم صحة
السلب ليس بمتجه قلت يظهر مما ذكر في الايراد حمل كلام المجيب على انه اذا لم يعلم المستعمل فيه اصلا واريد المعرفة به فبصحة سلب المعنى الحقيقي عن المراد من جهة القرينة
الدالة على ارادة غيره يعلم ارادة المجاز ولذا ذكر في الايراد عليه ان ذلك ليس من العلامة في شيء والذي يظهر بالتامل في كلامه ان ذلك ليس من مقصود
المجيب في شيء كيف وسياق الكلام المذكور يشبه ان يكون صريحا ولا داعي لحمل كلامه عليه مع ظهوره في خلافه بل الظاهر ان مراد المجيب انه اذا اطلق اللفظ
على مصداق كما اذا استعمل الحمار في البليد وشككنا في كونه مصداقا لمعناه الحقيقي او المجازي مع العلم بكل منهما فلم يعلم المستعمل فيه في المقام
من جهة الشك المذكور فانه ان كان فردا للحيوان الناهق كان اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي ان اطلق على فرده لا من حيث الخصوصية وان لم
يكن فردا منه فهو من مصاديق معناه المجازي اعني الحيوان القليل الادراك ويكون اللفظ اذن مستعملا فيه فيعرف اذن بصحة سلب معناه الحقيقي
عنه انه من افراد المعنى المجازي وان اللفظ مستعمل في معناه المجازي وقوله فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد انه كما صرح فيه فانه اذا لم يطلق
اللفظ على مصداق معين لم يتحقق هناك مورد معلوم للاستعمال ثم انه مع الجهل بالمراد مطلقا كيف يعقل سلب المعنى الحقيقي من المجهول المطلق ويعرف
بذلك كون المستعمل فيه مجازا والحاصل ان ما ذكرنا في كمال الظهور من الكلام المذكور ثم ما ذكره ثانيا من عدم جريان ذلك في عدم صحة السلب
معللا بما ذكره في غاية الظهور ايضا فيما قلناه فظهر بما ذكرنا اندفاع الايرادات المذكورة عنه اما الاول فبانهم انما اعتبروا صحة السلب وعدمها بالنسبة
الى المعنى الحقيقي لتعينه وتميزه واما المعنى المجازي فلما لم يكن متعينا مضبوطا بل كان دائرا مدار حصول العلاقة لم تفد صحة سلب ما نعرفه من المعاني
المجازية كونه مصداقا لمعناه الحقيقي لاحتمال كونه مندرجا في مجازي اخر غيرها ولا عدم صحة سلبه عنه كونه فردا من المعنى المجازي لامكان ان يكون

معناه المجازي اعم من الحقيقي فلا يصح سلب شئ منهما عنه واما الثالث فلان الوجه المذكور انما تميز مصداق معنا المجازي بهم عن الحقيقي من دون افاده

لمعرفة نفس الموضوع له وغيره فيستفاد من ذلك كون المستعمل فيه مجازا اذا علم اندراج ذلك المصداق في معنا المجازي ويعرف به كون اللفظ مجازا

في الاستعمال المفروض واما اذا علم بعد صحة سلب غيره اندراجه في معناه الحقيقي لم يفد ذلك كون اللفظ هناك حقيقة او مجازا لاحتمال استعمال

اللفظ فيه بخصوصه فيكون الاستعمال مجازا مع عدم صحة سلبه عنه فما ذكر في الايراد عليه من انه مع استعماله في الفرد بخصوصه يصح سلب ذلك المعنى

غير متجه لوضوح عدم صحة سلب الكلي عن الفرد بالحمل الشايع وان لوحظ الفرد بخصوصه فيرجع هذا الجواب الى الجواب الثاني الذي حكيناه عن بعض الافاضل

الا انه جعل صحة السلب امارة لكون اللفظ مجازا في استعماله المفروض فلم يصح له جعل عدم صحة السلب امارة لكونه حقيقة كما مر فيرد عليه ما اورد

عليه وانه لا حاجة اذن الى جعله علامة لحال اللفظ بالنسبة الى ما استعمل فيه حتى لا يجري في عدم صحة السلب بل ينبغي جعله امارة لتميز المصداق

الحقيقي عن المجازي ليجري في المقامين حسبما قلنا على انه قد يجعل الامارة بالنسبة الى الاول ايضا بعد ملاحظة ما هو الغالب من عدم ملاحظة الخصوصية في

الاطلاق نكلياته على افرادها فتو ومنها ان المراد صحة سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة في العرف فانه يصح عرفا ان يقال للبليد انه ليس بحمار

ولا يصح ان يقال انه ليس بانسان فيعلم بالاول كون الحمار مجازا فيه وبالثاني صدق الانسان عليه على سبيل الحقيقة وهذا الجواب يرجع الى احد الجوابين

المذكورين في الجواب عن الدور الوارد في التبادر اذ قد عرفت تمام جريان ذلك بالنسبة الى ملاحظة صحة السلب وعدمها مع اهل الاطلاق في كلام

العارفين باللسان غير المتكلم وكذا بالنسبة الى نفسه لو كان من اهل اللسان كما هو الغالب نظرا الى الفرق بين العلم بالشئ والعلم بالعلم به ومح فالمتوقف

على اعمال العلامة هو الثاني فالمتوقف عليه هو الاول حسبما عرفت هذا وقد اورد عليه بعض الافاضل بان ذلك مجرد تغيير عبارة لا يدفع السؤال

فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة الحقايق سواء اتحد المفهوم العرفي ففهم معينا او تعدد من جهة الاشتراك ففهم

الكل اجمالا او بدلا من التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا على الاجمال فيبقى الدور

بحاله وانت بعد ملاحظة ما قررناه تعرف ما فيه كيف والحاكم بصحة السلب وعدمها بناء على الاول هو العرف وانما يتوقف حكمهم بذلك على معرفتهم

بمعنى اللفظ لا على علم الملاحظة الامارة المذكورة والحاصل بملاحظة الامارة المذكورة علم الملاحظ بالحال بعد الرجوع اليهم فمن اين يتوهم الدور وكذا

على الثاني فلا اتحاد بين طرفي الدور كما عرفت واما الجواب عن الثالث فبما عرفت من اختلاف الحال في العلامة المذكورة فان كان المراد معرفة حال المفهوم من

حيث ثبوت الوضع له وعدمه فلا ريب في صحة السلب في المقامات المفروضة ضرورة ان مفهوم الكل غير مفهوم الجزء واللازم وان اريد به معرفة حال المصداق

من حيث اندراجه حقيقة في المفهوم المفروض وعدمه فلا ريب اذن في افادة عدم صحة السلب الحاصل في المقام اندراجه فيه على سبيل الحقيقة وكونه من

افراد الحقيقة فلو اطلق ذلك اللفظ عليه لا من جهة اعتبار الخصوصية كان الاستعمال حقيقة وهو كذلك في الواقع فلا نقض من الجهة المذكورة اصلا وقد يجاب

عنه بان المعتبر من الحمل في صحة السلب وعدمها هو الحمل الذاتي والحمل الصادق في الموارد المذكورة انما هو الحمل الشايع خاصة وفيه ما عرفت مما قررنا

ثانيها ـــــ الاطراد وعدمه فالاول علامة الحقيقة والثاني امارة المجاز والمراد بالاطراد استعمال اللفظ في المعنى المفروض بحسب المقامات بحيث

لا يختص جوازه بمقام دون اخر وصورة دون اخرى ويصح الاطلاق على مصاديق ذلك المعنى اذا كان كليا من غير اختصاص له ببعضها واختلفوا في كون

الاطراد على الوجه المفروض دليلا على كون اللفظ حقيقة في ذلك المعنى وعدمه على قولين احدهما الدلالة على ذلك وحكى القول به عن جماعة منهم

الغزالي والسيد العميدي والعلامة في ظ التهذيب وثانيهما عدمها وذهب اليه جماعة من العامة والخاصة منهم الامدي في الاحكام والحاجبي والعضدي وشيخنا

البهائي ره وهو ظ العلامة ره في النهاية حيث ذكر الايراد على دلالته على الحقيقة مقتصرا عليه واختاره الشريف الاستاد قدس سره وحجة الاول انه مع تحقق الوضع

للمعنى لا ريب في جواز اطلاق اللفظ عليه بحسب الموارد والمقامات وكذا على كل من مصاديقه نظرا الى تحقق الطبيعة فيه وحصولها في ضمنه واما مع عدم حصول

الوضع فجواز الاستعمال فيه متبع بوجود العلاقة المصححة وقد تقرر انه يعتبر في وجود العلاقة المجوزة للتجوز عدم اباء العرف عن استعمال اللفظ وعدم

استهجانه في المخاطبات وذلك امر يختلف بحسب اختلاف المقامات وليس له قاعدة مطردة في الاستعمالات ولذا ترى انه يصح استعمال القرية في اهلها

في قولك اسئل القرية ولا يصح في قولك جلست القرية او باعت القرية او اجرت القرية ونحوها مع وجود تلك العلاقة بخصوصها وكذا يقال اعتق رقبة

ولا يقال مات رقبة او نام رقبة ويطلق اليد على الانسان في نحو قوله على اليد ما اخذت حتى تؤدي ولا يقال في ساير المقامات الى غير ذلك

مما يظهر من موارد استعمال المجازات فيختلف الحال في جواز الاستعمال بملاحظة الخصوصيات الحاصلة في موارد الاستعمالات فالاطراد من اللوازم المساوية — بملاحظه

للحقيقة وعدمه من اللوازم المساوية للمجاز فالاول دليل على الحقيقة والثاني على المجاز من باب دلالة اللازم المساوي على ملزومه ويرد عليه ان المجاز

وان لم يستلزم الاطراد في الاستعمالات الا انه قد يطرد سيما اذا كانت العلاقة في كمال الوضوح وكان الارتباط بين المعنى المجازي والحقيقي في

غاية الكمال كما في استعمال الاسد في الشجاع فانه يصح استعماله فيه مطردا على نحو استعمال اللفظ الموضوع له ذلك من غير فرق سوى ذكر القرينة المعتبرة

في المجاز وح فيكون الاطراد لازما اعم بالنسبة الى الحقيقة فلا يدل عليها لوضوح عدم دلالة اللازم الاعم على خصوص ملزومه وهذا هو حجة القول

الاخر المانع من دلالته على الحقيقة فيبقى ان الاطراد كما يوجد في الحقيقة يوجد في المجاز فلا يصح جعله علامة للحقيقة لما تقرر من اعتبار الاطراد في العلامة

وقد يجاب عنه بان الاطراد في المجازات انما يكون في احاد منها على سبيل الندرة فلا ينافي حصول الظن المطلوب في باب الاوضاع والاطراد المعتبر في العلامة

انما يعتبر في امثال المقام بالنظر الى الغالب نظرا الى افادة الظن المكتفى به في مباحث الالفاظ وقد يمنع الغلبة المدعاة فان معظم المجازات المشتملة

على المشابهة الظاهرة يطرد استعمالها في المحاورات وانما ينتفي الاطراد غالبا في ساير انواع المجاز مما تكون العلاقة فيها غير المشابهة وح فلا ينبغي ظن يكون

المعنى الذي فرض الحوادث في الاستعمال من المعاني الحقيقية نعم لو علمنا انتفاء المشابهة في المقام كما اذا علمنا معنى حقيقيا للفظ ووجدنا استعماله في غيره مطردا
مع انتفاء المشابهة بينه وبين معناه الحقيقي وامكن ملاحظة غيرها من العلائق بينهما فانه حينئذ يصح الرجوع الى الاطراد في اثبات وضعه له نظرا الى ما
قلناه وبالجملة اذا دار الامر بين ان يكون حقيقة في ذلك المعنى او مجازا مرسلا امكن اثبات الوضع بالاطراد نظرا الى ان الغالب في المجاز المرسل عدم
الاطراد واما اذا دار الامر بينها وبين الاستعارة او بين الثلاثة لم يصح ذلك حسبما عرفت واعلم انه يمكن ان يؤخذ الاطراد على وجه اخر فيراد به اطراد استعمال اللفظ
فيه في جميع المقامات وساير الاحوال مع انضمام القرينة وبدونه ودورانه بينهم كالاستعمالات من غير فرق في استعماله فيه بحسب تلك المقامات
ويتم دلالته على الحقيقة ويندفع عنه الايراد المذكور اذ لا اطراد في شيء من المجازات على الوجه المفروض اذ مجرد وجود العلاقة غير كاف في التجوز ما
لم يوجد هناك قرينة صارفة فان قلت انه لا شك في جواز استعمال المجازات مع انتفاء القرائن في حال الاستعمال بناء على جواز تاخير البيان عن وقت
الخطاب كما هو المعروف والمفروض في المقام وجود القرينة في الجملة والا لم يعلم استعماله فيه قبل العلم بوضعه له غاية الامر ان تكون القرينة منفصلة
قلنا ان ذلك مما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاحوال فقد يكون المقام مقام البيان والافهام فيكون في تاخير القرينة تفويت للمقصود فلا
ريب في المنع من تاخير البيان عن وقت الخطاب وليس مقصود القائلين بجواز تاخيره من ذلك جوازها كليا كما نصوا عليه وسياتي في محله انشاء الله فان قلنا ان استعماله
في ذلك من دون اقتران القرينة في المقام المفروض كاف في الدلالة على الحقيقة فلا حاجة الى ملاحظة الاطراد وذلك بنفسه امارة على الحقيقة كما مرت
الاشارة اليه قلت قد يعرف المقام المفروض بالخصوص بل استعماله فيه على النحو المذكور فيمكن استنباط ثبوت الوضع له من ذلك من دون حاجة
الى ملاحظة غيره اذا كان المستعمل ممن يعتد بشانه وقد لا يعلم خصوص المقام ولا خصوص المستعمل فيعرف من اطراد استعماله في المقامات على النحو
المذكور وروده في المقام المفروض في الجملة من غير مستند كاله في العرف فلا مانع من اعتباره امارة مستقلة بملاحظة ذلك وان اتحد الوجه في استفادته
منه في المقامين والظاهر انه بهذا المعنى مما لا ينبغي الخلاف فيه لوضوح كونه من خواص الحقيقة سواء قلنا بكون القرينة مصححة للاستعمال المجازي او قلنا بان
المصحح له وجود العلاقة والمقصود منها مجرد الافهام فتامل في هذا المقام فتدبر واما دلالة عدم الاطراد بالوجه المتقدم على المجاز فقد اثبتها كثير من الاصوليين
منهم الآمدي والحاجبي والعضدي وشيخنا البهائي رحمه الله ونفاها العلامة رحمه الله في نهاية نظرا الى عدم اطراد بعض الحقايق كما سيجيء الاشارة اليه واختاره بعض
الافاضل من المعاصرين الا انه ذهب الى حصول الاطراد في المجازات على نحو الحقايق ولم يفسر العلامة المذكورة على وجهها وسنورد بعض ما ذكره في
بيانها وظاهر بعض الاعلام التوقف فيه وذهب بعض اخر الى كونه دليلا على نفي الوضع النوعي خاصة فلا يفيد نفي الاوضاع الشخصية سواء كان الوضع
فيها عاما او خاصا والموضوع له عاما او خاصا والاظهر هو الاول اذ لو ثبت وضع اللفظ بازاء ذلك المعنى لما صح التخلف ضرورة قضاء الوضع
بصحة استعمال اللفظ فيه في جميع المقامات من غير اختصاص ببعض الصور دون بعض كما هو الحال في ساير الالفاظ الدايرة في الاستعمال وقد يورد
عليه ان من الحقايق ايضا ما لا يطرد استعماله في الموارد ولا يصح اطلاقه على كل من فيها مبدئه مع وجود المعنى فيه كما في اطلاق الفاضل عليه تعالى و في نـ
اطلاق السخي عليه واطلاق الابلق على غير الفرس مع حصول المعنى فيه واطلاق القارورة على غير الزجاج واطلاق الدابة على غير ذات القوائم الى
غير ذلك ويدفعه ان المنع من الاطلاق في الاولين شرعي فلا مانع من الاطلاق بحسب اللغة والاطراد انما يلحظ بالنسبة اليها على انه قد يمنع المنع منه
بحسب الشرع ايضا اذ قد ورد في بعض الادعية اطلاق الفاضل عليه تعالى وورد فيها ايضا يا ذا الجود والسخا مخاطبا اياه تعالى مضافا الى ما قد يقال بعد
تسليم عدم الاطلاق عليه تعالى في اللغة ايضا من ان الفاضل هو العالم الذي من شانه الجهل والسخي هو الجواد الذي من شانه البخل فعدم اطلاقهما عليه
تعالى من جهة انتفاء المعنى بالنسبة اليه تعالى والمنع من اطلاق الابلق على غير الفرس لاختصاص مفهومهما بها فانه الفرس ذات اللونين ويقول انه
خصص بها في العرف بعد ان كان للاعم فهو منقول عرفي كما هو الحال في الاخيرين اذ لا اختصاص لهما لغة بما ذكر واطراد الاستعمال حاصل فيهما بالنسبة
اليها وعدم اطرادهما انما هو بحسب العرف فهو فيهما دليل على المجازية في المعنى الاعم بحسب الاستعمالات العرفية لا انه ناقض لدلالته على المجازية وربما يورد
عليه ايضا بلزوم الدور وفانا نعلم بعدم الاطراد متوقف على العلم بالمجازية اذ مع احتمال الوضع له لا يمكن العلم بعدم الاطراد ضرورة لزوم الاطراد في الحقايق
حينئذ فلو كان العلم بالمجازية متوقفا على العلم بعدم الاطراد كما هو المدعى لزم الدور ويدفعه ان العلم بعدم الاطراد انما يحصل من ملاحظة موارد
الاستعمالات فيستنبط منه انتفاء الوضع لا انه يحصل العلم بعدم الاطراد من العلم بانتفاء الوضع لما عرفت من امكان الاطراد في المجاز ولا بعد العلم
بالمراد لا نتوقف له عليه بعد ملاحظة العرف بل قد لا يحصل العلم به بعد العلم بعدم الاطراد ايضا مع الغض عن ملاحظة ما ذكر في بيان دلالته عليه
والوجه في المنع من عدم الاطراد في المجاز حسبما ذكره الفاضل المذكور انه ان اريد بعدم اطراد المجاز انه يقتصر فيه على موارد الرخصة في نوع العلاقة
لو كان في صنف من اصنافه فلا يطرد استعماله مع حصول نوع العلاقة اذا كان في غير مورد الرخصة فهو حق لكن لا ريب ان المجاز منحصر فيما حصل الرخصة
فيه وهو مطرد في مورد الرخصة وان اريد به ان المجاز غير مطرد لعدم تحقق الرخصة فيه بالنسبة الى ما تعلق الرخصة به من البين خلافه فان الرخصة
في المجاز كاوضاع الحقايق يقضي بصحة الاستعمال مطردا على حسب الوضع وانت خبير بانه ليس المراد به شيئا من الامرين المذكورين بل المقصود من عدم
اطراد المجاز عدم اطراد الاستعمال في المعنى الذي فرض استعماله فيه على سبيل المجاز في بعض المقامات بالنسبة الى غير ذلك من موارد الاستعمال
وضيح المقام حسبما مرت الاشارة اليه ان الامر في العلايق دايرة مدار قبول العرف وعدمه واستحسان الاستعمال في المخاطبات وذلك مما يختلف
بحسب المقامات اختلافا بينا بالنسبة الى اللفظ الواحد والمعنى الواحد فيصح استعماله فيه في مقام دون اخر الا ترى انه يصح استعمال القرية
في اهلها عند تعلق السؤال ولا يصح ذلك عند تعلق الجلوس او البيع او الشراء او الضيافة او نحوها مع وجود تلك العلاقة بعينها وكذا الحال في استعمال

انتهى بلغ

النهر في مائه فانه يصح عند تعلق الجريان او الوقوف ونحوهما به فيقول جرى النهر او وقف النهر ولا يصح ان يقول جف النهر واخرجت النهر اذا جمعت مائه
او اخرجت الماء منه ونحوه واستعمال الرقبة في الانسان في مقام تعلق الرق او العتق به واستعمال اليد فيه في مقام الاخذ او الاعطاء دون سائر
المقامات الى غير ذلك فيستعلم من عدم الاطراد على الوجه المذكور انتفاء الوضع في المعنى المفروض وكون الاستعمال من جهة العلاقة اذ لو تحقق
الوضع له لم يتخلف عنه صحة الاستعمال واما مع انتفائه فيصح التخلف لاختلاف الحال في العلاقة بحسب المقامات والمتعلقات في شدة الارتباط
وضعفه واستحسان العرف للاستعمال فيه واستقباحه فما ذكره من انه مع تحقق العلاقة والاذن لا يمكن التخلف ان اراد به انه اذا تحققت العلاقة
مع الخصوصية الملحوظة في الاذن لم يمكن ان يتخلف عنه صحة الاستعمال ففيه مع ما فيه من المناقشة اذ لا مانع اذن من قضاء الاذن العام
بجواز الاستعمال ووقوع المنع الخاص من استعماله في خصوص بعض الصور فيقدم الخاص على العام فان الاذن العام ليس الا مقتضيا للصحة ووجود
المقتضي اذا قارن وجود المانع لم يعمل عمله انه غير مفيد في المقام لعدم امكان التخلف لا يجدي فيما هو بصدده لاختلاف الخصوصية الملحوظة في الوضع
بحسب اختلاف المقامات والمتعلقات فيصح الاستعمال في بعضها دون اخر فلا يلزمه الاطراد على ما هو المقصود في المقام وان طرد على حسب الترخيص
الحاصل من الواضع فليس المراد بعدم اطراد المجاز كونه مجازا مع عدم صحة الاستعمال بل المدعى ان المعنى الذي لم يوضع له اللفظ واستعمل فيه
على سبيل المجاز قد لا يكون جواز الاستعمال فيه مطردا بان لا يكون العلاقة المصححة للاستعمال فيه في مقام مصححة له في سائر المقامات
لما عرفت من اختلاف الحال فيه بملاحظة موارد الاستعمال ولذا يصح استعمال اللفظ في معنى مخصوص في بعض المقامات دون غيره كما عرفت
ومع الغض عن ذلك كله نقول انه قد يكون المعنى المستعمل فيه مشتملا على صنف العلاقة المعتبرة في مقام دون اخر فيجيء فيه عدم الاطراد
من الجهة المذكورة فلا منافاة بين القول باطراد العلائق في موردها وعدم حصول الاطراد في جواز الاستعمال بالنسبة الى خصوص المعاني نظرا
الى اختلاف احوالها في الاشتمال عليها وعلى ما ذكرنا لا مانع من القول بعدم حصول الاطراد في المجازات نظرا الى ذلك فيتخرج به حال المعنى كما هو المقصود على العلاقة
في المقام وهو ظاهر هذا والوجه في الوقف وعدم حصول الاطراد في بعض الحقائق لمانع خارجي فيحتمل ذلك في موارد استعمال اللفظ ومع قيام هذا
الاحتمال لا يتم الاستدلال به على انتفاء الوضع ودعوى الغلبة بحيث تفيد المظنة محل اشكال وانت خبير بان انتفاء الاطراد في بعض الحقائق
على فرض صحته في غاية الشذوذ والندرة فلا ينافي في افادة تلك الامارة للمظنة على انه غير متحقق الحصول في شيء من الحقائق حسبما مرت الاشارة اليه
والوجه في التفصيل اما بالنسبة الى الاول فلانه على نفي الوضع النوعي فقط لاعتبار الاطراد فيه قطعا واما بالنسبة الى عدم افادته نفي غيره من الانواع
فلاحتمال ان يكون عدم الاطراد من جهة اختصاص الوضع بما يصح الاستعمال فيه من المعنى المفروض من غير تعديته الى غيره فلا يفيد انتفاء الوضع فلو علم
انتفاء الوضع الشخصي بخصوصه ودار الامر في اللفظ بين ان يكون موضوعا بالوضع النوعي ومجازا دل عدم الاطراد على الثاني كما هو الحال في الافعال و
المشتقات وانت بعد ما عرفت ما قررناه في بيان معنى الاطراد تعرف وهن هذا الكلام لظهور دلالته حسب ما بيناه على انتفاء الوضع بالنسبة الى
المعنى الذي ثبت فيه نوعيا كان او شخصيا من غير فرق حتى انه يفيد انتفاء الاوضاع الجزئية ايضا ثم ان ما قرره على فرض تسليمه غير جار بالنسبة الى
الاوضاع الكلية وقد اجاب عنه بانه لما كان الوضع الشخصي حاصلا على كل من الوجهين ولم يكن متلا نما لكلية الوضع او الموضوع لم يقم في نظر الجاهل
احتمال كون اللفظ هناك موضوعا بالوضع خاص لبعض افراد ذلك الكلي فلا يطرد في الكل وهو كما ترى اذ غاية ما يفيده الاحتمال المذكور اختصاص الوضع
ببعض الافراد المعنى الملحوظ واين ذلك مما هو المقصود من دلالته على انتفاء الوضع بالنسبة الى ذلك المعنى الكلي الملحوظ في تلك المقام فالمقصود دلالة عدم الاطراد
على انتفاء الوضع بالنسبة الى المعنى الذي لا يطرد الاستعمال بالنسبة اليه لا بالنظر الى غيره ولو كان جزئيا من جزئيات ذلك المعنى وهو واضح ومع الغض عنه فقد يعلم
في خصوص المقام انتفاء الوضع الخاص فينحصر الامر بين كونه مجازا فيه او موضوعا بالوضع العام فيحكم بالاول نظرا الى عدم الاطراد حسبما ذكره في دلالته
على نفي الوضع النوعي ثم ان هذا هو ملخص الكلام بالنظر الى الامور المثبتة للوضع او النافية له وقد ذكر في المقام امور اخر لاثبات الوضع وتفسيره وهي
ما بين مزيف او راجع الى ما قلنا او مقيد لذلك في بعض صوره في موارد نادرة فلا باس بالاشارة اليها لتبيين حقيقة الحال فيها منها التقسيم فانه يفيد عند
بعضهم كون اللفظ حقيقة في المقسم الجامع بين تلك الاقسام اذا وقع ذلك في كلام من يعتد به من اهل اللغة او العرف العام او الخاص وبالجملة يفيد كونه
حقيقة في ذلك في عرف المقسم سواء كان المقسم لغويا او غيره والمراد بالقدر الجامع بين تلك الاقسام هو المفهوم الصادق على كل منها سواء كان صدقا
ذاتيا او عرضيا او مختلفا فلا دلالة فيه على كون المقسم هو تمام المشترك بين مفهوم كل من القسمين اللذين يرد القسمة عليهما ولا بعض المشترك بينهما
بل قد يكون خارجا عن حقيقة كل واحد منهما او واحد منهما الا انه لا يخرج الواقع عن احد الصور المذكورة كما في تقسيم الحيوان الى الانسان والفرس وتقسيمه
الى الانسان والطائر والى الاسود والابيض وتقسيم الجسم كذلك نعم لا بد من اشتراكه في مصاديق الاقسام ضرورة قضاء القسمة بصدق المقسم عليها فلا
دلالة في القسمة على اشتراك المقسم بين الاقسام زيادة على ذلك وهو معنى ما قيل من اعتبار مفهوم المقسم في الاقسام فان تقسيم الحيوان الى الاسود و
الابيض انما يفيد ثبوت معنى الحيوان في مصاديق كل من القسمين فلو عبر عن تلك الاقسام من حيث كونها قسما للحيوان يعبر عنها بالحيوان الابيض
والحيوان الاسود وليس مفاد ذلك اعتبار مفهوم الحيوان في الابيض والاسود اللذين وقع التقسيم عليهما وهو ظاهر ثم ان المختار عند جماعة منهم العلامة
ره وابنه فخر الاسلام دلالة التقسيم على كون المقسم حقيقة في الامر الشامل لتلك الاقسام والمذكور في كلام اخرين ان التقسيم اعم من ذلك وانه لا
دلالة فيه على الحقيقة نصوا عليه في على مباحث الاصول عند ابطال الاحتجاج بالقسمة على وضع اللفظ للاعم ويمكن ان يستدل للاول بوجوه
احدها ان ذلك هو الظاهر من اطلاق اللفظ فان قضية التقسيم كما عرفت اطلاق المقسم على المعنى الاعم والظاهر من الاطلاق الحقيقة فيكون التقسيم دالا

على معناه الحقيقي ويكون ذلك اذن شاهدا على عمومه والاطلاق وان تخبير بان ذلك راجع الى دلالة الاستعمال على الحقيقة لكون الاصل فيه ذلك وقد
عرفت ان التحقيق فيه هو الدلالة على الحقيقة في متحد المعنى دون متعدده فلو ثبت استعماله في غير المفهوم المشترك بينهما لم يصح الاستناد الى التقسيم ومع عدمه
لا يكون ذلك اخرا وراء الاصل المذكور نعم يكون محققا للموضوع حيث يتبين به الاستعمال في الاعم تابعا لظهور الحمل في ذلك فان قضية التقسيم هو حمل
كل من القسمين على المقسم والمستفاد من الحمل في العرف كون عنوان الموضوع صادقا على سبيل الحقيقة على مصداق المحمول بمعنى كون مصداق المحمول مصداقا
للموضوع بالنظر الى معناه الحقيقي ان كان الحمل شايعا كما هو المفروض في المقام وفيه انه ان كان الظهور المذكور من جهة استعماله في المقام فيما يصدق
على ذلك فهو راجع الى الوجه الاول وان كان استظهاره من جهة دلالة الحمل بنفسه عليه ففيه انه انما يدل على كون الحمل حقيقيا لا ادعائيا كما يتفق
في بعض الصور في نحو قولك زيد اسد على وجه فان الحمل هناك خارج عن حقيقته واما ان المراد بالموضوع هو معناه الحقيقي فلا يستفاد من الحمل نعم ان
كان المقام مقام بيان حقيقة اللفظ وبيان مصداق الحقيقي افاد ذلك الا انه مستفاد من ملاحظة خصوصية المقام لا من مجرد الحمل فيدل
في الاول على كون المحمول هو نفس ما وضع له اللفظ وفي الثاني على صدق معناه الحقيقي عليه الا انه خارج عن محل الكلام كيف ولو كان مطلق الحمل دليلا على
الحقيقة لما جعلوا عدم صحة السلب علامة على الحقيقة بل كتفوا بامكان صحة الحمل فان في تركهم ذلك واعتبارهم مكانه لعدم صحة السلب دلالة ظاهرة
على ان الحمل يقع على الوجهين ويصح بظاهره في الصورتين بخلاف عدم صحة السلب ويومي الى ذلك ان اطلاق اللفظ على معناه المجازي عبارة عن حمله
عليه حملا ذاتيا بالنظر الى المفهوم الذي استعمل اللفظ فيه وحملا شايعا بالنسبة الى الفرد الذي اطلق عليه كما في استعمال الاسد في مفهوم الشجاع
والاطلاق على زيد فلو كان الحال على ما ذكر لكان مطلق الاستعمال دليلا على الحقيقة وقد عرفت ما فيه فان قلت اي فرق بين عدم صحة السلب وصحة
الحمل حال الخلو عن القرائن مع ان ظاهر اللفظ حمله على حقيقته في المقامين فكما ان عدم صحة السلب انما يفيد عدم صحة سلب معناه الحقيقي عنه
كذا يفيد صحة الحمل حمل معناه الحقيقي عليه فيتحد المفاد فيهما قلنا الفرق بينهما ان نفس ملاحظة الموضوع قد تكون قرينة على ارادة المعنى المجازي
في المحمول او بالعكس فان كون الموضوع هو البليد في قولك البليد حمار شاهد على ارادة المعنى المجازي من الحمار لعدم امكان حمله عليه الا بذلك
الاعتبار فبتلك الملاحظة يصح حمله عليه وان صح مع ذلك سلبه عنه ايضا فمجرد صحة الحمل لا ينهض دليلا على الوضع نعم قد يفيد ذلك بملاحظة ما
ينضم اليه في خصوص المقام ولا كلام فيه وهذا بخلاف عدم صحة السلب فان نفس ملاحظة الموضوع والمحمول هناك لا تقتضي صرف اللفظ عن ظاهره
والمفروض خلو المقام عن القرينة فيكون المحكوم بعدم صحة سلبه عنه هو معناه المنصرف اليه عند الاطلاق وليس الا معناه الحقيقي في نفس الامر
ومما قررنا يظهر ضعف ما ربما يظهر من بعض الافاضل من دلالة الحمل على الحقيقة ومع الغض عن ذلك فلو قلنا بدلالة الحمل على الحقيقة كان ذلك
في نفسه امارة عليها فلا ربط له بدلالة التقسيم على الحقيقة كما هو الملحوظ في المقام ثالثها ان الغالب في التقسيمات وقوع القسمة بملاحظة
المعنى الحقيقي ووقوع القسمة بملاحظة المعنى الحقيقي فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وبعد تامل ذلك لا يبعد الغلبة المعتبرة في امثال المقام ان تكون بحيث
تفيد ظنا بالمراد لدوران الامر في الاوضاع مدار الظن وكونها في المقام على النحو المذكور غير واضح وما ذكر من ان الظن يلحق المشكوك فيه بالاغلب
ليس على اطلاقه نعم قد يستفاد من التقسيم ظن بذلك بعد ملاحظة خصوصية المقام وهو كلام اخر وح فلا مانع من الاستناد اليه في تلك المقام
ثم ان ما ذكرناه من دلالة التقسيم على الحقيقة وعدمها انما هو بالنسبة الى تقسيم العام المنطقي الى جزئياته كما هو الظ من كلام جماعة والظ جريان
الكلام المذكور بالنسبة الى تقسيم الكل الى اجزائه وتقسيم العام الاصولي الى جزئياته فيفيد ذلك بناء على ظهور القسمة في تعلقها بالمعنى الحقيقي
اعتبار كل من الاجزاء المفروضة في المسمى واندراجه في الموضوع له اندراج الجزء في كله بالنسبة الى الاول واندراج كل من تلك الجزئيات فيه
اندراج الخاص تحت العام الاصولي في الثاني فيفيد وضع اللفظ المتعلق للعموم لما يعم الافراد المفروضة ومنها اصالة الوضع للقدر المشترك اذا
وجد اللفظ مستعملا في معنيين وازيد وكان هناك معنى جامع بين المعنيين والمعاني المفروضة صالح لتعلق الوضع به فالمختار عند بعضهم جواز
الاستناد اليها ولذا وقع الاحتجاج بها في جملة من المباحث الاتية وهو المحكي عن الفاضلين والرازي والبيضاوي وصرح جماعة بالمنع منه كما هو ظاهر اخرين
حجة الاول انه لو قيل بوضعه لواحد منها دون الباقي لزم المجاز وان قيل بوضعه للكل لزم الاشتراك وكل من الامرين مخالف للاصل فلا بد من القول
بوضعه للقدر المشترك خاصة حتى يقوم الدليل على خلافه ويرد عليه ان القول بوضعه للقدر المشترك يقتضي بكونه مجازا في كل من قسميه او اقسامه فيلزم
زيادة المجاز واجيب عنه بان تعدد المجاز لازم على تقدير اختصاص الوضع بواحد من القسمين والاقسام ايضا اذا فرض استعماله في القدر المشترك
فيه ان التساوي كاف في الايراد على انه قد يرجح ارتكاب التجوز في القدر المشترك لقلة استعماله فيه بحيث يعلم عدم ارادة خصوص ما عدا من القسمين
او الاقسام ويمكن ان يقرر ان وضعه للقدر المشترك كاف في كون اطلاقه على كل من الاقسام على سبيل الحقيقة اذ لا حاجة الى ملاحظة الخصوصية
في الاستعمال حتى يلزم المجاز بخلاف ما اذا قيل بوضعه لخصوص احد الاقسام فان استعماله في الباقي او في القدر المشترك لا يكون الا على سبيل
المجاز فلا يلزم القول بحصول التجوز في شيء من الاستعمالات بناء على الوجه الاول لامكان تصحيحه على وجه الحقيقة حسبما قررناه ويدفعه ان ذلك
اثبات اللغة بالترجيح من غير رجوع الى التوقيف نعم لو ثبت استعماله في القدر المشترك امكن الحكم بثبوت الوضع له من جهة الاصل على بعض الوجوه و
توضيح المقام ان كلا من استعمال اللفظ في القدر المشترك وخصوص كل من المعنيين او احدهما اما ان يكون معلوما او لا يعلم شيء منها او يكون
الاول معلوما دون الثاني او بالعكس فعلى الرابع لا وجه للقول بكونه حقيقة في القدر المشترك مع فرض عدم ثبوت استعماله فيه راسا وان احتمل جريان
الاستعمال الاعلى ارادته في كثير من المقامات اذ مجرد الاحتمال غير كاف فيه والاستناد الى الوجه المذكور تخريج محض لا معول عليه في باب الاوضاع مضافا

الى استلزامه للمجاز ايضاً وكذا الحال فى الاوّل والثانى اذ ليس لرجوع الى ما ذكر استناداً الى النقل ولا الى ما يستظهر منه حصول الوضع كما هو معلوم
بملاحظة الوجدان نعم لو فرض حصول ظنّ فى المقام امكن القول بصحة الاستناد اليه فى الجميع كما اذا اطلق على معانٍ عديدة متكثرة مشتركة فى امر جامع
ظاهر يقرب جداً وضعه بازاء ذلك الجامع فيكون اطلاقه على كل من تلك المعانى من جهة حصوله فى ضمنه فانّ التزام وضعه اذن لكل من تلك المعانى
بعيد جداً لما فيه من لزوم التكثر فى الاشتراك المشتمل على زيادة المخالفة للاصل الحاصلة فى اصل الاشتراك مضافاً الى ندرة وقوعه فى
الاوضاع فبملاحظة اشتراكها فى ذلك الجامع الظاهر يرجح فى النظر تعلق الوضع به وبعد حصول الظنّ من ملاحظة جميع ما ذكرنا بوضعه للقدر
المشترك لا اشكال فى الحكم به واما مجرّد ما تقدم من الوجه فليس قاضياً بحصول الظنّ ومع عدم افادته للظنّ لا عبرة به وظاهر بعض الافاضل
التوقف فى الترجيح فى الصّورة الثانية لكنه نفى البعد عن ترجيح الاشتراك المعنوى فى الصورة الاولى نظراً الى انّ الغالب فى الالفاظ المستعملة فى
المعنيين ان يكون حقيقة فى القدر المشترك وفيه بعد تسليمه انّ بلوغ الغلبة الى حدّ يورث المظنّة محلّ تامّل ثم لو كان قاضياً بحصول الظنّ فلا
وجه للتوقف فى الصّورة الثانية بل الحكم به هناك اولى اذ لا حاجة فيها الى الالتزام بالتجوّز فى شىء من استعمالاته بخلاف الصورة الاولى للزوم
التجوّز فيما ورد من استعماله فى خصوص كلّ من المعنيين او احدهما اما الصّورة الثالثة فلا يبعد فيها القول بالوضع للقدر المشترك نظراً الى ثبوت
استعماله فى المعنى الواحد من غير ظهور استعماله فى غيره فقضية البناء على اصالة الحقيقة مع اتحاد المعنى فى الظاهر وعدم ظهور التعدد على ما مرّ
الكلام فيه هو البناء على ثبوت الوضع له فالاصل المذكور والمؤيد بما ذكر هو المستند فيه ان صحّ الاخذ به مط او مع افادته الظنّ به كما هو الغالب فيه لا
بمجرّد مرجوحية المجاز والاشتراك كما هو مبنى الكلام فى المقام ومنها انّه اذا قيّد اللفظ فى الاستعمالات بقيدين مختلفين دلّ ذلك على وضعه
للقدر المشترك بينهما حذراً من التاكيد المخالف للاصل والتناقض والاولى ذكر المجاز مكانه بل ضم الاشتراك اليهما ايض اذا قام احتماله فى المقام والمستند
فيه راجع الى المستند فى الوجه المتقدم وقد عوّل بعضهم عليه فى الاحتجاج على بعض المسائل الآتية كما ياتى الاشارة اليه وحكى البناء عليه من العلامة
ره فى التهذيب وغيره ومنع منه آخرون كما ياتى فى كلام المصنف ره عند استناد البعض اليه والوجه فيه شيوع وقوع كل من التاكيد والتجوّز
والاشتراك فى الكلام فلا يفيد مجرد لزوم ذلك ثبوت الوضع للاعم كما مرّت الاشارة اليه وتحقيق المقام انّ الاوضاع اللفظيّة من الامور
التوقيفيّة المبتنية على توقيف الواضع او ظهور الوضع من ملاحظة لوازمه وآثاره وتتبع موارد الاستعمالات فاثبات الوضع للمعنى ابتداء بمجرد هذه
الوجوه ونحوها غير متجه على سبيل الاطلاق سيما مع كون التقييد حاصلاً فى كثير من المقامات شايعاً فى الاطلاقات وما سيجىء الاشارة اليه من الاستناد
الى امثال ذلك فى مسائل الدوران ليس بالنسبة الى اثبات نفس الاوضاع وانما هو بالنظر الى الحكم باستمرارها او نفيها بحسب اختلاف المقامات من جهة
افادتها الظنّ فى ذلك المقام او بالنظر الى معرفة حال العبارة من جهة ورود الطوارى عليها اخذاً بظاهر الاحوال وما جرى عليه الناس فى مكالماتهم و
مخاطباتهم حسبما ياتى الاشارة اليه انشاء الله تعالى وليس الحال فى اثبات نفس المعانى مع عدم ثبوت الوضع لها كالحال فى ذلك بل لا بدّ من اثباتها بالطرق
المقررة لها ومجرد ملاحظة هذه الاصول لا يفيد ظناً فى الغالب بتعيين نفس المعنى الذى وضع اللفظ له فالتمسك بالوجوه الدائرة فى مباحث الدوران
فى اثبات نفس المعانى غير سديد كما اذا اريد اثبات كون الصّلوة حقيقة فيما يعمّ صلوة الاموات بانا لو قلنا بوضعها للاعم كان اطلاق الصّلوة على
صلوة الاموات فى الاستعمالات الشايعة حقيقة واذا قلنا بكونها حقيقة فى خصوص ذات الركوع والسجود كانت تلك الاستعمالات كلها مجازاً او لزم
القول بالاشتراك وهما خلاف الاصل اذ ليس ذلك الا من قبيل الاستناد الى الترجيحات العقلية فى اثبات الامور التوقيفية ولذا لا يفيد ظناً بالمرام فى
هذا المقام بخلاف المقام المذكور فى الدوران وسنشير ان شاء الله الى انه لا حجيّة فيها هناك ايض مع عدم افادتها الظنّ فى خصوص بعض المقامات اذ المرجع فى
مباحث الالفاظ هو الظنّ دون التعبّد فلو فرض حصول ظنّ فى المقام بملاحظة الخصوصيات الحاصلة فى بعض المقامات اتجه الاستناد الى ما ذكر من وجدانه
مقيداً بالقيدين كما اذا شاع تقييد اللفظ بكل منهما على نحو واحد بحيث ظهر من ملاحظة الاستعمالات كون مدلول اللفظ هو الاعم جاز الاستناد
اليه من جهة الظهور المذكور لا من مجرّد اصالة عدم التاكيد والمجاز ونحوهما فتامّل ومنها حسن الاستفهام فقيل انه يدل على اشتراك اللفظ بين المعنيين
الذين يستفهم عنهما اشتراكاً لفظياً او معنوياً وقد يرجح الثانى بمرجوحية الاشتراك اللفظى ويمكن ترجيح الاول بدعوى ظهور حسن الاستفهام فى اجمال
اللفظ من جهة تعدد المعنى والا جاز الاخذ بكل من الوجهين فى مقام التكليف من غير حاجة الى السؤال وهو ظاهر السيد ره حيث استدل بذلك فى
مباحث بعض المباحث الآتية على ما ذهب اليه من القول بالاشتراك اللفظى نعم ان كان حسن الاستفهام فى مقام الاخبار امكن ترجيح الاول من جهة
الاصل المذكور سيما اذا لم يستحسن ذلك فى مقام التكليف فانه يتعين معه البناء عليه والحق انه لا يدلّ على شىء من ذلك فانّ حسن الاستفهام انما يفيد
عدم صراحة اللفظ فى احد الوجهين المذكورين ولو بقيام احتمال التجوّز ونحوه فلا يفيد الا قيام الاحتمال فى المقام الباعث لحسن الاستفهام ولا دلالة فيه
على اثبات الوضع اصلاً ومنها صحّة الاستثناء فانها تفيد وضع اللفظ للعموم فيما اذا شكّ فى وضعه له وكذا تفيد وضع اللفظ بنفسه لما يعم
المستثنى اذا صحّ الاستثناء منه بعد تصديره باداة العموم اذ لولا ذلك لم يندرج فيه بعد تصديره بها فانها انما تفيد تعميم اللفظ لما يتناوله بحسب
الوضع دون غيره ويمكن استناد الامرين منها اذا كان الشكّ فيهما فنقول فى كلّ من الصّورتين المذكورتين انه لولا شمول اللفظ
لما يعمّ المستثنى لما صحّ استثناؤه فانه موضوع لاخراج ما يتناوله اللفظ لوضوح كونه مجازاً فى المنقطع اذ لا اخراج هناك بحسب الواقع و
لذا اشتهر بينهم انه موضوع لاخراج ما لولاه لدخل فى المستثنى منه وربما يعتبر فى المقام صحته مط دفعاً لاحتمال الوضع فى بعض المقامات لجواز ان يكون
ذلك لانضمام بعض القرائن وقد يفصّل بين المقامين بان يقم باثبات دلالة اللفظ على نفس الشمول والعموم مع ظهور المعنى الذى تعلق العموم به

علىٰ

على
فى اطلاق الصلوة
على صلوة الميت حقيقة او
مجاز
فى مباحث الانفاظ

على عمومه دون ثبوته وضع اللفظ المابعم المستثنى نظرا الى صحة الاستثناء منه بعد خصوصه باداة العموم فانه اذا علم نفس المعنى المتعلق للشمول
وشك في عمومه كان صحة الاستثناء منه مطرداً دليلاً على الشمول لابتناء الاستثناء عليه اذ لا يتعلق بغير ما يفيد العموم الا على سبيل الندرة
واما اذا علم افادته الشمول وشك في مفاد الامر الشامل اعني المستثنى منه فان صحة الاستثناء منه يدل على اندراج ذلك فيه ومع الظن المعنى
لذلك هنا لك فاقتضى ما يفيده استعماله فيما ذلك وتجرد الاستعمال اعم من الحقيقة ولو كان مجازا فالاستثناء المفروض كاف في الدلالة عليه وكونه — الشاطبة
قرينة لارادته ولا يلزم ان يكون الاستثناء منقطعا ضرورة اندراج المستثنى في المستثنى منه في ظاهر المراد كما اذا قيل نحن من الاسد الا زيدا
فانه قرينة على ارادة الرجل الشجاع او ما يعمه من لفظ الاسد فصحة الاستثناء حاصلة في امثال ذلك مع انتفاء الحقيقة ولا ينافيه كونه لاخراج ما
لولاه لدخل نظرا الى دخوله فيما اريد من اللفظ وان كانت القرينة على دخوله نفس الاستثناء وهو المخرج عنه بعضهم ومما قلنا
ان صحة الاستثناء لا يزيد على صحة الحمل بحسب العرف فكما لم يجعلوا تلك امارة على الحقيقة لاحتمال كون المراد من اللفظ المحمول معناه المجازي
فكذا الحال في صحة الاستثناء لقيام احتمال كون المراد بالمستثنى منه ما يشمل ذلك مجازا ليصح الاخراج وهذا بخلاف فادته دلالة المستثنى منه
على العموم كما اشرنا اليه ولذا جروا عليه في هذا المقام المذكور ويشكل بجريان هذا الكلام بعينه في المقام الاول ايضا اذ غاية ما يتوقف عليه
صحة الاستثناء على سبيل الحقيقة ارادة العموم من المستثنى منه كما هو قضيته حده حسبما ذكر في الاستدلال واما كون تلك الارادة على سبيل
الحقيقة فلا حسبما اشير اليه في الصورة المذكورة توضيح ذلك ان هنا وجوها ثلثة احدها ان لا يكون المستثنى منه مستعملا في
العموم ويكون الاستثناء مجازا خارجا عن مقتضى وضعه على ما ذكر في الاحتجاج ثانيها ان يكون مستعملا في العموم لكن على سبيل
المجاز ويكون الاستثناء على حقيقته اذ هو المفروض اندراج المستثنى في المستثنى منه وحصول الاخراج بالاستثناء كما هو مقتضى
حده وخروج المستثنى منه عن مقتضى وضعه لا يقتضي بخروج الاستثناء ايضا ثالثها ان يكون مستعملا في العموم موضوعا بازائه
ولا مجاز في شيء من الامرين والمقصود في المقام هو الاحتجاج بصحة الاستثناء على الثالث هو على فرض صحته انما يفيد ما يعم الوجهين
الاخيرين وغاية الامر ان يتمسك في اثبات وضع المستثنى منه للاعم باصالة الحقيقة بعد ثبوت استعماله في الاعم وقد عرفت انه لا يتم ذلك
الا مع اتحاد المستعمل فيه لا مع تعدده ويمكن تتميم الاستدلال بوجهين احدهما ان يقال ان اطراد صحة الاستثناء دليل على استفادة العموم
منه في سائر استعمالاته والا لم يصح ورود الاستثناء عليه فيما اذا استعمل في غيره فلا يكون صحة ورود الاستثناء عليه مطردا بل يختلف فيكون
اطراد صحة الاستثناء منه دليلا على اتحاد معناه وح فلا اشكال في الحكم باصالة الحقيقة حسبما مر فان قلت ان ورود الاستثناء عليه قاض
باستعماله في الخصوص هو مغاير للعموم فيتعدد معناه قلت فرق بين استعماله او لا في الخصوص وكون الخصوص هو المقصود منه اخيرا بعد استعمال
اللفظ في العموم اولا ليكون قابلا لورود التخصيص عليه فان استعماله في الخصوص على الوجه الاول قاض بتعدد المعنى قطعا واما على الوجه الاخير
فلا سواء ادرجنا التخصيص في اقسام المجاز اولا كما يخفى فلا تغفل نعم يمكن ان يقال ان الوجه المذكور لا يفيد كون صحة الاستثناء دليلا على الوضع وانما
هو دليل على جعل اللفظ من موارد اجراء الاصل المذكور فالدليل على الوضع هو الاصل الا ان يوجه بانه لما كان سببا بعيدا في اثبات
الوضع استند ذلك اليه ولا مشاحة فيه بعد ظهور المراد ولا يخ عن تكلف ثانيهما ان قبول مدلول اللفظ للاستثناء على سبيل الاطراد
شاهد على وضع اللفظ للعموم اذ لولا وضعه له لكان استفادته منه متوقفا على قيام القرينة عليه فلا يصح الاستثناء منه الا بعد قيامها
والقول بكون نفس الاستثناء قرينة عليه مدفوع بانه انما يصح جعله قرينة عند وجوده واما مجرد صحة وروده عليه فلا يعقل ان يكون
قرينة عليه بل هو شاهد على كون المعنى في نفسه قابلا لذلك ولا يمكن ان يكون كذلك الا مع وضعه للعموم اذ لو كان موضوعا لغيره فقط
او مشتركا بينه وبين غيره لم يطرد صحة ورود الاستثناء عليه لتوقفها على ارادة العموم اولا كما عرفت وقد يجري التقرير المذكور بالنسبة الى صحة
الحمل في الدلالة على الحقيقة فيعرف اذن بين مطلق صحة الحمل وكون اللفظ مع الاطلاق قابلا للحمل لتوقف ذلك على قبول معناه الحقيقي له
ثم هذا ويشكل الحال في الاستناد الى ذلك في المقام الاول بان اقصى ما يفيده صحة الاستثناء هو استفادة العموم من المستثنى منه مع الاطلاق سواء
كان افادته ذلك على سبيل الوضع او بالالتزام من جهة العقل لصحة الاستثناء حقيقة على كل من الوجهين كما في اكرم كل رجل الا زيدا او ما جائني احد
الا زيد فان شمول الاول للاحاد من جهة وضعه له والثاني من جهة دلالته على نفي الطبيعة المستلزم لنفي احادها فالاستناد اليه في المثال على
الوضع للعموم ليس في محله نعم لو انحصر الامر في دلالته على العموم على وضعه له كما في لفظة كل ونحوها امكن الاستناد اليه في اثباته ومنها اختلاف
جمع اللفظ بحسب معنييه مع ثبوت كونه حقيقة في احدهما فان ذلك دليل على كونه مجازا في الاخر كالامر فانه يجمع بملاحظة اطلاقه على القول المخصوص
المعلوم كونه حقيقة فيه على اوامر وبملاحظة اطلاقه على الفعل على امور فيستفاد من الاختلاف المذكور كونه مجازا في الثاني اذ لولا ذلك لما
اختلف الجمع بحسبهما فان اختلافه بالنسبة اليهما دليل على اختلاف حال اللفظ بالنظر اليهما ولو كان موضوعا بازاء كل منهما لم يؤثر ذلك اختلافا
في اللفظ بملاحظة كل منهما وانما يترتب عليه اختلاف المسمى والاختلاف في الجمع يترتب على اختلاف في حال اللفظ وهو غير حاصل الا مع كونه
مجازا في الاخر كذا يستفاد من الامدي في الاحكام وهو من الوهن بمكان اذ لا مانع من اختلاف جمع المشترك بحسب اختلاف معانيه كما اشار اليه
العلامة ره في النهاية فاذا اريد باعتبار اختلاف حال اللفظ في اختلاف جموعه ما يعم ذلك فمم ولا يثبت المدعى وان اريد به غير ذلك فهو غير
بين ولا مبين ومع الغض عنه فعدم حصوله الا من جهة الاختلاف المذكور غير ظاهر ايضا بل الاختلافات اللفظية ككونه اسما في وجه ومصدرا في

ورد اللفظ

كما اوجده الظاهر يسقط الماء للتغير

فاحرى اولى فى البحث على الظاهر ثم بعد تسليم ذلك فلا فرق بين ما اذا علم وضعه لخصوص احد المعنيين او لا فان الوجه المذكور على فرض صحته
ينفى احتمال الاشتراك ويعين كونه مجازا فى احدهما غاية الامر انه لا يتميز خصوص معناه الحقيقى عن المجازى فلا داعى الى اعتبار العلم بكونه حقيقة
فى خصوص احدهما الا ان يقال انه لا يترتب على نفى الاشتراك مع الجهل بخصوص الموضوع له ثمرة فائدة يعتد بها فلذا خصّوا بالصورة الاولى ثم انه قد
يقرر بان اختلاف الجمع دليل على عدم وضع اللفظ للقدر المشترك بين المعنيين اذ مع اتحاد المعنى لا وجه لاختلاف الجمع بحسب اختلاف متعلقه فلو علم كون
اللفظ على احد المعنيين حقيقيا ولم يعلم حال الاخر امكن دفع احتمال وضعه للقدر المشترك باختلاف جمعه حسب اطلاقيه فيحكم بكونه حقيقة فى
خصوص المعنى المذكور فيكون مجازا فى الاخر لكونه اولى من الاشتراك فالحاصل من ملاحظة الاختلاف فى الجمع هو المعرفة بعدم وضعه للقدر المشترك
بين المعنيين وانما يثبت كونه حقيقة فى خصوص احد المعنيين من جهة العلم بكون اطلاقه عليه على سبيل الحقيقة وكونه مجازا فى الاخر من جهة مرجوحية
الاشتراك وهذا الوجه اولى مما ذكره الامدى الا انه لا دلالة فيه على الوضع لخصوص شيء من المعنيين ولا على نفى الوضع بالنسبة الى شيء منهما وانما
استفيد وضعه لاحدهما بملاحظة الخارج وحكم بنفى الوضع للاخر من جهة اصالة عدم الاشتراك فليس ذلك من الرجوع الى الامارة فى شيء نعم يمكن
ان يعتبر ذلك امارة لعدم وضعه للقدر المشترك وقد عرفت ان لذلك مدخلا فى اثبات وضعه لخصوص احد المعنيين فقد يعد بملاحظة
ذلك من امارة المجاز بل الحقيقة ايضا ويمكن ان يقرر بان اختلاف الجمع ظ فى اشتراك اللفظ وتعدد معناه على عكس ما ادعاه الامدى اذ لم يعهد الا اتفاقا
بملاحظة معانيها المجازية جمع مخصوص وكما يجوز التوسع فى المفرد باطلاقه على غير ما وضع له فلا مانع من جريان ذلك فى جمعه ايضا كما هو الغالب
المذكور بوضع جمع له بملاحظة المعنى المفروض شاهد على كونه مما وضع اللفظ ايضا المفروض ثبوت الوضع بالنسبة الى الجمع فالامارة ايضا موضوع
فى ضمنه فيفيد ثبوت الوضع بالنسبة اليها فى الجملة وتحقق استعمالها فى المعنى المفروض يستظهر كونه حقيقة فيه ايضا على ان الغالب بل المطرد
تبعيّة الجموع لاوضاع المفردات فتحقق الوضع على حصوله فى مفرده ايضا ومنها التزام التقييد فانه دليل المجاز بالنسبة الى ما يلتزم فيه مثل جناح
الذل ونار الحرب ذكره العلامة فى نهاية وكانه اراد به غلبة التقييد لورود استعمال اللفظين المذكورين فى ذلك من دون التقييد ايضا على المجازية
لا يخلو عن اشكال لاحتمال ان يكون ذلك لتعيين احد معنيي المشترك والاولى فى هذا المقام ما ذكره فى الاحكام من انه اذا كان المألوف من اهل اللغة انهم
اذا استعملوا اللفظ فى معنى اطلقوه اطلاقا واذا استعملوه فى غيره قرنوا به قرينة فان ذلك دليل على كونه حقيقة فى الاول مجازا فى الثانى والوجه
فيه ظهور الصورة الاولى فى استقلال اللفظ بالدلالة والثانى فى توقفه على القرينة وانما يكون ذلك فى المجاز وغيره ويجرى ما ذكره بالنسبة الى
استعمال الالفاظ فى العام والخاص ايضا والتعليل المذكور على فرض صحته جار فى الجميع وربما يتفرع على ذلك كون الماء مجازا فى المضاف اذ لا يستعمل
غالبا الا مقيدا وكذا الصلاة بالنسبة الى صلاة الاموات وفيه تامل لاحتمال تقييد الوضع فى الاول بصورة الاضافة وان كان المضاف خارجا
عن الموضوع له واحتمال كون اللفظ ظاهرا فى احد المعنيين من جهة الغلبة ونحوها فيتوقف صرفه الى الاخر على التقييد وبالجملة غاية ما يستفاد من
الوجه المذكور ظهور اللفظ فى احد المعنيين المفروضين وتوقف صرفه الى الاخر على وجود القرينة وليس ذلك من اللوازم المساوية للحقيقة والمجاز
اذ قد يكون ذلك من جهة الشهرة والغلبة او لكونه الفرد الاكمل ونحوه كما هو الحال فى جميع كثير من المقامات نعم لو علم انحصار الطريق او ظن به فى
خصوص المقام اتجه الاستناد اليه ذلك ومنها ان يكون اطلاقه على احد معنييه متوقفا على مقارنته للاطلاق على الاخر بخلاف العكس فان ذلك
علامة على كونه مجازا فى المتوقف ذكره فى نهاية الاحكام وزاد الاخير انه على الحقيقة بالنسبة الى الاخر ومثلوا له بقوله ومكروا ومكر الله وهو غير
متجه لنسبة المكر اليه تعالى مكررا من دون المقابلة المذكورة ولذا اورد عليه بعض الافاضل بمنع التوقف المذكور وعدم تسليمه الالتزام وهو كما
ترى مناقشة فى المثال وان كان المقصود منع حصول التوقف المذكور مطلقا حتى يكون منعا لتحقق عنوان المسئلة فليس فى محله لحصول التوقف فى
بعض الموارد قطعا كما فى قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه قلت اطبخوا لى جبة وقميصا لظهور توقف اطلاق الطبخ على المعنى الاخير على المقابلة
وح فلا دلالة على التجوز غير متجه لانه مندرج فى عدم الاطراد وليس امارة اخرى سواه واما دلالة مجرد عدم توقف استعماله فى الاخر على المقابلة على كونه
حقيقة فيه فغير ظ نعم يمكن الحكم بكونه حقيقة فى ذلك بعد ما يحتمل الوضع له من مستعمل لانه فيه بالنظر الى اصالة الحقيقة ومنها امتناع الاشتقاق
مع كون المعنى صفة قائمة بموصوف فان امتناع اشتقاق اسم منه لموصوفه مع عدم حصول مانع من الاشتقاق دليل على كونه مجازا فيه كما فى اطلاق
الامر على الفعل فانه لا يشتق لمن قام به ذلك الفعل لفظ الامر ذكره فى الاحكام ثم اورد على ذلك بانتقاضه بلفظ الرائحة القائم معناه بالجسم مع عدم
صحة الاشتقاق واجاب عنه بالمنع نظرا الى صحة اشتقاق المتروح له وقد نبه على الايراد المذكور فى نهاية الاحكام على عدم صحة الاشتقاق المتروح
وانت خبير بصحة الاشتقاق المذكور وورود فى الاستعمالات فالظاهر ما ذكره الامدى الا ان دلالة ما ذكر على التجوز مما لا شاهد عليه وكفى بما فرض
من عدم صحة الاشتقاق فى اللغة مانعا منه فكيف يفرض انتفاء المانع الا ترى ان العلوم والملكات صفات قائمة بموصوفاتها ولا يصح الاشتقاق
من لفظ الملكة ولا من اسماء العلوم الا فى بعضها كالفقيه والمتكلم ولنختم الكلام فى المرام بذكر قاعدة فى المقام اشار اليها جماعة من الاعلام وهى   قاعدة
ان كل معنى يشتد الحاجة الى التعبير عنه بالخصوص ويكثر الاحتياج فى المحاورات الى بيانه يجب فى الحكمة وضع لفظ بازائه سواء اخذ ذلك المعنى على الاطلاق
ووضع اللفظ بازائه فيكون كل من اللفظ والوضع والموضوع له عاما او اعتبر المعنى المفروض ووضع اللفظ لجزئياته ليكون الوضع عاما والموضوع له
خاصا فليس الكلام فى خصوصية الوضع وانما المقصود ثبوت الوضع له فى الجملة وعدم الاكتفاء فى بيانه بالمجاز والاشارة ونحوهما وقد نص على
الحكم المذكور العلامة فى نهاية وتهذيب واطال القول فيه فى النهاية فى باب العموم واحتج به فى اثبات وضع اللفظ موضوع فى اللغة للعموم وقد حكى ذلك

وقد

عن جماعة منهم السيد والشيخ والآمدي والعضدي والاظهر الاول ويدل عليه امور الاول ان المقتضي للوضع موجود والمانع منه مفقود فيجب تحققه اما الاول فلان الباعث على وضع الالفاظ هو تسهيل الامر في التعبير عما في الضمير عند الحاجة الى التعبير والمفروض ثبوت الحاجة في المقام على الوجه الاكمل واما الثاني فلا لامكان الفعل في نفسه وقدرة الواضع على ايجاده فان قلت ان ذلك انما يتم اذا كان الواضع عالما بشدة الحاجة اليه وكثرة دورانه بين الناس حتى يكون مقتضيا لوضعه وهو مم قلت ان قلنا بكون الواضع هو الله تعالى فظاهر وان قلنا بانه البشر فلوضوح ان مثل ذلك مما لا يكاد يخفى عليه لمعاشرته الناس ومعرفته بما يحتاجون اليه في التعبيرات ففرض جهله بالحال خارج عن مجاري العادات سيما فيما يعم به البلية ويكثر الحاجة اليه في المخاطبات الدائرة الثاني ان قضية الحكمة عدم اهمال الوضع بالنسبة الى ما كان كك اذ بعد البناء على وضع الالفاظ بازاء المعاني وجعلها آلة للتعبير والافهام لو اهمل الوضع في المقام لم يكن افهامها اذن بالالفاظ وتوقف على ملاحظة الاشارات وضم القرائن والامارات وذلك في الامور الدائرة المتداولة مخالف للحكمة الباعثة على وضع الالفاظ فان قلت ان الواضع لم يهمل وضع الالفاظ بازاء تلك المعاني بالمرة حتى يتوقف بيانها على التعبير بالاشارة والافهام بغير اللفظ والعبارة حتى يرد ما ذكرت بل وضع جملة من الالفاظ بازاء معاني خاصة ثم وضعها لكل ما يناسب تلك المعاني ويرتبط بها ارتباطا مخصوصا بالوضع النوعي الترخيصي وهو كاف في افهامها بالالفاظ وان افتقر الى ضم بعض القرائن كما هو الحال في المشتركات مع تعلق الوضع التعييني بها فاي مانع من اكتفاء الواضع فيها بذلك والمدعى هو حصول الوضع التعييني المخصوص بالحقايق والذي يقتضيه الوجه المذكور هو ثبوت الوضع على الوجه الاعم قلت لا ريب في ان الحكمة في وضع الالفاظ هو تسهيل الامر على الناس في بيان مطالبهم والتعبير عما في ضمايرهم وقضية ذلك كون الاوضاع المتعلقة بها تعيينية على ما هو الحال في اوضاع الحقايق اللغوية اذ هو الطريق الاكمل والنحو الاسهل في ذلك لما في التعبيرات المجازية من توقف الافهام على القرينة مع ما فيها من الاطالة وقد تخفى القرينة او يصعب اقامتها في بعض الموارد فيختل الامر و لاجل ذلك كان الاشتراك على خلاف الاصل مع ظهور الفرق بين القرينة المعتبرة في المجاز والحاصلة في المشترك اذ ليست القرينة المعتبرة في المشترك باعثة على الافهام لحصول الفهم بعد العلم بالوضع كما مر بخلاف المجاز فان نفس افهام المعنى انما يجيء من القرينة دون الوضع المتعلق به كما سبق بيانه نعم لما كان في المجاز فوايد اخر خاصة زائدة على اصل التعبير عما في الضمير من محسنات لفظية ومعنوية رخص الواضع فيه ايضا لتكميل المقصود واختاره على الحقيقة في المحل اللائق به لا ان يكتفى به من تعيين اللفظ للمعنى لما فيه من المنافاة لما هو اصل الغرض من وضع الالفاظ سيما بالنسبة الى المعاني الدائرة والامور المتداولة نعم لو كان هناك معنى قلما يحتاج الى التعبير عنه في المخاطبات فربما اكتفى لبيانه بالمجازات الثالث انا اذا تتبعنا الالفاظ الموضوعة واللغات الدائرة وجدنا المعاني التي يشتد اليها الحاجة ويكثر دورانها في المحاورات قد وضع الالفاظ بازائها ولم يهملها الواضع ليتوقف استعمالها فيها على ملاحظة العلاقة بينها وبين غيرها فاذا شك في وضع اللفظ بازاء معنى من تلك المعاني فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب فان قلت انا نجد كثيرا من المعاني التي يشتد الحاجة اليها قد اهمل الواضع وضع لفظ خاص بازائها فلا يتم ما ذكر من الاستقراء فان انواع الروائح كرايحة المسك و العنبر والعود ونحوها من المعاني المتداولة بخصوصها لم يوضع لها لفظ بالخصوص وكذا الكثير من المياه المضافة كماء الورد والعفص وماء الرمان ونحوها مما يضاهيها في الدوران وعدم وضع لفظ خاص بازائها وذلك كما يكون هادما للاستقراء المدعى كذا يصح جعله نقضا للوجهين الاولين اذ لو تمت دلالتهما على المدعى لما صح التخلف فيما ذكرنا قلت ان من المعاني ما يكون امورا كلية مستقلة غير مرتبطة بغيرها في ملاحظة نفسها ولا حاصلة من اضافة شيء الى غيره ولا ضم شيء الى شيء كالسماء والارض والماء والجبال والبحار والانهار والتمر والزبيب والحنطة والشعير ونحوها من الذوات و الرايحة والطعم واللون والحسن والقبح والعداوة والحسد ونحوها من الصفات فهذه مما يجب وضع الالفاظ بازائها مع شدة الحاجة اليها وكثرة دورانها حسبما ذكرنا ليسهل التعبير عنها في المخاطبات وقضية ملاحظة الاستقراء عدم اهمال الواضع وضع اللفظ لخصوصها ومنها ما يكون معاني ارتباطية وامورا مركبة حاصلة من ضم المعاني بعضها الى بعض وتركيبها مع اخرى تركيبا تاما او ناقصا حسبما يقتضيه المعنى المقصود فيحصل هناك اضافة وتوصيفا وتقييدا وجملة فعلية واسمية خبرية وانشائية لبيان تلك المعاني المركبة على حسب اختلاف تراكيبها وهذا القدر كاف فيها ولا يجب وضع لفظ مفرد بازاء المعاني التركيبية فما ذكر من النقض ان اريد به عدم وضع لفظ لتلك المعاني اصلا ولو باوضاع عديدة فهو مم وان اريد عدم وضع لفظ مفرد بازائها فقد عرفت انه لا حاجة اليه ومنها ما يكون امورا جزئية متجددة على مر الدهور والازمنة تحتاج الى التعبير عن جملة منها جماعة دون اخرى وطائفة دون غيرها فهذا مما لا يمكن وضع الالفاظ اللغوية بازائها لعدم تناهيها ولاختلاف الحاجة اليها بحسب اختلاف الازمنة فينحصر الامر فيها في الاوضاع الكلية المتعلقة بالكليات التي تندرج هي فيها سواء وضعت بازائها او جعلت مرآتا لاحادها فتعلق الوضع بجزئياتها فيكون افهامها بالخصوصيات حاصلا بانضمام القرائن والامارات الا ان يحصل هناك مزية في بعضها لكثرة الدوران فيحتاج اذن الى وضع شخصي كما في الاعلام الشخصية ولا ربط له اذن بواضع اللغات بل يتصدى له من يحتاج الى التعبير عنه ولذا لا يوجد في الاوضاع اللغوية ما يتعلق بالمعاني المفروضة فان قلت اذا كان وضع الالفاظ بازاء الكليات والتعبير بها كافية في افهام ما يندرج فيها و بيانه فلا حاجة اذن الى وضع الالفاظ لخصوص المعاني المندرجة تحت تلك الكليات وان حصل هناك حاجة الى التعبير عن تلك المعاني بخصوصها و اشتد الاحتياج الى بيانها وح فلا يمكن اجراء القاعدة المذكورة في الموارد المفروضة اذ هناك الفاظ موضوعة لمعان كلية يندرج فيها اكثر المعاني المتداولة قلت من البين ان مجرد تلك الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني الكلية غير كاف في جميع المقامات التي يراد فيها افهام المعاني المندرجة

لم يكن ذلك

كلا كيف والمركبات التامة والناقصة فهنا لك قد وضع الواضع الفاظا خاصة لمعانيها الافرادية وبه تعرف ان الكلام في المركبات الالفاظ المخصوصة بالوضع

تحتها وضع

تحتها توضيح ذلك ان ارادة افهام الجزئيات بواسطة احضار الكليات قد تكون بملاحظة كون تلك الامر المندرج في الكلي فردا منه ومصداقا
له فيفهم ذلك الكلي بواسطة اللفظ الدال عليه ويحصل الانتقال الى الخصوصية المذكورة اما بواسطة وضع اخر كالتنوين او لقيام القرينة عليه
اللفظ او من الحال فهذا انما يحصل به الافهام بسهولة وعليه جرى امر اللغة في كثير من المقامات وقد تكون بملاحظة ذلك الامر المندرج في نفسه
وح فقد لا يمكن افهامه باللفظ الموضوع للكلي كما اذا اردنا بيان معنى التمر او الزبيب فانه لا يمكن افهامه باحضار معنى الجوهر او الجسم و
نحو ذلك فان اكتفى الواضع فيه بالقرينة الخارجية او الاشارة كان في ذلك تفويت ما هو المقصود بالوضع فلا بد اذن من وضع لفظ بازائه
في اللغة مع حصول الحاجة الى التعبير عنه في الغالب وقد يحتج للقول الاخر بان الرجوع الى ما ذكر استناد الى التخريجات العقلية في اثبات الاوضاع
اللفظية فلا معول عليه وانه مبني على حكمة الواضع والتفاته الى ذلك وعدم غفلته عنه او عدم معارضته لامر اخر في نظره وكل ذلك غير معلوم
ودفع الجميع ظاهر بعد ما قررناه ثم لا يخفى عليك ان ما ذكرناه يفيد ثبوت الوضع اللغوي فيما يشتد الحاجة الى التعبير عنه في اصل المخاطبات
كما هو الحال في الفاظ العموم ولذا استند العلامة ره الى ذلك في اثباته واما ما طرات الحاجة اليه اما لحدوث معنى او تجدد والحاجة اليه فاما
ان يكون الاحتياج اليه من عامة الناس فينبغي القول بثبوت الحقيقة العرفية العامة فيه او وضع لفظ مخلّ بازائه واما ان يكون الحاجة اليه في
صناعة مخصوصة او عرف خاص فلا بد من القول بثبوت الوضع له في ذلك العرف فيصح اثبات الوضع التعييني بازائه مع ثبوت الحكمة في واضع تلك
الصناعة ومقررها ويشهد له ملاحظة الحال في كثير من الالفاظ الدائرة في الصناعات فيصح الاستناد الى ذلك في اثبات الحقائق الشرعية
حسبما يأتي الاشارة اليه انش نعم هذا كله في ثبوت نفس الوضع واما تعيين خصوص الالفاظ الموضوعة فلا يظهر من القاعدة المذكورة
ويمكن تعيينها بملاحظة المقامات اذا قام هناك شاهد على التعيين على فرض ثبوت الوضع كما هو الحال في الحقائق الشرعية وفي الفاظ العموم
في الجملة العاشرة اذا دار الامر في اللفظ بين احد الامرين من الامور المخالفة للاصل فهناك صور عشر للدوران في كتب الاصول وتفصيل الكلام
في المرام مع توسعة في الاقسام ان نقول هناك امور سبعة مخالفة للاصل الاشتراك والمجاز والتخصيص والتقييد والاضمار والنقل والنسخ والمقصود
في المقام معرفة الترجيح بينها من حيث ذواتها مع قطع النظر عن سائر الامور الطارية عليها المرجحة لها بحسب خصوصيات المقامات اذ ليس لذلك حد
مضبوط يبحث عنها في الاصول وانما يتبع ملاحظة المقامات الخاصة نعم يبحث في الاصول عن حجية الظن المتعلق بالالفاظ وهو كلام في ذلك
على وجه كلي والظاهر انه في الجملة مما لا خلاف فيه وح نقول ان الدوران بين الوجوه المذكورة قد يكون ثنائيا وقد يكون ثلاثيا فما فوقها ولكن
لما كان معرفة الحال في الثنائي منها كافيا في غيرها فرضوا صور الدوران في الثنائي خاصة وجملة صور الدوران بين الوجوه المذكورة تنتهي
الى احد وعشرين وجها نشير الى وجوه الترجيح بينها او مساواتها انش تع ثم ان ملاحظة الترجيح بين الوجوه المذكورة قد تعتبر حال اللفظ في نفسه
من جهة ثبوت وضعه للمعنى المفروض او نفيه مع قطع النظر عن ملاحظة الحال في استعمال خاص كما في احد عشر وجها من الوجوه المذكورة اعني
صور الدوران بين الاشتراك وما عداها من الصور الستة الباقية وصور الدوران بين النقل وما عداها من الصور الخمسة وقد تعتبر
معرفة الحال في استعمال المخصوص من غير دلالة على حال اللفظ في نفسه وهو في الصور العشر الباقية حيث تثبت حجية الظن في اللغات وفي
فهم المراد في المخاطبات صح الرجوع الى الوجوه المذكورة في الصورتين وجاز الاستناد اليها في اثبات كل من الامرين فلنفصل القول في مقامين — الطبعة
الاول في بيان ما يستفاد منه حال اللفظ في نفسه وقد عرفت ان وجوه الدوران فيه احد عشر احدها الدوران بين الاشتراك والمجاز و
هذه المسئلة وان مر الكلام فيها عند البحث في اصالة الحقيقة الا انا نستانف القول فيها وتفصيل الكلام في وجوهها لكونها قاعدة مهمة
في مباحث الالفاظ فنقول ان محل الكلام في ذلك ما اذا استعمل اللفظ في معنيين او اكثر واحتمل ان يكون موضوعا بازاء كل من ذلك وان
يكون حقيقة في احدها مجازا في الباقي لوجود العلاقة المصححة للتجوز فلو لم يكن هناك علاقة مصححة للتجوز بحسب العرف فلا وجه لاحتمال التجوز
ح ولا دوران بينه وبين الاشتراك بل يتعين القول بالوضع للجميع لانحصار الاستعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز نعم يمكن المناقشة فيه بالنسبة
الى الحروف ونحوها بناء على ما مر من الاحتمال المتقدم الا ان ظاهر ما يترائى من كلماتهم الاطباق على خلافه كما اشرنا اليه ثم ان مجرد اطلاق اللفظ
على معنيين او اكثر غير كاف في المقام بل لا بد من ثبوت استعماله في خصوص كل من ذلك في تحقق الدوران بينهما فلو استعمل الامر مثلا في
الطلب مرة واطلق في مقام ارادة الوجوب تارة وفي مقام ارادة الندب اخرى من غير علم بملاحظة الخصوصية في الاستعمال بل احتمل كون الاطلاق
عليه من جهة كونه نوعا من الطلب ليكون من قبيل اطلاق الكلي على فرده لم يندرج في محل النزاع اذ لم يثبت للقائل ما يزيد على المعنى الواحد ومجرد
احتمال تعدد المستعمل فيه غير كاف في المقام اذ لا اعتبار بوقوع الاستعمال في كل منها في محل النزاع اذ لو دار الامر بين كون اللفظ موضوعا لمعنى
واحد او معاني من غير تحقق لاستعمال اللفظ فيها وان جاز استعماله فيها بملاحظة العلاقة على فرض ثبوت الوضع لاحدها فلا قائل بتقديم
الاشتراك والحكم بوضعه للكل بمجرد الاحتمال وهو واضح وعمدة مستند القائل بتقديم الاشتراك ظهور الاستعمال في الحقيقة كما سيجيء بيانه انش
ولا بد فيه ايضا من علم العالم او الظن بكون الاستعمال فيه من جهة ملاحظة العلاقة بينه وبين المعنى الاخر اذ لو كان المعلوم او المظنون من
استعماله فيه ما كان على النحو المذكور لم يكن شاهدا على الحقيقة ومجرد احتمال استعماله فيه على وجه يحتمل الحقيقة غير كاف في محل النزاع حسب
ما عرفت نصا المحصل انه اذا علم استعمال اللفظ في خصوص معنيين مثلا جاز ان يكون الاستعمال فيهما على وجه الحقيقة وان يكون في احدهما
حقيقة وفي الاخر مجازا فهل قضية الاصل فيه ان يكون حقيقة في كليهما ترجيحا للاشتراك او يكون حقيقة في احدهما مجازا في الاخر ترجيحا للمجاز وله

تأمل

وفرق بين ان يعلم تحقق الوضع في احدهما او يجهل الحال في الجميع وربما يسبق الى بعض الاوهام خروج الثاني عن محل الخلاف فيحكم فيه بالحقيقة فيهما على
القولين وهو وهم ضعيف يبادي بملاحظة كلماتهم في المسألة نعم قد يكون المشهور هناك موافقا في بعض الثمرة لمذهب السيد ره على بعض الوجوه
كما مرت الاشارة اليه اذا عرفت ذلك فنقول ذهب السيد ره ومن وافقه الى تقديم الاشتراك على المجاز والحكم بثبوت وضع اللفظ بازاء المعنيين
او المعاني حتى يثبت خلافه وبنوا على ان الاصل في الاستعمال الحقيقة مطلقا حتى يتبين المخرج عنه وظاهر المشهور هو تقديم المجاز والحكم بعدم دلالة
الاستعمال في ذلك على الحقيقة ومن هنا اشتهر منهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بصورة تعدد المعنى واما مع اتحاده فالمعروف دلالته
على الحقيقة كما مرت الاشارة اليه وهذا هو الاظهر ويدل عليه امور الاول ان ذلك هو مقتضى الاصل اذ ثبوت الوضع لكل منهما يحتاج الى قيام
دليل عليه وحيث لا دليل عليه لما ستبينه من ضعف ما تمسكوا به لتقديم الاشتراك فينبغي نفي الوضع بمقتضى الاصل فان قلت كما ان الحكم
بالحقيقة يحتاج الى الدليل فكذا الحكم بالمجازية لتوقفه ايضا على الوضع غاية الامر الاكتفاء فيه بالوضع الترخيصي فاذا دار الامر بين كون
الوضع فيه على احد الوجهين توقف الحكم بتعيين كل منهما على قيام الدليل عليه فلا بد ان يتوقف مع عدم نهوض دليل على تعيين احد الوجهين
ولا وجه للحكم برجحان المجاز قلت لا شبهة في حصول الوضع الترخيصي في المقام ولو على تقدير ثبوت الوضع له اذ لا منافاة بين الوضعين فيكون
اندراج اللفظ تحت كل من القسمين تابعا لملاحظة المستعمل ولذا اعتبروا الحيثية في كل من الحدين لئلا ينتقض كل منهما بالآخر فالوضع المجازي
شامل لذلك قطعا اذ المفروض وجود العلاقة بينه وبين الآخر وانما الكلام في حصول الوضع المعتبر في الحقيقة ايضا فالاصل عدمه فان قيل
ان المجاز لا بد فيه من ملاحظة العلاقة بينه وبين ما وضع له والاصل عدمها قلت قد اجيب عنه بانه معارض بلزوم ملاحظة الوضع في استعماله فيما
وضع له فان الالتفات الى الامر المصحح مما لا بد منه على كل حال سواء كان الاستعمال على سبيل الحقيقة او المجاز فكما انه يجب الالتفات الى العلاقة في
المجاز فكذا يجب الالتفات الى الوضع في الحقائق فاصالة عدم الالتفات في الاول معارضة باصالة عدمها في الثاني فيتساقطان ويبقى اصالة عدم
الوضع بلا معارض ويرد عليه ان اللازم في المجاز الالتفات الى العلاقة والى المعنى الحقيقي والوضع المتعلق به لتوقف المجاز على ذلك كله بخلاف المعنى
الحقيقي اذ لا يتوقف الا على ملاحظة الوضع له فملاحظة الوضع بازاء المعنى الحقيقي معتبرة في كل من الحقيقة والمجاز ويزيد المجاز عليه بتينك الملاحظتين بل
وبملاحظة اخرى ثالثة وهي الترخيص الحاصل في نوعه المجوز لاستعماله في ذلك مع العلاقة والاصل عدم ذلك كله فالاولى في الجواب ان يقال ان الكلام في
ثبوت وضع اللفظ وعدمه ولا ريب ان قضية الاصل عدمه وليس في المجاز ما يعارض ذلك في هذا المقام وتوقف صحة التجوز على امور عدمية لا
يقضي بانقلاب الاصل في المقام كيف ولو كان ذلك صحيحا لكان اصل العدم مثبتا للوضع وهو واضح الفساد لكونه اذن من الاصول المثبتة
ولا مجال لتوهم جواز الاستناد اليها في الاثبات فان قلت ان اصالة عدم الوضع للمعنى المفروض قاض بلزوم اعتبار الامور المذكورة في الاستعمال
فيكون ايضا من الامور المثبتة فكيف يصح الاستناد اليها قلت ان اعتبار الاصول المذكورة في الاستعمال مما يتفرع على عدم الوضع الثابت بالاصل
فانه بعد البناء عليه بحكم الاصل يتوقف صحة الاستعمال على المصحح فلا بد اذن من ملاحظة الامور المذكورة بخلاف وضع اللفظ للمعنى فانه لا يتفرع
على عدم ملاحظة تلك الامور حال الاستعمال لو اثبتناه بالاصل اذ ذلك من فروع الوضع وليس الوضع متفرعا عليه فلا وجه لاثبات وجود
الاصل من جهة اصالة عدم تحقق فرعه ومثل ذلك يعد من الاصول المثبتة لا ما كان من قبيل ما قلناه لوضوح ان قضية حجية الاصل هو الاثر
بفرعه فلو كانت ض لزم عدم حصول فرعه معارضا لاصالة عدم الاصل لم يتحقق هناك مصداق لحجية الاصل كما لا يخفى فان قلت ان الاستناد
الى الاصل انما يتم في المقام اذا افاد الظن بمؤداه لابتناء الامر في اللغات على الظن واما مع الشك في حصول الوضع وعدمه فلا دلالة فيه على ذلك الاشتفا
دليل على حجية الاصل في المقام على سبيل التعبد قلت انما يتم ما ذكر اذا اريد باعمال الاصل المذكور اثبات معنى اللفظ فانه لا وجه اذن للحكم به من دون
الظن واما اذا اريد نفيه به فلا وجه لاعتبار الظن فيه بل يكتفي في ذلك بمجرد الشك ويشهد له ابتناء اثبات اللغات على الظن فمع عدم حصول الظن
توقفها عليه في الاثبات والنفي غاية الامر انه مع عدم حصول الظن يتعين التوقف فيها عن الحكم لا الحكم بنفيها كما هو المدعى وبعد التسليم فانما يصح
الاستناد الى ما ادعي من الاصل في نفي الوضع للمعنى المذكور واما اثبات اتحاد المعنى الموضوع له فينصرف اللفظ اليه عند انتفاء القرائن ويحكم بكون
مراد اللافظ مخصوصا فهو من الامور الوجودية المبتنية في المقام على المظنة اذ لا وجه للحكم بكون شيء مقصودا للمتكلم من دون ظن بارادته له ولا اقل
من الظن به بحسب متفاهم العرف والمفروض الشك فيه في المقام فالتحقيق في الجواب ان يقال انا لا نقول بما ذكرنا الا مع الظن به وقد عرفت ان الكلام في تقديم
المجاز على الاشتراك بعد ملاحظة كل منهما في نفسه مع قطع النظر عن الامور الطارية عليهما المرجحة لكل منهما بحسب خصوصيات المقامات ولا شك ان
المجاز لو كان موافقا للاشتراك والاشتراك مخالفا له من غير ان يكون في جهة الاشتراك ما يعارضه كان المجاز هو المظنون لافادة الاصل ظنا بمؤداه
في مثل ذلك نعم اذا قام في جهة الاشتراك مرجح آخر بحسب المقام وحصل الشك لزم التوقف الى ان يحصل مرجح يوجب غلبة الظن باحد الجانبين وهو خارج
عن محل الكلام الثاني ان المجاز اغلب من الاشتراك فان الالفاظ المستعملة في معان متعددة مجازية فيما يزيد على المعنى الواحد في الغالب وما
هو حقيقة في المعنيين فما فوقهما قليل بالنسبة اليه والظن انما يلحق الشيء بالاعم الاغلب ويرد عليه تارة ان الاشتراك اغلب من المجاز اذ اكثر المواد
المذكورة في كتب اللغة قد ذكر لها معان عديدة فلو لم تكن حقيقة في الكل فلا اقل من كونها حقيقة غالبا فيما يزيد على المعنى الواحد وكذا الحال في
الحروف والافعال كما يظهر من ملاحظة كتب العربية ثم مع الشك في كون تلك المعاني حقائق ومجازات فقيام الاحتمال كاف في هدم الاستدلال
اذ لا يثبت معه كثرة المجاز بالنسبة الى الاشتراك ليتم الاحتجاج واخرى بانا اذا سلمنا قلة الاشتراك بالنسبة الى المجاز ليس كل قلة وكثرة باعثا على

لا يمكن الحكم بالثبوت كما هو المفروض في المقام فينبغي على اصل عدمه بمقتضى قضية وانحصار اثبات اللغات على الظن مع

حصول

حصول الظن في جهة الكثير بل يعتبر في الكثرة المفيدة بل يعتبر في الكثرة المفيدة للمظنة ان يكون ما يقابلها نادرا في جنبها حتى يحصل الظن بكون المشكوك
فيه من الغالب ومن البين ان مجرد الغلبة مع شيوع مقابلها ايضا لا يفيد ظنا بكون المشكوك من الغالب كما هو ظاهر من ملاحظة نظائر المقام وكون
المقام الكثرة في المجاز على النحو المذكور بل الظاهر خلافه وقد يجاب عن الاول بانه لا تأمل في غلبة الحقيقة والمجاز على الاشتراك الثاني ان معظم
المخاطبات خالية عن الاشتراك وهو مع كمال ظهوره مقتضى الحكمة الباعثة على الوضع اذ لولا ذلك لافتقر معظم الاستعمالات الى ضم القرائن المعينة
للمراد وفيه فوات الحكمة الباعثة على وضع الالفاظ اذ المقصود منها عدم الافتقار الى القرائن في الانتقال الى المقصود ثم قيل بامتناع الاشتراك نظرا الى الاخلال
بالتفاهم فاذا لم نقل بذلك في جميع الالفاظ لوجود فوائد اخر باعثة على الاشتراك فلا اقل من القول به في المعظم اذ الاخلال بالتفاهم في معظم الاستعمالات
مخالف للحكمة المذكورة قطعا والفوائد المترتبة على الاشتراك لا تعارض تلك الفائدة العظمى التي هي العمدة في ثمرة الوضع وقد يقال ان الوجه المذكور انما
يفيد عدم شيوع الاشتراك في الالفاظ الدائرة في المحاورات وليس كثير من الالفاظ الموضوعة بحسب اللغة دائرة في المحاورات الجارية فاي مانع من غلبة الاشتراك
او مساواته للمجاز بعد ملاحظة الجميع وفيه مع عدم جريان ذلك في خصوص الالفاظ الدائرة لتسليم قلة الاشتراك فيها ان دوران اللفظ في الاستعمالات
من الامور المختلفة بحسب اختلاف العادات بالنسبة الى الازمان والبلدان والحكمة المذكورة انما تلاحظ حين الوضع فقلة الاشتراك في الالفاظ
الموضوعة مخالفة لما هو الغرض الاهم من الوضع فالظاهر عدمه مضافا الى ما عرفت من ان الظاهر من ملاحظة الالفاظ الدائرة في المحاورات حتى انه وقع الخلاف
في وقوع المشترك في اللغة فغلبة الحقيقة المتحدة على المتعددة مما لا ينبغي الريب فيه وعن الثالث بانه لو نوقش في كون غلبة مطلق المجاز على الاشتراك
بالغة الى حد يورث الظن بالتجوز عند الشك في حال اللفظ فلا مجال للمناقشة في غلبته في خصوص المقام اذ المفروض هنا حصول العلاقة المصححة
للتجوز ولا شك في غلبة المجاز على الاشتراك في مثله اذ الغالب في المشترك كان ليس بين معانيها مناسبة مصححة للتجوز ويومى اليه انه مع حصول العلاقة المصححة للتجوز
وحصول الوضع الترخيصي في المجاز لا حاجة الى وضع اللفظ ثانيا بازاء ذلك المعنى لاشتراك الاشتراك والمجاز في اعتبار القرينة وحصول التفاهم معها
على الوجهين فلا يترتب على الوضع فائدة يعتد بها مع ما فيه من المفسدة ولهذا يقل الاشتراك فيما هو من هذا القبيل وقد يقرر كثرة المجاز بوجه اخر
وهو ان يقال ان المعاني المجازية للالفاظ اذا لوحظت بالنسبة الى معانيها الحقيقية كانت اكثر منها جدا وهو احد الوجوه فيما اشتهر بينهم من ان اغلب
اللغة مجازات ح فيلحق المشكوك بالاعم الاغلب على هذا يندفع عنه بعض ما ذكر من الايراد من غير حاجة الى ملاحظة ما ذكر نعم قد يرد النقض
بمتحد المعنى مع البناء فيه على اصالة الحقيقة ويمكن دفعه بما مر هنالك الثالث ان في الاشتراك مخالفة لما هو الغرض الاهم في وضع الالفاظ لاخلاله
بالتفاهم والاحتياج الى القرينة في فهم المراد فالظاهر عدم ثبوته الا في موضع دل الدليل عليه او قام بعض الشواهد المرشدة اليه الرابع كثرة المؤنة في
الاشتراك لاحتياجه الى وضع وقرينتين بالنسبة الى المعنيين بخلاف المجاز فانه لا يحتاج الا الى قرينة واحدة وما يتوهم من ان المؤنة فيه اكثر نظرا الى افتقاره
الى وضعين وعلاقة وقرينتين مدفوع بان المفروض في المقام ثبوت الوضع لاحد المعنيين في الجملة وحصول العلاقة المصححة للتجوز والترخيص في استعمال
المجاز حاصل على سبيل العموم فلا حاجة الى حدوث وضع في المقام فلا يبقى هناك الا اعتبار القرينة وهي متحدة في الغالب نعم قد يتوهم بانه لا بد في المجاز من
ملاحظة المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع بازائه وملاحظة المعنى المجازي والعلاقة الحاصلة بينه وبين المعنى الحقيقي وملاحظة الوضع الحاصل في المجاز
واعتبار القرينة الصارفة بل المعينة ايضا ان احتيج الى التعيين بخلاف البناء على الاشتراك للاكتفاء فيه بالوضع وملاحظته وذكر القرينة فتم حجة القول
بتقديم الاشتراك وجوه احدها ان الظاهر من الاستعمال كون ما استعمل اللفظ فيه حقيقة فان الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها تابع لها و
مبنى اللغة على حصول التفاهم بواسطة اوضاع الحقائق وانما رخص الواضع في استعمال المجازات من جهة التوسعة في اللسان ولنكات خاصة متفرعة
على المجاز واما معظم الفائدة المترتبة على وضع اللغات فانما يترتب على الحقائق ولذا ترى معظم المخاطبات مبنية على استعمال الحقائق حتى في كلام البلغاء
فانه وان كان استعمال المجازات والكنايات في السنتهم اكثر من الوارد في كلمات غيرهم لكنها ليست باكثر من الحقائق المستعملة في كلامهم كما يشهد به
ملاحظة الاشعار والخطب والرسائل وغيرها فكيف سائر المخاطبات الواقعة من سائر الناس فان استعمال المجازات فيها اقل قليل بالنسبة الى الحقائق
ح فظاهر الاستعمال هو الحقيقة حتى يتبين المخرج عنه وايضا لا كلام في كون الاصل في الاستعمال هو الحقيقة اذا اعتبر المعنى الحقيقي عن المجازي ولم يعلم المراد
والسبب الداعي هناك بعينه داع في المقام اذ ليس الباعث هناك على الحمل على الحقيقة الا ظاهر الاستعمال وهو ايضا حاصل والفرق بين المقامين في المقام
بكون الموضوع له معلوما هناك وحصول الشك في المراد وكون الامر هنا بالعكس لا يصلح فارقا في المقام اذ لو كان ظاهر الاستعمال قاضيا بارادة
الحقيقة فقضى بها في كل ما يحتمل ذلك وكما يقضي بالحكم بارادة الحقيقة مع عدم قيام قرينة عليها اذا لم يتم دليل على خلافه فكذا يقضي بكون المستعمل فيه
هو الحقيقة حتى يقوم دليل على عدمها وايضا فاستعمال اللفظ في المعنى بمنزلة حمل ذلك المعنى عليه فان استعمال الاسد في الحيوان بمنزلة ان يقال الاسد المفترس
الحيوان المفترس فكما انه اذا ورد نحو تلك العبارة في كلام من يعتد بقوله يفيد كون اللفظ حقيقة في ذلك كذا ما هو بمنزلته ثانيها ان الطريقة الجارية
بين اهل اللغة من قديم الزمان هو تحصيل الاوضاع بمجرد ملاحظة الاستعمالات بل الظاهر انه طريقة جارية في معرفة سائر اللغات اذا اريد معرفتها ان
لم يعهد نص الواضع بوضعها لمعانيها ولا نقل ذلك عنه مسندا او مرسلا وانما الغالب في الجميع معرفتها بملاحظة الاستعمالات كما يعرف ذلك من ملاحظة
شواهدهم المذكورة في كتبهم وقد حكى العلامة عن ابن عباس انه قال ما كنت اعرف معنى الفاطر حتى اختصم شخصان في بئر فقال احدهما فطرها
اي اخترعها وقد حكي عن الاصمعي انه قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت رجلا يقول اسقني دهاقا اي ملآنا من غير فرق في ذلك عندهم بين ما اذا
اتحد المعنى او تعدد وربما [illegible] انهم قد حكموا باصالة الحقيقة في متحد المعنى وبنوا على كون المستعمل فيه هو المعنى الحقيقي حتى يتبين خلافه فجعلوا الاستعمال

شاهداً على الوضع ومن البيّن ان ذلك جار في متعدد المعنى ايضاً اذ لا يصح استعمال اللفظ في المعاني المتعددة الا كاستعماله في المعنى الواحد في افادة الحقيقة فان كان
ذا الا هناك كان دالا في ذلك ايضاً وقد يستدل ايضاً بوجوه اخر منها انه لو كان حقيقة في احد المعنيين مجازاً في الاخر لبيّنه اهل اللغة
وعلمنا ذلك ضرورة من حال اهل اللسان وملاحظة استعمالاتهم كما علمنا ذلك في اطلاق الاسد على الرجل الشجاع والحمار على البليد ونظائر ذلك فلما جرت
على طريقتهم على ايضاح الحال في المجازات وتبيين الامر فيها ولم يحصل ذلك في المقام دل ذلك على انتفاء التجوز فيه ومنها ان تعدد المعنى اكثر في اللغة
من اتحاده كما يظهر ذلك من ملاحظة الحال في الاسماء والافعال والحروف ويشهد به تتبع كتب اللغة والعربية والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومنها
ملاحظة فوائد الاشتراك ومفاسد المجاز فان المشترك لا اضطراب فيه نظراً الى حصول الوضع فيه بالنسبة الى كل من المعنيين بخلاف المجاز وانه يصح الاشتقاق
منه بالنسبة الى كل منهما وكذا يصح التجوز فيه كذلك وهو باعث على اتساع اللغة وتكثر الفائدة وانه يتعين ارادة احد معنيي المشترك بمجرد قيام القرينة على عدم
ارادة الاخر ولا يحصل ذلك في المجاز بعد قيام القرينة على عدم ارادة الحقيقة لتعدد المجازات في الغالب وان المشترك لا يتوقف استعماله الا
على الوضع والقرينة واما المجاز فمتوقف على ملاحظة المعنى الحقيقي والوضع المتعلق به والوضع للترخيص الحاصل فيه وملاحظة العلاقة
والاتيان بالقرينة الصارفة والمعيّنة وايضاً مع خفاء القرينة في المجاز يحمل اللفظ على الحقيقة فيوجب الخطاء في فهم المطلوب في الامثال بخلاف
المشترك اذ غاية ما يلزم حصول الاجمال وعدم وضوح الحال وايضاً ففي المجاز مخالفة للظاهر وخروج عن مقتضى الوضع ولذا يحتاج الى القرينة
الصارفة بخلاف الاشتراك الى غير ذلك مما يعرف بالتامل من فوائد الاشتراك ومفاسد المجاز والجواب اما عن الاول فبالمنع من ظهور الاستعمال
في الحقيقة مطلقاً وما ذكر في بيانه من كون الحقيقة هي الاصل والمجاز طار عليها لا يقضي بذلك اذ مجرد كون الحقيقة اصلاً والمجاز طارياً لا يوجب حصول
الظن بالاول مع شيوع الثاني ايضاً ودورانه في الاستعمال غاية الامر ان يستفاد ذلك مع اتحاد المعنى نظراً الى بعد تركية الاصل وشهرة الفرع الا
ان يقوم دليل عليه بل الظاهر من تعدد المعاني مع وجود العلاقة المصححة للاستعمال بينها اختصاص الوضع بالبعض سيما اذا علم حصول الوضع في خصوص
واحد منها لما عرفت من شمول وضع المجاز لذلك ويصحح الاستعمال به ولزوم اعتبار القرينة مع فرض الوضع له ايضاً فلا يترتب عليه فائدة يعتد بها
وكثرة استعمال الحقائق في المحاورات مع اتحاد معاني الالفاظ الدائرة لا يقضي بالظن به مع تعدده كما هو المفروض في المقام مضافاً الى ان تلك الغلبة
غير مفيدة للظن بالوضع مع شيوع التجوز وكثرته ايضاً وكون الاصل في الاستعمال الحقيقة من المجاز والشك في المراد لا يقضي بجريانه في صورة تميز المعنى المراد والشك
في الوضع ودعوى اتحاد المناط في المقامين وبيّن الفساد فان قضية وضع اللفظ للمعنى بعد ثبوته هي الحمل عليه حتى يقوم دليل على خلافه اذ ذلك ثمرة الوضع
وعليه بناء المحاورات من اول الامر الى الان ولولاه لما امكن التفهيم والتفهم الا بواسطة القرائن وفيه هدم لفائدة الاوضاع واما بعد تعيين المراد بالقرينة
والشك في حصول الوضع له فاي دليل يقضي بثبوت الوضع هناك ولا سبيل اليه المذكور بمجرد دعوى لا شاهد عليه غاية الامر ان يسلم ذلك في متحد المعنى
لما تقدم في بيانه ودعوى كون الاستعمال بمنزلة الحمل على فرض تسليمها لا يفيد شيئاً لما عرفت من ان الحمل وصحته لا يدل على الحقيقة الا على بعض
الوجوه ولذا لم يعدوا ذلك من امارات الحقيقة وانما اعتبروا عدم صحة السلب واما عن الثاني فبالمنع من جريان الطريقة على استعلام الحقائق المتعددة
من مجرد الاستعمال بل الظاهر حكمهم بها من الرجوع الى امارات الحقيقة او ملاحظة الترديد بالقرائن وهي الطريقة الجارية في معرفة الاوضاع كما هو الحال في
الاطفال في تعلم اللغات غاية الامر ان يسلم ذلك في متحد المعنى وكان احد الوجهين المذكورين فيما هو الوجه فيما حكي عن ابن عباس والاصمعي
نعم لو لم يكن هناك علاقة بين المعنيين امكن الاستعلام من مجرد الاستعمال وهو خارج عن محل الكلام واما عن الثالث فبالفرق البيّن بين المقامين
كما مر تفصيل القول فيه فقياس المتعدد على المتحد مما لا وجه له وكفى فارقاً بين المقامين ما عرفت من ذهاب المعظم الى دلالة الاستعمال على الحقيقة
في الاول واعراضهم عن القول به في الثاني ومن البيّن بناء الامر في المقام على الظن وهو حاصل بذلك وما ذكر في التأييد مما لا يفيد ظناً بالمقصود
وقد عرفت الحال في اكثر ما ذكر مما قررناه فلا حاجة الى التفصيل ومن الغريب احتجاج السيد ره بالوجه الاول منها على ما ادعاه مع ما هو ظاهر من انه
لا يقتضي الا التزام بحصول العلم الضروري بذلك وحصول العلم به في بعض الامثلة لا يقضي بكلية الحكم كيف وهو منقوض بالحقائق فانا نعلم
بالضرورة من اللغة وضع السماء والارض والنار والهواء وغيرها لمعانيها فلو كان المشكوك فيه حقيقة لعلمنا ذلك بالضرورة من الرجوع الى اللغة كما
علمناه في غيرها مضافاً الى ما هو معلوم من عدم لزوم حصول العلم الضروري ولا النظري بذلك اذ كثير من الحقائق والمجازات مأخوذ على سبيل
الظن من نقل الاحاد فالاحتجاج على نفي المجازية بمجرد انتفاء العلم الضروري به غريب هذا واعلم انه بناء على ترجيح المجاز على الاشتراك كما هو المشهور
لو علم بوضع اللفظ بازاء احدهما بخصوصه حكم بكون الاخر مجازاً واما اذا لم يثبت ذلك فانما يحكم بكون احدهما على سبيل الاجمال حقيقة والاخر
مجازاً ولا يمكن الحكم اذن بازاء خصوص احدهما مع انتفاء القرينة على التعيين فلا بد من التوقف فعلى هذا لا يترتب هنا على القولين ثمرة ظاهرة
كما مرت الاشارة اليه نعم قد يثمر ذلك في مواضع منها ان يكون احد المعنيين مناسباً للاخر بحيث يصح كونه مجازاً فيه لو فرض اختصاص الوضع بالاخر
دون العكس اذ لا ملاحظة بين الامرين كما في استعمال الرقبة في الانسان حيث لا يصح استعمال الانسان في خصوص الرقبة وح فيحكم بكونه
حقيقة في خصوص احدهما مجازاً في الاخر ومنها انه لا يجوز التجوز في اللفظ بملاحظة مناسبة المعنى لشيء من المعنيين لاحتمال كونه مجازاً ولا
يجوز سبك المجاز من المجاز نعم لو كان المعنى مناسباً لكل منهما صح التجوز فيه هذا على المشهور واما على القول الاخر فيصح ذلك مطلقاً ومنها انه لا
يتعين الحمل على كل منهما بمجرد القرينة الصارفة عن الاخر على المشهور واذا لم يكن هناك قرينة على التعيين وقام في المقام احتمال ارادة معنى مجازي
اخر بخلاف ما لو قيل بالاشتراك بينهما وينبغي التنبيه لامور احدها انه كما يقضي بترجيح اتحاد المعنى على الاشتراك كذا يقضي بترجيح الاشتراك بين المعنيين

مع تمييز الحقيقة

على الاشتراك

على الاشتراك بين الثلاثة وهكذا وبالجملة كما ان المجاز يقدم على اصل الاشتراك فكذا على مراتبه والشواهد المذكورة تعم الجميع الا انه قد يتامل في جريانها في البعض الاخر الذي هو العمدة في المقام كفاية في ثلك ثالثها انه لو استعمل اللفظ في معنيين لا مناسبة بينهما وامكن كون اللفظ موضوعا بازاء ثالث يناسبهما بحيث يصح التجوز فيهما على فرض كونه موضوعا بازائه لكن لم يجد للفظ مستعملا في ذلك فلا وجه لتقديم المجاز على الاشتراك بل يحكم بالاشتراك اخذا بظاهر الاستعمال على نحو ما يقال في محل المعنى بعينه فان شيوع استعمال اللفظ في معنى وعدم استعماله في غيره يفيد الظن بالوضع له دون الاخر ثانيها لو ثبت وضع لفظ لمعنى وكان مجازا في غيره لكن اشتهر المجاز الى ان حصل الشك في معادلته للحقيقة وحصول الاشتراك من جهة الغلبة او لطرو وضع عليه بعد ذلك فالظاهر انه لا كلام اذن في تقديم المجاز استصحابا الا ان يجيء في خصوص المقام ما يورث الظن بالاشتراك او يقضي بالشك فيتوقف رابعها لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين فترك استعماله في احدهما واستعمل في الاخر الى ان احتمل هجر الاول في العرف وصيرورته مجازا في المحاورات لم يحكم به من دون ثبوته بل بني على الاشتراك الى ان يتبين خلافه او يشك في الحال فيتوقف خامسها لو نقل اللفظ عن معناه واستعمل في معنيين اخرين وحصل الشك في نقله اليهما معا او الى احدهما فان كان وضعه الطاري من جهة التعيين وغلبة الاستعمال فلا ريب في الاقتصار على القدر الثابت وعدم تقديم الاشتراك وان قيل بترجيح الاشتراك على المجاز استصحابا للحال الاستعمال وكذا لو كان الوضع الثاني على سبيل التعيين مع ثبوت استعماله فيه قبل ذلك على سبيل المجاز واما مع حدوث المعنى والشك في كون الاستعمال من جهة الوضع او العلاقة فعلى القول بتقديم الاشتراك وجهان ولا يبعد البناء على ترجيح الاشتراك ايضا ثانيها الدوران بين الاشتراك والتخصيص وحيث عرفت ترجيح المجاز على الاشتراك ظهر ترجيح التخصيص عليه ايضا سيما بملاحظة شيوعه وكثرة دورانه على المجاز كما سيأتي ان شاء الله تعالى ثالثها الدوران بين الاشتراك والتقييد والامر فيه ايضا ظاهر مما مر سيما اذا كان التقييد خاليا عن التجوز رابعها الدوران بين الاشتراك والاضمار والحال فيه ايضا ظاهر مما عرفت اذ الاضمار من قبيل المجاز والظاهر ان القائل بتقديم الاشتراك على المجاز لا يقول به فيه بل يقدم عليه هذا بناء على ذا ... فيما استند اليه ظهور الاستعمال فيه والاستعمال في غير المعنى الواحد غير ظاهر في المقامين نعم ان كان التقييد بالاستعمال في خصوص المقيد جرى فيه ما ذكر ويجري الوجهان فان قلنا باستعمال اللفظ في الخصوص كما هو المشهور قام الوجه في ترجيح الاشتراك والا فلا وجه له لعدم تعدد الاشتراك المستعمل فيه خامسها الدوران بين الاشتراك والنقل وذلك بان يكون اللفظ موضوعا بحسب اللغة مثلا لمعنى ثم يستعمل في العرف في معنى اخر الى ان يبلغ حد الحقيقة او يوضع له في العرف وضعا تعيينيا ويشك في هجر المعنى الاول ليكون منقولا وعدمه ليكون مشتركا فقولان ذهب العلامة رحمه الله الى كل منهما في نهاية وبنى الاول محكي عن جماعة كالرازي والبيضاوي واختاره في المنية وكان الظاهر الثاني اخذا باصالة بقاء الوضع الاول وعدم هجره الى ان يثبت خلافه وغاية ما يتضح بلوغ المعنى الثاني الى حد الحقيقة او الوضع له واما هجر الاول فغير معلوم والقول بغلبة النقل على الاشتراك على فرض تسليمه مدفوع بانه لا يبعث تأثيره بورث الظن به لشيوع الامرين غايته الامر ان يكون ذلك اغلب في الجملة وقد عرفت ان مثل تلك الغلبة لا يفيد ظنا في الغالب نعم قد يقال ان الغالب في الاوضاع الجديدة هجر المعنى السابق وتركه في ذلك العرف كما يعرف ذلك من ملاحظة المعاني العرفية العامة والخاصة بل لا يكاد يوجد صورة يحكم فيها ببقاء المعنى الاول فقد يستظهر بملاحظة ذلك الحكم بالهجر فيه وربما يؤيد ذلك ايضا ذهاب جماعة اليه حيث انه لا يعرف القول الاخر الا للعلامة رحمه الله وهو ممن ذهب الى الثاني ايضا ومن التامل فيما ذكرناه يتفرع منه وجه اخر وهو التفصيل بين ما اذا كان ثبوت المعنى الثاني في عرف غير العرف الاول او عند اهل ذلك العرف فيقوى ترجيح النقل في الاول والاشتراك في الثاني وكانه لا وجه له ثم انه ربما يعارض اصالة بقاء المعنى الاول وعدم هجره بتوقف المشترك في افادة المعنى المراد على القرينة بخلاف المنقول وفيه انه ان اريد بذلك التمسك باصالة عدم التوقف عليها فيقدر الحكم بالفهم من دون القرينة خلاف الاصل ايضا فينبغي ان يقتصر فيه على القدر الثابت وهو صورة وجود القرينة فان قلت وضع اللفظ للمعنى قاض بفهمه من اللفظ فالاصل البناء عليه حتى يتبين خلافه قلت لا يجدي ذلك بعد ثبوت الوضع للمعنيين فان قضية ذلك التوقف بين المعنيين غاية الامر ان يشك في كون احدهما ناسخا للاخر ومع الغض عن اصالة عدمه لا اقل من الوقف في فهمه لاحتمال الامرين فلا يحصل الا عدم التوقف عليها مضافا الى ... فنفس ثبوت التوقف المذكور من فروع اصالة بقاء المعنى الاول فلا وجه لجعله معارضا لاصله وان اريد به اصالة عدم ذكر القرينة في مقام التفهيم فمرجعه ايضا الى الوجه الاول اذ ذكر القرينة في المقام انما يتبع وجود الحاجة اليها فان فرض استقلال اللفظ في الدلالة فلا معنى لعدم الحاجة اليها واصالة عدمها مع ان المفروض الشك في الاول ومع الغض عن ذلك فهو معارض باصالة عدم استقلال اللفظ في الافادة وان اريد به التمسك بذلك في اثبات قلة المؤن في جانب النقل ايضا وكثرتها في الاشتراك فذلك مع عدم افادته ظنا في المقام معارض بوجود ما يقابلها في جانب النقل ايضا ثم انه قد يقع الدوران بين الاشتراك والنقل في صور اخرى منها ان يكون اللفظ حقيقة بحسب اللغة في معنى مخصوص ويوجد في العرف حقيقة في اخر ويشك في ثبوت ذلك المعنى في اللغة ايضا ليكون مشتركا بينهما وعدمه ليكون منقولا وقد يشك في ثبوت المعنى اللغوي في العرف ليكون مشتركا بينهما في اللغة والعرف وقضية الاصل ح عدم اشتراكه بحسب اللغة فيقدم النقل عليه ويرجع الحال في اشتراكه بحسب العرف الى الصورة المتقدمة نظرا الى الشك في هجر المعنى الاول وعدمه ومنها ان يجد للفظ معنيين في العرف ويجد استعماله في اللغة في معنى ثالث يناسبهما ويشك في كون ذلك هو معناه الحقيقي في اللغة ليكون متحد المعنى بحسبها فيكون منقولا الى تينك المعنيين في العرف او انه حقيقة فيهما من اول الامر ليكون مشتركا بحسب اللغة من دون نقل وقضية اصالة تاخر الحادث عدم ثبوت الوضع لهما في اللغة الا انه لما لم يكن وضعه للمعنى الاخر معلوما من اصله فقضية الاصل عدم ثبوت الوضع له وح فيحتمل ثبوت المعنيين له بحسب اللغة لاصالة عدم تغير الحال فيه الى ان يثبت وضعه لاحدهما ثم طرو وضعه للاخر اقتصارا في اثبات الحادث على القدر الثابت ومنها ان يكون مشتركا بين المعنيين بحسب اللغة واستعمل في العرف في معنى ثالث واشتهر استعماله فيه الى ان شك في حصول النقل وهجر المعنيين فيه ... الا

الوضع للمعنى الاخر يحتمل ثبوت المعنيين له بحسب اللغة لاصالة عدم تغير حال اللفظ بحسب اللغة والعرف المتحقق بثبوت اشتراكه العرفي بحسب اللغة ايضا ... ويمكن ان يقال ان وضعه في اللغة لاحدهما ثم طرو وضعه للاخر ... اقتصارا في اثبات الحادث الذي هو الوضع بحسب اللغة على القدر الثابت منه وهو الوضع لاحدهما وهذا هو الاظهر اذ على تقديره لا يلزم الاشتراك ولا النقل وانما يلزم كونه مجازا في المعنى الثابت له بحسب اللغة وفيه ايضا موافقة للاصالة عدم الوضع له فقد يقال ح انه لا دوران في محل الفرض بين الاشتراك والنقل فلا يتجه عده من صوره واما قوله فتامل اشارة الى ذلك للشيخ محمد

وكون المراد غيره هو الراجح في اصالة عدم الهجر واصالة بقاء الوضع من الاصول الواضحة اذ قد يقال بموافقة الهجر للاصل وان الوضع اذا تحقق لا يرتفع وان يهجر فلذا يجوز استعمال اللفظ بحسبه على سبيل الحقيقة فلا اثر للاصالة بقائه نعم يمكن التمسك باصالة بقاء اللفظ على حقيقته الاولى اعني كونه بحيث يتردد عند سماع المجرد منه عن القرينة بين المعنيين لكنه هنا فيما فرض ثبوت مزدكية الاستعمال في احدهما كما اشار اليه بقوله بظهوره او غير الفرض المذكور بان فرض احتمال الهجر مجردا عن العلم او الظن بمزدكية الاستعمال الجة ما ذكره من البناء على الاشتراك ان قلنا بافادة الاصل بمجرده الظن بمؤداه لا الاستناد بالا ... الشيخ محمد

بين الاشتراك بينهما بحسب العرف كما كان في اللغة ونقله الى المعنى الثالث ولا ريب ان قضية الاصل بقاء اشتراكه بين المعنيين المفروضين الى ان يثبت النقل وسهما
دون الامر بين الاشتراك والنسخ كما اذا قال ليكون ثوبي جونا وعلمنا بوضع الجون للاحمر ثم قال بعد ذلك ليكون اسود فشك ح في وضع الجون للاسود
ايضا حتى يكون مشتركا فيكون قوله الثاني قرينة معينة لارادة ذلك من اول الامر او انه نسخ للحكم الاول بعد ذلك من غير ان يكون هناك اشتراك
بين المعنيين ولنفرض هناك انتفاء العلاقة المصححة للتجوز لئلا يقوم احتمال المجاز ايضا فح ربما يرجح الاشتراك لغلبته على النسخ ولا ترتيب باي دليل
ظني اقيم عليه بخلاف النسخ فانه لا يثبت الا بدليل شرعي بل ربما يعتبر فيه ما يزيد على ما يعتبر في الدليل على ساير الاحكام ولان غاية ما يلزم من
الاشتراك الاجمال احيانا بخلاف النسخ فان قضيته ابطال العمل بالدليل السابق وانت خبير بما في جميع ذلك فلا وجه لاثبات الوضع للمعنى المفروض
بهذه الوجوه الموهونة من غير قيام شاهد عليه من النقل والرجوع الى لوازم الوضع ونحو ذلك مما يفيد لمنا به فالاظهر عدم ثبوت اشتراك اللفظ
بين المعنيين بمجرد رفع احتمال النسخ في مورد مخصوص ولا الحكم بثبوت النسخ هناك ايضا وقضية ذلك التوقف في حكمه بالنظر الى ما تقدم على ورود
الدليل المذكور وان كان البناء على حمله على معناه الثابت والحكم بكون الثاني ناسخا له لا يخ عن وجه سابعها الدوران بين النقل
والمجاز والمعروف فيه ترجيح المجاز ولا نعرف فيه خلافا لاصالة عدم تحقق الوضع الجديد وعدم هجر المعنى الاول ولتوقف النقل غالبا على اتفاق العرف
العام او الخاص عليه بخلاف المجاز مضافا الى غلبة المجاز وشيوعه في الاستعمالات وما قد يتخيل في المقام من ان الدوران بين النقل والمجاز انما يكون
مع كثرة استعمال اللفظ في ذلك المعنى كما في الحقايق الشرعية ليكون من مظان حصول النقل حتى يتحقق الدوران بين الامرين وح فترجيح المجاز
يستلزم اعتبار وجود القرينة في كل من استعمالاته مع كثرتها وشيوعها وقضية الاصل في كل واحد منها عدمها بخلاف ما لو قيل بالنقل وربما يحكى
عن البعض ترجيحا للنقل على المجاز لاجل ذلك ففرع عليه ثبوت الحقيقة الشرعية اخذا بالاصل المذكور موهون جدا اذ بعد ظهور التجوز في نظر
العقل من جهة اصالة بقاء الوضع الثابت وعدم حصول ناسخ له مضافا الى كثرته وشيوعه يحكم بلزوم ضم القرينة في كل استعمال واقع قبل ذلك
او بعده اذ ذلك من لوازم المجازية ومتفرع عليها ولا يجعل اصالة عدمه مانعا من جريان الاصل في اصله لما عرفت من عدم معارضة اصالة عدم الفرع
المترتبة على عدم الشيء لاصالة عدمه فقضية حجية الاصل الاخذ بمتفرعاته نعم لما كان الامر في المقام دائرا مدار الظن فلو فرض تفرع امور بعيدة
عن نظر العقل على الاصل المفروض امكن معارضته له من جهة ارتفاع المظنة كما هو الحال في الحقيقة الشرعية الا ان المقام ليس كذلك بل بالعكس لشيوع التجوز
في الاستعمال ومع الغض عن ذلك فاثبات الوضع بمجرد اصالة عدم ضم القرينة في الاستعمال اشبه شيء باثبات الاوضاع الى التخريجات وقد عرفت وهنه
مضافا الى ان لزوم ضم القرينة اليه مقطوع به قبل حصول النقل فقضية الاصل بقاؤه فان اريد من اصالة عدم ضم القرائن اصالة عدم لزومه فهو
واضح الفساد اذ قضية الاصل فيه بالعكس استصحابا للحكم الثابت وان اريد اصالة عدمه مع لزوم اعتباره فهو اوضح فسادا منه فظهر بما قررنا ان قضية
الاصل في ذلك تقديم المجاز ولو مع قطع النظر عن ملاحظة الظهور الحاصل من غلبة المجاز ثامنها وتاسعها الدوران بين النقل والتخصيص
وبينه وبين التقييد والامر فيهما ظاهر مما قررناه سيما بملاحظة اشتهارهما بحسب الاستعمالات مضافا الى ان التزام التقييد غير ظاهر في استعمال
اللفظ في المقيد فضلا عن ثبوت الوضع له عاشرها الدوران بين النقل والاضمار كما في قوله تع وحرم الربوا فان الربوا حقيقة في اللغة في الزيادة
ويحتمل نقله شرعا الى العقد المشتمل عليها فعلى الاول يفتقر الى اضمار مضاف كالاخذ دون الثاني وقد عرفت مما ذكرناه ترجيح الاضمار اذ مجرد اصالة
عدم الاضمار لا يثبت وضعا للفظ سيما مع عدم ثبوت الاستعمال فيه وبعد ثبوت المعنى الاول وتوقف صحة الكلام على الاضمار لا بد من التزامه الا ان يثبت
وضع جديد للفظ بمجرد ذلك وقد نص جماعة على اولوية الاضمار على النقل من غير خلاف يعرف فيه وفي كلام بعض الافاضل نفي البعد عن ترجيح النقل لكونه
اكثر ولا يخفى بعده على ان الكثرة المدعاة غير ظاهرة اذ اعتبار الاضمار في المخاطبات اكثر من ان يحصى فربما كان اضعاف المنقولات حادي عشرها
الدوران بين النقل والنسخ فقضية المتن ترجيح النقل عليه وكانه لكثرة النقل بالنسبة الى النسخ وانت خبير بان بلوغ كثرة النقل وقلة النسخ الى حد يورث
الظن بالاول غير معلوم لطريان النسخ كثيرا على الاحكام الشرعية والعادية فلو سلم الغلبة في المقام فليست بتلك المثابة فقضيته ثبوت المعنى الاول
وعدم ثبوت الثاني هو البناء على النسخ اخذا بمقتضى الوضع الثابت وقد يرجح النقل ايضا بما مر من الوجه في ترجيح الاشتراك على النسخ وقد عرفت وهنه
ثم في بيان ما يستفاد منه حال اللفظ بالنسبة الى خصوص الاستعمالات وهي وجوه عشرة احدها الدوران بين المجاز والتخصيص والمعروف ترجيح
التخصيص وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة كالعلامة وولده والبيضاوي والعبري والاصفهاني وغيرهم وربما يعزى الى المض التوقف في الترجيح
فيتوقف البناء على كل منها على مرجح خارجي وكانه لما في كل من الامرين من مخالفة الظ ولا ترجيح بحسب الظ بحيث يورث الظن باحدهما وقد يرجح التخصيص
رجحانا على المجاز من وجوه شتى احدها ان التخصيص اكثر من المجاز في الاستعمالات حتى جرى قولهم ما من عام الا وقد خص مجرى الامثال وقد يستشكل
فيه بان الاكثرية انما تبعث على المظنة ما اذا كان الطرف الاخر نادرا واما اذا كان شايعا ايضا فافادتها للظن محل تامل كما هو الحال فيما نحن فيه لعدم ندرة
المجاز في الاستعمالات كيف وقد اشتهر ان اكثر اللغة مجازات وقد يقال بان استعمال العام في غير عمومه نادر بالنسبة الى استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لشيوع
الثاني فاذا دار الامر في الخروج عن الظ بين الامرين فالظ ترجيح الاول وقد يناقش فيه بان اقصى ما يدل عليه ذلك ترجيح التخصيص على المجاز في
العام الذي لا يظهر له مخصص سوى ما هو المفروض واما اذا ثبت تخصيصه بغير ذلك فهو كان في الخروج عن الندرة فترجيح التخصيص الثاني يحتاج
الى الدليل ويمكن ان يذب عنه بانه اذا ثبت ترجيح التخصيص في العام الذي لم يخصص فبعد تخصيصه فهو كان بالاولى لوهن العموم بعد طرق التخصيص
اليه حتى انه قيل بخروجه بذلك عن الحجية في الباقي ثانيها ان ذلك هو المفهوم بحسب العرف بعد ملاحظة الامرين كما اذا قال اكرم العلماء ثم قال لا يجب

مثال الأضمار

المقام الثاني

اكرم زيد فانه

اكرام زيد فانه لا شك في فهمهم من ذلك استثناء زيد من الحكم لانه يحمل الامر في اكرم على الندب او يتوقف بين الامرين فتنبه ثالثها ما عرفت من شهرة القول
بترجيح التخصيص وبعض جماعة من فحول الاصوليين عليه فيقدم في مقام الترجيح لابتناء المقام على الظن هذا اذا لوحظ كل من التخصيص والمجاز في نفسه
وقد يعرض لكل منهما ما يوجب رجحان المجاز او التوقف بينهما اذا كان المجاز مشهورا او كان التخصيص نادرا فهناك اذن وجوه منها ان يكون المجاز مشهورا
والتخصيص بعيدا مرجوحا ولا شبهة اذن في ترجيح المجاز ومنها ان يكون التخصيص نادرا كما اذا اشتمل على اخراج معظم افراد العام من غير ان يكون في المجاز
مزية باعثة على رجحانه والظاهر ترجيح المجاز ايضا لبعد التخصيص كذلك حتى انه ذهب جماعة الى امتناعه في بعض صوره ومنها ان يكون في المجاز مزية باعثة
على رجحانه من غير ان يكون في التخصيص ما يوجب وهنه فان كان رجحان المجاز من جهة شهرته وقد بلغ في الشهرة الى حيث يترجح على الحقيقة بملاحظة
او يعادلها فلا شبهة اذن في ترجيح المجاز والا ففي ترجيحه على التخصيص اشكال وقد يوجه ترجيحه عليه مع كون الباعث على رجحانه الشهرة نظرا الى كون الغلبة
الحاصلة فيه شخصية بخلاف التخصيص فانها غلبته نوعية والاظهر الرجوع الى ما هو المفهوم بحسب المقام بعد ملاحظة الجهتين ومنها ان يكون نادرا
والتخصيص للازم ايضا كذلك فقد يتخيل اذن ترجيح التخصيص ايضا لغلبة نوعه والاظهر الرجوع الى ما هو الظاهر في خصوص المقام ومع التكافؤ فالتوقف
ثانيها الدوران بين المجاز والتقييد والظاهر ان حكمه حكم الدوران بينه وبين التخصيص فالظاهر ترجيح التقييد لظاهر فهم العرف مؤيدا بما مر من الغلبة مضافا
الى ان التقييد قد لا يكون منافيا لاستعمال اللفظ فهو وان كان مخالفا للظاهر ايضا الا انه راجح بالنسبة الى ما كان مخالفا للظاهر من جهة ارتكاب التجوز فيما وضع له
وقد يحصل التفصيل بين التقييد الذي يندرج في المجاز بان يستعمل المطلق في خصوص المقيد وما لا تجوز فيه فان الاول نوع من المجاز مع التأمل
في شيوعه فان معظم التقييدات من قبيل الثاني فهو بمنزلة سائر المجازات بخلاف الثاني ولا يخلو عن وجه ثالثها الدوران بين المجاز والاضمار وقد
نص العلامة ره في نهايته على تساويهما فيتوقف الترجيح على ملاحظة المرجحات في خصوص المقامات وكانه الاظهر لشيوع كل من الامرين واشتراكهما في مخالفة
الظاهر ومجرد شيوع المجاز على فرض تسليمه لا يفيد ظنا في المقام ليحكم بثبوت ما يتفرع عليه من الاحكام هذا اذا اختلف الحكم من جهة البناء على كل من
الوجهين واما اذا لم يكن هناك اختلاف كما في قوله تعالى واسئل القرية فلا اشكال وذهب غير واحد من المتاخرين الى ترجيح المجاز نظرا الى كثرته وربما
ضم اليه افيديته وكلا الامرين في محل المنع وبعد ثبوتهما فكون ذلك باعثا على الفهم كما ترى وحكي عن البعض ترجيح الاضمار وكانه من جهة اصالة
الحمل على الحقيقة اذ لا مجاز في الاضمار ويدفعه انه وان لم يكن الاضمار باعثا على الخروج عن مقتضى الوضع الا ان فيه مخالفة للظاهر قطعا فان الظاهر مطابقة الالفاظ للمعاني
المقصودة في الكلام فبعد كون الامرين مخالفين للظاهر يحتاج الترجيح الى مرجح وفيه تأمل اذ بعد قيام القرينة الظاهرة على المحذوف لا حاجة الى ذكره بل ربما يعد
ذكره لغوا فلا مخالفة فيه اذن للظاهر بخلاف المجاز للخروج فيه عن مقتضى الظاهر على كل حال نعم لو قيل بثبوت الوضع النوعي في المركبات وجعلت الهيئة الموضوعة هي
ما كانت طارية على الكلمات التي يراد بيان معانيها الافرادية للتوصل الى المعنى المركب بعد ملاحظة وضع الهيئة من دون اسقاط شيء منها كان في الحذف
اذن خروج عن ظاهر الوضع الا انه جوز الواضع ذلك مع قيام القرينة على الحذف والا فانما قام الدليل على المنع منه حسبما فصل في محله وح فقد يقال بكون التوسع
في المدلول وقد يجعل من قبيل التوسع في الدال فكيف كان ذلك ايضا نحو من المجاز وقد يشير اليه عد الاضمار وبعض اقسامه من جملة المجاز حيث يعبرون
عنه بمجاز الحذف فتدبر رابعها الدوران بين المجاز والنسخ وقد نص في المنية على ترجيح المجاز عليه وكانه مما لا ريب فيه لظاهر فهم العرف ولغلبة المجاز بالنسبة
الى النسخ بالنسبة اليه وقد يقال بكون النسخ من اقسام التخصيص فانه تخصيص في الازمان وقد مر ترجيح التخصيص على المجاز فيتبع اذن ترجيح النسخ عليه
ايضا ويدفعه بعد تسليم كونه تخصيصا انه ليس المراد بالتخصيص هناك ما يشمل ذلك بل المراد ما عداه لوضوح ندرة النسخ بالنسبة الى المجاز وغيره مما تقدم
الكلام فيه مع دوران الامر بينه وبين المجاز وبالجملة انه ليس من التخصيص المعروف الذي مرت الاشارة اليه نعم لو كان نفي الحكم بالنسبة الى بعض الازمان
مندرجا في التخصيص المعروف لم يبعد ترجيحه على المجاز كما اذا قال اكرم زيدا كل يوم ثم قال بعد عدة ايام لا يجب عليك اكرام زيد فمن القريب ح البناء
على تخصيص الحكم بالايام السابقة لاقتران الاول الا انه قد يتأمل في اندراج ذلك في النسخ المذكور في المقام هذا ولو كان وروده يحتمل الفسخ بعد حضور وقت العمل تعين
الحكم بالنسخ لما تقرر من عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو خارج عن محل الكلام هذا اذا علم انتفاء البيان السابق واما مع الشك فيه كما هو
الحال في غالب الاخبار الواردة عندنا سواء كانت بتواتر يحتمل كونها هي التي نسخنا واما فيه لا يحتمل فيها ذلك لقيام احتمال كونها كاشفة عن الناسخ فالظاهر
فيها ترجيح المجاز لما قلناه ويحتمل التوقف في الاول او ترجيح النسخ نظرا الى اصالة عدم تقدم غيره خامسها الدوران بين التخصيص والتقييد كما في
قولك اكرم العلماء وان ضربك رجل فلا تكرمه فيدور الامر بين تخصيص العام في الاول بغير الضارب او تقييد الرجل في الثاني بغير العالم وجهان التوقف
في المقام حتى يظهر الترجيح من ملاحظة خصوصيات الموارد لشيوع الامرين ولتساويهما في كونهما مخالفين للاصل وترجيح التقييد لضعف شموله للافراد
بالنسبة الى شمول العام فان شمول العام لها بحسب الوضع وشمول المطلق من جهة قضاء ظاهر الاطلاق وانه لا تجوز في التقييد في الغالب بخلاف
التخصيص كانه الاظهر وقد يتأمل فيما لو كان التقييد على سبيل التجوز باستعمال المطلق في خصوص المقيد اذ يقع ح يكونه من التعارض بين التخصيص
والمجاز فتدبر وقد يعد من ذلك من دوران الامر بين اخراج بعض الافراد من العموم او تقييد الحكم فيما يراد اخراجه ببعض الاحوال كما في قوله تعالى اوفوا
بالعقود فانه بعد ثبوت خيار المجلس مثلا في البيع يجب ارتكاب احد الامرين من القول بخروج البيع عن العام المذكور وتخصيصه بغيره او تقييد الحكم الثابت
للبيع بغير الصورة المفروضة وانت خبير بانه لا دوران في المقام بين التقييد والتخصيص فانا ان قلنا بعموم الحكم لكل الافراد في كل الاحوال فلا تأمل
اذن في ان الفرد الثابت اخراجه هو خصوص الحالة المذكورة وهو ايضا تخصيص للعام وان قلنا بان عمومه انما يثبت بالنسبة الى الافراد دون
الاحوال فالمرجح اذن للقول بالتخصيص انما الدليل انما دل على عدم ثبوت الحكم بالنسبة الى الحال المفروض فيثبت اللزوم في سائر احواله من جهته

الاطلاق ودلالة العام على ثبوت اللزوم وبالجملة انقضى ما يقتضيه الدليل المذكور اخراج البيع بالنسبة الى خصوص الحالة المفروضة لنبين فمن ابن يحيى الدوران
بين التخصيص والتقييد فما في كلام بعض الافاضل من عد ذلك من المسئلة كما ترى سادسها الدوران بين التخصيص والاضمار والظاهر ترجيح التخصيص
لرجحانه على المجاز المساوي للاضمار وعلى القول برجحان المجاز على الاضمار فالامر اوضح واما على القول برجحان الاضمار على المجاز فربما يشكل الحال في
المقام الا انه لا يبعد البناء على ترجيح التخصيص ايضا نظرا الى غلبته وشيوعه في الاستعمالات سابعها الدوران بين التخصيص والنسخ فمن ظاهر
المعظم ترجيح التخصيص مط وهو الاظهر اذ هو المفهوم بحسب العرف سيما مع تاخر الخاص بل الظاهر الاتفاق عليه ح ولغلبة التخصيص على النسخ ولما في النسخ
من رفع الحكم الثابت وهو مخالف لما يقتضيه المنسوخ من بقاء الحكم بخلاف التخصيص اذ ليس فيه الا مخالفة لظاهر العام كما مرت الاشارة اليه
وايضا فقد عرفت تقدم المجاز على النسخ فيقدم عليه التخصيص الراجح على المجاز وعن جماعة منهم السيد وشيخنا البهائي رجحان النسخ على التخصيص في الخاص
المتقدم على العام لدعوى فهم العرف وان التخصيص بيان فلا ينفك على المبين وهاهنا نوعان مما لا يخفى وسيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله تعالى في مباحث
العموم والخصوص عند تعرض المصنف ثم ان ما ذكرناه من ترجيح التخصيص على النسخ انما هو بملاحظة كل منهما في ذاته [illegible] واما بملاحظة الخصوصيات اللاحقة فقد
يقدم النسخ عليه كما اذا كان التخصيص بعيدا لو كان البناء على النسخ اقرب منه كما اذا لزم مع البناء على التخصيص اخراج معظم افراد العام او كان
في المقام ما ينافي ذلك وهو كلام اخر واعلم انه لو كان في المقام ما يوجب تكافؤ احتمالي التخصيص والنسخ فالواجب التوقف في الحكم باحد الامرين الا
انه لا فرق بين الوجهين مع تاخر الخاص بالنسبة الى ما بعد وروده الى زمان الخاص ح والعمل بمقتضى العام فيما عداه من افراده وانما الكلام في حال
الزمان السابق مما يحتمل وقوع النسخ بالنسبة اليه ولا يتفرع عليه ثمرة مهمة مضافا الى ما عرفت من كون احتمال النسخ ح في كمال الوهن فاحتمال
تكافؤهما بعيد جدا واما اذا تقدم الخاص على تاخر العام فلا اشكال اذن بالنسبة الى سائر افراد العام اذ لا معارض بالنسبة اليها واما بالنسبة الى مورد
الخاص فهل يحكم بعد تكافؤهما وانتفاء المرجحات بمقتضى الاصول الفقهية من التخيير والطرح والرجوع الى البراءة او الاحتياط او لا بد من الاخذ
بالخاص وجهان من انهما بعد تكافؤهما لا ينهض حجة على المطلوب فلا بد من البناء على الوجه المذكور ومن ان الحكم بمدلول الخاص قد ثبت اولا
قطعا وانما الكلام في رفعه وهو مشكوك لانه بحسب الفرض فيستصحب الى ان يعلم الرافع وحجية الاستصحاب مبتنية على التعبد فلا مانع من الاخذ
به مع انتفاء الظن وكان هذا هو الاظهر ثامنها الدوران بين التقييد والاضمار تاسعها الدوران بينه وبين النسخ والحال فيهما كالحال
في دوران الامر بين التخصيص وكل منهما بل الظاهر ان الحكم بالتقديم فيه اوضح من التخصيص لانتفاء التجوز فيه في الغالب ويجيء في الاول منهما نظير ما مر
من احتمال التفصيل عاشرها الدوران بين الاضمار والنسخ وقد نص في المنية على ترجيح الاضمار ولم اعرف من حكم فيه بتقديم النسخ او بنى على التوقف
ويدل عليه ظاهر فهم العرف وبعد النسخ وشيوع الاضمار ومخالفة النسخ للاصل والظاهر كما مرت الاشارة اليه ولو تكافؤ الاحتمالان بملاحظة
خصوصية المقام فان كان هناك قدر جامع اخذ به ولا بد في غيره من التوقف والرجوع الى القواعد والاصول الفقهية ثم انك قد عرفت ان ما ذكرناه
من ترجيح بعض الوجوه المذكورة على اخر انما هو بالنسبة الى معرفة المراد من اللفظ وتعيين ما هو المستفاد عنه في متفاهم اهل اللسان بعد معرفة نفس الموضوع له
واما استعلام المعنى الموضوع له بملاحظة ذلك كما اذا كان ترجيح التخصيص باعثا على الحكم بثبوت الوضع للعموم فلا يحصل بمثل ذلك فان الاستناد اليها في ذلك
يشبه الاعتماد على الترجيحات العقلية في اثبات الامور التوقيفية وتحصيل الظن بالوضع من جهتها في كمال البعد والفرق بين المقامين ظاهر كما لا يخفى
على المتامل هذا ملخص القول في مسائل الدوران وقد عرفت ان ما ذكرناه من ترجيح بعض هذه الوجوه على البعض انما هو بملاحظة كل منها في نفسه مع قطع
النظر عن الامور الطارية بحسب المقامات الخاصة فلا بد اذن في الحكم بالترجيح في خصوص المقامات من الرجوع الى الشواهد القائمة في خصوص ذلك
المقام ولا يغرنك ما ذكرناه من وجوه الترجيح في الحكم مع الغفلة من ملاحظة سائر المرجحات الحاصلة في المقامات الخاصة كيف وليس الامر في المقام
مبنيا على التعبد وانما المناط فيه تحصيل الظن وحصول الفهم بحسب المتعارف في المخاطبات فان حصل ذلك من ملاحظة ما ذكرنا مع ضم ما في خصوص
المقام اليه فلا كلام والا فلا وجه للحكم باحد الوجهين وترجيح احد الجانبين من غير ظن به فالعمدة في فهم الكلام عرض العبارة الواردة على العرف
بملاحظة المفهوم منها عند اهل اللسان فيوخذ به وان كان فيه مخالفة لما قررنا في التراجيح من وجوه شتى فلا يمكن دفع فهم العرف في خصوص
المقام بمثل ما مر من الوجوه نعم ان لم يكن في خصوص المقام ما يقضي بالحكم باحد الوجوه فالمرجع ما قررنا والظاهر ان فهم العرف على ذلك كما مرت
الاشارة اليه هذا ولو دار الامر بين المجازين والمجاز الواحد والتخصيصين والتخصيص الواحد رجح الواحد على المتعدد وهكذا الحال في غيرها من سائر
الوجوه الا ان يكون في المقام ما يرجح جانب المتعدد ولو دار الامر بين المجاز الواحد والتخصيصين مثلا من حكم بترجيح احد الجانبين والظاهر الرجوع الى
فهم العرف في خصوص المقام ولو دار الامر بين المجازين والاضمار الواحد او الاضمارين والمجاز الواحد او التخصيص الواحد رجح الواحد على المتعدد في المقامين
بناء على مساوات المجاز والاضمار ويعرف بذلك الحال في التركيبات الثلاثية والرباعية وما فوقها الحاصلة من نوع واحد او ملفقة من انواع
متعددة مع اتفاق العدد من الجانبين واختلافه والمعول عليه في جميع ذلك ما عرفت من مراعاة الظن بالمراد على حسب متفاهم العرف وتتميم
الكلام في المقام بذكر مسائل متفرقة من الدوران غير ما بيناه ليكون تتميما للمرام منها انه لو كان اللفظ مشتركا بين معنيين او معان ودار المراد بينها
حيث لم ينصب قرينة على التعيين فان كان بعض تلك المعاني مشهورا في الاستعمال دون الباقي تعين الحمل عليه فيكون اشتهاره قرينة معينة
للمراد لكن قد عرفت ان مجرد الاغلبية غير كاف في ذلك بل لا بد من غلبة ظاهرة بحيث توجب انصراف الاطلاق اليه عرفا ولو على سبيل الظن ولو لم
يكن هناك شهرة مرجحة للحمل على احد المعنيين او المعاني وجب التوقف في الحمل وكذا الحال بالنسبة الى المجازين او المجازات بعد وجود القرينة الصارفة وانتفاء المعينة

التعيين ولما

التعيين راسا كما سيجيء بيانه انش وعلى قول من يذهب الى ظهور المشترك في جميع معانيه عند الاطلاق يجب حمله على الكل مع الامكان فيرجع الى العموم وعلى ما
ماذهب اليه صاحب المفتاح من ظهوره في احد معانيه بناء على كون مراده من احد المعاني هو الكلي الصادق على كل منها يتخير في الاتيان باي منها فيرجع
الى المطلق وهما ضعيفان حسب ما يأتي الاشارة اليه انش وقد يتعين الحمل على احد المعاني الحقيقية او المجازية من جهة لزوم احد الامور المخالفة للاصل
في بعضها وعدم لزومه في الآخر فيترجح الخالي عن المخالفة على المشتمل عليها والمشتمل على الاهون على غيره اخذا بمقتضى ما قرر في مسائل الدوران
فيكون ذلك قرينة على التعيين وليس ذلك استنادا في تعيين المراد الى المرجحات والمناسبات بل لقضاء فهم العرف به فالبناء على ذلك مبني على
فهم العرف فلو انتفى الفهم في خصوص بعض المقامات لم يصح الاتكال عليه حسب ما مرت الاشارة اليه ثم مع تكافؤ الحمل على كل من المعنيين لتساوي
الاحتمالين في نفسهما او من جهة ملاحظة العرف في خصوص المقام فلا بد من التوقف في الحمل وح فان كان احدهما مندرجا في الآخر نحو اندراج الخاص
تحت العام او الجزء تحت الكل اخذ به قطعا ودفع الباقي بالاصل ان كان الحكم مخالفا للاصل والا اخذ به من جهة الاصل لا استنادا الى اللفظ ثم
على الاول انما يصح دفع الزايد بالاصل اذا لم يكن الحكم في الكل منوطا بجميع اجزائه او جزئياته بحيث لا يحصل الامتثال الا باجتماع الكل واما مع ذلك
فالاظهر لزوم الاحتياط اخذا باليقين بعد الفراغ بعد اليقين بالاشتغال وسيجيء تفصيل القول فيه في مباحث اصالة البراءة انش ولو علق عليه
ثبوت تكليف اخر فالظ اذن عدم ثبوته الا مع ثبوت الاخص والاكثر اخذا بالبراءة ولو علق عليه جواز الفعل فان لم يكن محرما مع قطع النظر عن ذلك
اخذ بالاقل او الاعم عملا بالاصل والا اخذ بالاخص او الاكثر تقليلا للتخصيص بناء على جواز التخصيص بالمفهوم وان لم يكن احدهما مندرجا في الآخر
فان كان هناك قدر جامع بين المعنيين ثبت ذلك ان امكن الاخذ به ويرجع فيما عداه الى حكم الاصل فيما اذا كان الحكم في احدهما موافقا دون الآخر
والا يرجع الامر فيه الى التخيير او الطرح او الرجوع الى اصل البراءة او الاحتياط حسب ما يبنى عليه في ذلك وان لم يكن هناك قدر جامع فان كان احد المعنيين
موافقا للاصل والاخر مخالفا اخذا بما يوافق الاصل لعدم ثبوت ما يخالفه نظرا الى اجمال اللفظ وقد يرجح الحمل على المخالف نظرا الى كونه على
الاول مؤكدا لحكم الاصل فالتأسيس اولى منه وهو ضعيف والا لزم الرجوع الى الاصول الفقهية ومنها انه لو قامت قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي
وكانت هناك معاني مجازية ودار الامر بينها فان كان الكل متساويا بحسب القرب من الحقيقة نوعا لبعدها او كان في كثرة الاستعمال فيها وقلته فلا
اشكال في لزوم التوقف في الحمل والحكم باجمال المراد الا ان يجيء قرينة على التعيين والحكم فيه اذن على حسب ما فصلنا في المشترك وربما يحتمل في المقام حمله
على جميع المعاني المجازية نظرا الى ما قيل من ظهور المشترك في ارادة الجميع عند انتفاء القرينة المعينة الصارفة وهو فاسد جدا على القول بعدم جواز استعمال
اللفظ في المعنيين ولو كانا مجازيين واما على القول بجوازه فلان حمل اللفظ على الكل ايضا مجاز ولا دليل على تعيينه مضافا الى انه على فرض جوازه
من ابعد المجازات في الاستعمال فكيف يحمل اللفظ عليه مع الاطلاق وربما يقال بلزوم حمل اللفظ عليها باسرها على سبيل البدلية حكاه العلامة
ره في يه حيث قال وان انحصرت وجوه المجاز وتساوت حمل اللفظ عليها باسرها على البدل اما على الجميع فلعدم اولوية البعض بالارادة واما البدلية
فلعدم عموم الخطاب حتى يحمل على الجميع هذا عند من يجوز استعمال المشترك في مفهوميه انتهى وهذا ايضا كما ترى في غاية البعد للاستعمال المذكور
جدا عن ظ المخاطبات العرفية فحمل المطلق عليه فاسد جدا ومجرد جواز استعمال المشترك في معنييه غير قاض به عند القائل به ولذا ذهب معظم القائلين به
الى اجمال المشتركات حتى يقوم دليل على التعيين او ارادة الكل بل نص جماعة منهم بكون الظاهر على الكل بعيد الوجوه فكيف يجيء على القول به حمل
اللفظ هنا مع الاطلاق على جميع المجازات ففي اسناده ره القول المذكور الى من جوز استعمال المشترك في مفهوميه ما لا يخفى وكانه تخريج منه تفريعا على
القول المذكور وانت خبير بانه ان صح التفريع في المقام فانما يتفرع ذلك على ما يتراءى من كلام صاحب المفتاح في المشترك حسب ما مرت الاشارة اليه او على القول
بظهور المشترك في جميع معانيه الا ان الظ ح البناء على ظهور المجاز ايضا في الجميع تنزيلا للمعاني المجازية منزلة المعاني الحقيقية وح فما ذكره في بيان
كون ارادتها على سبيل البدلية من انتفاء العموم في الخطاب ليس في محله كيف وهو جار في المشترك ايضا ثم ان قضية ما ذكره هو الحمل على الجميع على سبيل
الاستغراق لو كان هناك ما يفيد العموم كما اذا كان اللفظ نكرة واردة في سياق النفي او النهي او دخل عليه اداة العموم وكيف كان فالوجه
المذكور ايضا بين الفساد لا حاجة الى اطالة الكلام فيه واما اذا اختلفت المجازات فاما ان يكون اختلافها من جهة قرب بعضها من الحقيقة وشدة علاقتها
بها وبعد الباقي وضعفه في العلاقة او من جهة اشتهار بعضها وندرة الباقي في الاستعمال دون الباقي وكل من الوجهين المذكورين باعث على تعيين
المجاز بعد وجود القرينة الصارفة عن الحقيقة من غير حاجة الى ضم القرينة المعينة للمراد اما الاول فلما فيه من كمال الارتباط والمناسبة الجلية
الباعثة على فهم ذلك بحسب العرف بعد تعذر الحقيقة ففهم العرف هو المناط في ذلك والمنشأ له هو الاقربية وشدة الارتباط والمناسبة وفي
كلام بعض المحققين ان السبب فيه الغلبة والاشتهار المقتضي للتعيين بنفسه او بواسطة التبادر فان قوة العلاقة في المجاز وشدة المناسبة
من اعظم دواعي الرغبة في استعماله المفضية الى الغلبة والاشتهار وانت خبير بان انفهام اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة ليس الا من جهة
ملاحظة نفس المعنى من غير ملاحظة الغلبة والاشتهار اصلا ولو كان الفهم من الجهة المذكورة للزم اعتبارها وملاحظتها حال الانتقال
اليه ومن البين خلافه وايضا كون الاقربية باعثة على شهرة المجاز محل منع وانما الباعث عليه شدة الحاجة الى المعنى ووفور الاحتياج اليه في
المحاورات وهي قد تكون بالنسبة الى غير الاقرب وبناء من الواضحات ان مجرد القرب من الحقيقة لا يقتضي شدة الحاجة اليه فالظ ان نفس قرب
المعنى هو الباعث على الانتقال اليه والحمل عليه بعد تعذر الحقيقة وليس ذلك استنادا في الفهم الى المرجحات العقلية والمناسبات الاعتبارية
بل الى فهم اهل اللسان وتبادره ذلك عندهم بعد تعذر الحقيقة حسب ما ذكرناه فالمناط في الاقربية الملحوظة في المقام هي التي تكون باعثة على

انصراف اللفظ اليه بمقتضى فهم العرف لا مطلق الاقربية في الجملة وهو ظ فمن ذلك انصراف اللفظ الدال على نفي الحقيقة بعد العلم بوجودها
الى نفي الصحة عند دوران الامر بينه وبين نفي الكمال ومنه ايض انصراف نفيها فيما لا يتصف بالصحة الى نفي الاثار والفوائد المطلوبة كما في
لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ومنها ايض انصراف التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان الى تحليل المنافع المقصودة الغالبة وتحريمها
فلا اجمال في شيء من ذلك واما الثاني فلالحاق المشكوك بالاعم الاغلب وعليه يجري الامر في المخاطبات العرفية فلا بد حينئذ من كون الشهرة
بحيث توجب انصراف اللفظ اليه في العرف بعد قيام الصارف عن الحمل على الحقيقة فمجرد الاشهرية غير كاف بل لا بد من كونها بحيث
توجب انفهام المعنى من اللفظ عند الاطلاق وكون الشهرة والغلبة باعثة على ذلك مما لا ريب فيه بل ربما يفضي اشتهار المجاز الى مساواته
للحقيقة او رجحانه عليها فتكون قرينة صارفة ومعينة فكيف لا تكون معينة للحمل عليه ومرجحة له على سائر المجازات بعد وجود القرينة
الصارفة عن الحقيقة وهذا ايض ظاهر ومن ذلك حمل الالفاظ التي استعملها الشارع في المعاني الشرعية على القول بنفي صحة الحقيقة
الشرعية فيها بعد قيام القرينة الصارفة عن ارادة معانيها اللغوية ودوران الامر فيها بين ارادة المعاني الشرعية او مجاز اخر فيحمل على الاول
نظرا الى غلبة استعمالها في كلام الشارع في المعاني المذكورة واشتهارها فيها حتى قبل حصول النقل ومن البين ان ما عداها ليس كذلك
فيقدم الحمل عليها ولا يكون اللفظ مجملا كما ذكره بعض المحققين وانت خبير بان الدعوى المذكورة على اطلاقها في محل المنع اذ ليس جميع الالفاظ
المتداولة عندنا مما ثبت كثرة استعمال الشارع لها بحيث يحصل الظن بارادة تلك المعاني منها بعد وجود القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة
نعم هو ظ في الالفاظ المتداولة في كلامه كالصلوة والصيام والحج والزكوة ونحوها والقول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها لا يتعين ان يكون
من جهة الشهرة والغلبة بل ظ المشهور خلافه كما سيجيء الكلام فيه انش هذا ولو اجتمعت الجهتان المذكورتان اعني الشهرة والقرب الى الحقيقة في
بعض المجازات فتقدمه على الخالي عنهما واضح وكذا على الخالي عن احدهما ولو تعارضت الجهتان بان كان بعض المجازات مشهورا في الاستعمال
وبعضها اقرب الى الحقيقة فربما اشكل الحال اذن في الترجيح والظ مراعاة اقوى الوجهين واقربهما الى الفهم لاختلاف مراتب الشهرة والقرب
الى الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولم يكن هناك قرينة فلا بد من ملاحظة الراجح منها والاخذ بمقتضاه ومنها انه اذا دار الامر بين حمل اللفظ
على الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح ولم يكن هناك قرينة دالة على تعيين المراد فهل يقدم الحقيقة المرجوحة او المجاز الراجح اقوال فعن ابي حنيفة ترجيح الحقيقة
وعن الشافعي ترجيح المجاز وعن جماعة من العامة والخاصة منهم الغزالي والبيضاوي والعلامة والسيد العميدي والشهيد الثاني والمصنف والفاضل
الخراساني والفاضل الخوانساري وجماعة من المتاخرين البناء على الوقف وعدم ترجيح احد المعنيين في الحمل الا بقرينة دالة عليه وحكى
القول به عن الشافعي ايض حجة الاول اصالة الحمل على الحقيقة حتى يتبين المخرج ومجرد الشهرة لا يصلح صارفا عنها كيف وقد شاع تخصيص العام
في الاستعمال حتى جرى في قولهم ما من عام الا وقد خص مجرى الامثال ومع ذلك لا يتشرب في حمله على العموم حتى يقوم صارف عنه وحجة الثاني ان
الغلبة وشهرة الاستعمال اعتبرت على انصراف الاطلاق الى المعنى الشايع وهي من اعظم الامارات المفيدة للظن حجة الثالث تكافؤ الظن الحاصل من
الشهرة للظن الحاصل من الوضع فلا يحصل معه ظن بالمراد ومع عدمه لا يمكن الحكم باحد الوجهين لابتناء مداليل الالفاظ وفهم المراد منها
على حصول الظن اذ لا اقل منه في حصول الفهم فلا وجه لحمله على احدهما الا مع قيام قرينة خارجية على التعيين والتحقيق في المقام ان مراتب
الغلبة مختلفة ودرجاتها متفاوتة فان شهرة استعمال اللفظ في المعنى ورجحانه قد يكون بحيث يوجب فهمه من اللفظ وترجيحه على سائر
المجازات من غير حاجة الى قيام قرينة معينة عليه لكن بعد قيام القرينة الصارفة عن معناه الحقيقي ولا تكون تلك الغلبة بالغة الى
حيث يكافؤ الظن الحاصل منها الظن المتفرع على الوضع فلا ريب اذن في ترجيح الحمل على الحقيقة مع اطلاق اللفظ وقد تكون غلبة استعماله
فيه فوق ذلك بان يكون الظن الحاصل من ملاحظة الشهرة مكافئا للظن الحقيقي ولا ريب اذن في الوقف وعدم جواز حمله على احدهما
من دون قرينة دالة عليه وقد تكون الغلبة فوق ذلك ايض فيكون اللفظ بملاحظتها ظاهرا في ذلك المعنى فيكون الظن الحاصل من الشهرة غالبا
على ظن الحقيقة فيتعين القول بترجيح المجاز الراجح وقد تكون الشهرة ايض اذن قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي معينة لحمله على ذلك فان دلالة
القرائن لا يعتبر ان تكون علمية بل يكتفى فيها بالمظنة لابتناء مداليل الالفاظ على الظنون وقيام الاجماع على حجية الظن فيها ويجري ما ذكرنا
في مراتب الشهرة بالنسبة الى سائر القرائن المنضمة الى اللفظ فان الظن الحاصل منها قد لا يعادل الحقيقة فلا يوجب صرف اللفظ عن الموضوع
له نعم يوجب شيئا من الظن الحاصل به وقد يترجح مفادها على ذلك فيعادل ظنها الظن الحاصل من الوضع فيتضح بالوقف عن الحمل على الحقيقة او
المجاز فلا يمكن الحكم بشيء منهما وقد ان لم توجب الحمل على المجاز الا انها مانعة من الحمل على الحقيقة ايض وقد يترجح على ذلك ايض فيقتضي صرف اللفظ
عن معناه الحقيقي وحمله على المجاز على اختلاف مراتبه في الظهور فقولهم الامر في اللفظ دائر بين حمله على الحقيقة او المجاز بانه ان وجدت قرينة صارفة
حمل على المجاز والا فعلى الحقيقة كما قد يتراءى من ظ كلماتهم بل هناك واسطة بين الامرين وهو الوقف عن الحملين لدوران الحمل مدار الفهم
بحسب العرف بعد ملاحظة المقام فاذا حصل هناك مانع من الفهم من شهرة او قيام قرينة اخرى توجب ترديدا للذهن فلا دليل على لزوم الحمل على
والحاصل ان حمله على الموضوع له او غيره يدور مدار التفاهم بحسب العرف واقل مراتبه الظن وليس الامر مبنيا على التعبد حسبما مر تفصيل القول فيه فظهر بما قررنا
الموضوع له ضعف كل من الوجوه الثلثة المذكورة التي هي المستند للاقوال المتقدمة وهناك وجهان اخريان للغلبة فوق ما ذكر وقد مرت الاشارة
اليهما وهما خارجان عن محل الكلام لخروج اللفظ معهما عن حد المجاز واندراجه في الحقيقة وما قد يقرر من ان مجرد الغلبة لا يكون باعثا على حمل اللفظ

علي بن زادون

عليه من دون البلوغ الى حد الحقيقة كيف ولو كان قاضياً بذلك لزم رجحان المجاز على الحقيقة مطلقاً نظراً الى غلبة مطلق المجاز على الحقيقة حتى
اشتهر ان اكثر اللغة مجازات والبناء على كون العام مخصصاً مثل ظهور المخصص نظراً الى شهرة التخصيص وغلبته في الاستعمالات مدفوع بانه ٦١
ليس المدار في المقام على مطلق الغلبة بل الغلبة القاضية بانصراف اللفظ الى ذلك المعنى والباعثة على توقف الذهن عن الحمل على الحقيقة بحسب
التفاهم بين الناس ومن البين ان استعمال المجازات والعمومات المخصصة ليس كذلك وكان الوجه فيه ان اشتهار الاستعمال في غير المعنى الحقيقي
هناك نوعي لا شخصي لعدم شيوع استعمال اللفظ في خصوص مجاز او مرتبة من التخصيص مضافاً الى كون الاستعمالات هناك مقرونة في الغالب
بالقرينة الصارفة ومثل تلك الغلبة لا يوجب صرف اللفظ عند الاطلاق على نحو ما اذا اشتهر اللفظ في مجاز مخصوص سيما اذا كان كثير
من استعمالاته خالياً عن القرينة المفارقة ويعلم الحال فيه من ملاحظة الخارج كما لا يخفى على المتأمل على ان دعوى اشتهار المجازات غلبتها على
الحقائق غير ظاهرة بل من الظاهر فساده فان من البين ان غالب الاستعمالات العرفية والمخاطبات لمتداولة من قبيل الحقائق دون المجازات
انما يؤتى بالمجاز في بعض المقامات لمراعاة بعض النكات فان اريد بما اشتهر من ان اكثر اللغة مجازات هذا المعنى فهو بين الفساد وقد مرت الاشارة
اليه والا فلا دلالة فيه على ذلك ومنها انه لو كان احد معنيي المشترك مهجوراً وقامت قرينة على عدم ارادة الآخر فدار الامر بين ارادة المعنى المهجور والحمل
على المجاز فان كان معنى المجازي مشهوراً في الاستعمال فالظاهر تقديمه على الحقيقة المهجورة ومع عدمه ففي تقديم الحقيقة المهجورة نظراً الى كونه معنى
حقيقياً او التوقف بين الحمل عليه وحمله على معناه المجازي وجهان ومنها ما اذا ثبت نقل اللفظ الى معنى ودار المعنى المنقول اليه بين كونه الاقرب
الى الحقيقة او الابعد منه تعين الاول مع كون الوضع حاصلاً بالتعين لكون النقل المفروض مسبوقاً بالتجوز والغالب فيه مراعاة الاقرب الى
الحقيقة ولذا يحمل اللفظ عليه عند الاطلاق قبل حصول النقل بعد تعذر الحقيقة وبالجملة يجب الحكم بان المنقول اليه هو المجاز الذي يجب حمل اللفظ
عليه مع عدم ثبوت النقل سواء كان باعتبار غلبة استعمال اللفظ فيه التي هي احد وجوه الاقربية او باعتبار المناسبة الاعتبارية التي هي احد
وجوهها ايضاً كذا قيل وانت خبير بانه ان علم بتحقق الغلبة بالنسبة الى احدهما بخصوصه فلا مجال للشك والا فمجرد الاقربية غير قاض بذلك لتفرع النقل
على غلبة الاستعمال وهي انما تتبع شدة الحاجة لا مجرد القرب من الحقيقة كما مر وليس الوجه في حمل اللفظ على اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة كونه
غالباً في الاستعمالات بل لكون نفس الاقربية معينة له عند انتفاء القرينة المعينة والمفروض انتفاء العلم في المقام بوجود القرينة المعينة وعدمه
فكيف يمكن الحكم بحصول الغلبة في المعنى المفروض بمجرد ما ذكر الا ان يقال ان الاصل عدم الحاجة الى القرينة المعينة لما استعمل فيه فيتعين بملاحظة ذلك كون
المعنى المذكور هو الشائع في استعماله لافتقار غيره الى القرينة المعينة وفيه ما لا يخفى ومنها انه اذا ورد لفظ في كلام الشارع او الائمة عليهم السلام واختلف معناه
بحسب اللغة والعرف العام فلا اشكال في حمله على الاول لو علم بتأخر العرف كما انه لا اشكال في حمله على الثاني مع ثبوت تقدمه وانما الاشكال فيما اذا
لم يثبت احد الوجهين ودار الامر بين الحمل على كل من المعنيين فهل يحكم بتقديم اللغة او العرف قولان فالمحكي عن بعضهم ترجيح الاول وعن الشيخ والعلامة
والشهيدين والبيضاوي القول بالثاني وهو الاظهر اذ الغالب في المعاني العرفية العامة ثبوتها من قديم الزمان كما يعرف ذلك بعد ملاحظة المعاني
العرفية وتتبع موارد استعمالها في كلمات الاوائل وملاحظة كتب اللغة لبيانهم غالباً للمعاني العرفية العامة ويكشف عن ذلك حكم الاكثر من غير دليل
بتقديم العرف اذ ليس ذلك الا من الجهة المذكورة الباعثة على الظن بالمراد وقد حكى بعضهم عليه الشهرة بل ربما يعزى القول به الى جميع الاصوليين وهو في الحقيقة
حجة اخرى على ذلك لبعثه على المظنة الكافية في المقام وربما يستدل على ذلك ايضاً باستبعاد استقرار العرف العام في المدة القليلة من بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله
وبانه لا مجال للشك في حمل اللفظ على معناه الثابت في العرف العام اذا لم يعرف له معنى آخر بحسب اللغة مع قيام احتمال وجوده وهو مبني على تقديم العرف اذ لولاه
لوجب التوقف فيه والحكم باجمال اللفظ لاحتمال وجود معنى آخر له في اللغة واستمراره الى وقت صدور الرواية وهو باطل بالاتفاق وانت خبير بوهن الوجهين
اذ لا بعد في استقرار العرف العام في المدة المذكورة بل فيما دونها ايضاً ولو سلم فليضم اليه من النبي صلى الله عليه وآله وما قبله ليحكم باستقرار العرف بملاحظة الجميع فلا عرف
اذن في زمانه صلى الله عليه وآله بل وكذا في ازمنتهم اذ المفروض في الاحتمال المذكور حصول النقل بملاحظة الكل والوجه في الحمل على المعنى العرفي في الصورة المفروضة
من جهة استظهار اتحاد العرف واللغة نظراً الى اصالة عدم النقل ولذا تداول بينهم اثبات اللغات بمجرد ثبوت المعنى في العرف على ما هو شأن نقلة
اللغات وطريقة علماء الاصول في اثبات مداليل الامر والنهي والفاظ العموم وغيرها حجة القول بتقديم اللغة اصالة تأخر الحادث اذ المفروض عدم
ثبوت مبدأ النقل ويضعفه ان الاصل المذكور لا تعويل عليه في المقام الا بعد افادته الظن بؤديه لما عرفت من ابتناء اللغات على المظنة وحصول الاستفادة
من العبارة فبمجرد الاصل المذكور لا تعويل عليه مع الظن بخلافه من التتبع ومصير الاكثر اليه كما عرفت ولا يذهب عليك ان قضية ما ذكرنا انه لو شك في
خصوص بعض المقامات في مبدأ النقل ولم يكن هناك مظنة بحصوله حال صدور الخطاب لزم التوقف في الحمل والحكم باجمال اللفظ والرجوع
الى ما يقتضيه الاصول الفقهية فيؤخذ بما وافق الاصل من المعنيين المذكورين ان وافق احدهما وليس ذلك من جهة حمل اللفظ عليه ليكون
اثباتاً للغة بالترجيح بل من جهة استقلال الاصل اذن باثباته وعدم مزاحمة النص له لاجماله ومنها انه لو اختلف عرف المتكلم والمخاطب في لفظ فدار
الامر بين ذينك المعنيين لعدم قيام قرينة على كون الخطاب باي من العرفين فهل يقدم الاول او الثاني او يتوقف بينهما اقوال والاول مختار
الشريف الاستاد ويحكى القول به عن ظاهر السيد والثاني محكي عن العلامة والشهيد الثاني والثالث مختار جماعة من المتأخرين منهم صاحب
واختاره في الفوائد وتفصيل الكلام في المرام مع خروج عن خصوص المقام ان يقال انه اذا صدر الخطاب عن خصوص المتكلم وكان له عرف وعرف المخاطب الحاير بزه
وعرف المحل الذي وقع الخطاب فيه متحداً فلا اشكال في حمله مع الاطلاق على ذلك العرف وكذا اذا لم يكن للمحل والمخاطب والمتكلم عرف مع اتحاد الاخير

القليلة من بعد زمن النبي صلى الله عليه وآله ولزوم انضمام زمانه صلى الله عليه وآله وما قبله ايضاً حصول النقل بملاحظة كل الاستعمالات الواقعة في تلك المدة لان استقرار العرف العام انما يكون بحصول النقل عند العامة فيتوقف الاستقرار
المذكور على الاستعمالات الواقعة في المدة الطويلة المشتملة على زمانه صلى الله عليه وآله وما قبله ايضاً فيتعين كون تلك الاستعمالات الواقعة في اثناء المدة المعروضة واقعة قبل النقل والاستقرار والا لزم ذلك عدم ثبوت
العرف العام في زمانه صلى الله عليه وآله ولا في ازمنة الائمة عليهم السلام وبالجملة فيتوقف استقرار العرف على مدة طويلة ولا اشكال في اثبات العرف في زمان النبي صلى الله عليه وآله او الائمة عليهم السلام منه للشيخ محمد

او بحضور الحال فيه في عرف المحل والمتكلم والمخاطب فهذه وجوه سبعة لا اشكال فيها حيث لا دوران هناك نظرا الى تخصيص العرف في معنى واحد وان اختلف الحال فاما ان يكون باختلاف عرف المتكلم لعرف المخاطب مع انتفاء العرف في المحل وبموافقته لاحد العرفين او باختلاف عرف المتكلم لعرف المحل مع انتفاء عرف المخاطب وموافقته لعرف المتكلم او باختلاف عرف المخاطب لعرف المحل مع انتفاء عرف المتكلم او باختلاف كل منها للاخر فهذه ايضا وجوه سبعة يقع الكلام فيها فان اختلف عرف المتكلم والمخاطب مع انتفاء العرف في محل الخطاب فالاظهر تقديم عرف المتكلم اذ الظاهر من المخاطبات الدائرة بين الناس مراعاة المتكلم لعرف نفسه والوضع الحاصل بملاحظة اصطلاح من ثبت له عرف ولذا يقدم العرف الخاص على اللغة والعرف العام من غير خلاف يظهر بينهم وليس ذلك الا من جهة ظهور جريان الكلام على وفق مصطلحه وهو بعينه جار في المقام ومتابعتي في الاستعمال العرف المخاطب مجرد احتمال لا ظهور فيه ليزاحم الظهور المذكور حتى يقضي بالوقف بين الامرين فالظاهر المذكور يتبع في المقام حتى يجيء هناك ما يزاحمه من ملاحظة الخصوصيات في بعض المقامات لما عرفت من ان المدار في امثال هذه المسائل على حصول الظن كيف كان وقد يقرر الاحتجاج المذكور بملاحظة الغلبة فان عادة الناس جارية على المكالمة بمقتضى عرفهم وعدم متابعتهم لاصطلاح الغير في محاوراتهم الا لقصد التعلم او فائدة اخرى واورد عليه بان المسلم من الغلبة المذكورة ما اذا كانت المكالمة مع من يوافق عرفه عرف المتكلم واما اذا كانت مع من يخالف عرفه لعرفه فالغلبة المدعاة ممنوعة بل الظاهر عدمها والا لما خفيت على من يذهب الى خلاف القول المذكور وبيانه انما تحققت الغلبة في معظم المحاورات فمع حصول الشك في الصورة المفروضة وهو ما اذا كانت المخاطبة مع من يخالف عرفه فقضى ذلك بالحاقه بالاعم الاغلب ولا يعتبر ثبوت الغلبة في خصوص الصورة المفروضة بل حصولها في معظم المحاورات كاف في تحصيل المظنة في محل الكلام نعم يعتبر ان لا يحصل هناك غلبة في خصوص المورد على عكس الغالب في ساير الموارد ليزاحم بها الغلبة المفروضة وهي غير متحققة في المقام ولو على سبيل الظن قطعا ثم دعوى انتفاء الغلبة في خصوص المقام من جهة ذهاب المخالف الى عدم الحمل عليه غير متجهة واي بعد في خفاء الغلبة المذكورة عليه وكم له من نظاير في ساير المباحث على انه قد يكون ذلك من جهة اعتقادهم ما يعارض ذلك مما يعادله او يترجح عليه وقد يومي اليه ملاحظة ما احتجوا به في المقام وربما يحتج لذلك ايضا بانه لو حمل الكلام على عرف المخاطب لزم المجاز وهو مخالف للاصل فلا يحمل عليه الا بعد قيام القرينة وهو في وضوح الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان حجة القول بتقديم عرف المخاطب ان في تكلمه بمقتضى عرفه اغراء بالجهل حيث ان المخاطب يحمله على عرف نفسه فلا يصدر من الحكيم وقد ورد ان النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام انما يخاطبون الناس بما يعقلونه فينبغي ان يكون مخاطبتهم ولا يذهب عليك وهن كل من الوجهين المذكورين فلا حاجة الى اطالة الكلام فيما يرد عليهما حجة القول بالوقف كون اللفظ مشتركا بين المعنيين وصحة تكلم المتكلم على كل من عرفه وعرف مخاطبه فلا يحكم باحدهما الا بعد قيام القرينة عليه وقد ظهر ما فيه مما قررناه اذ صحة التكلم على الوجهين لا ينافي ظهوره في احدهما مع انتفاء القرائن حسبما بيناه ثم انه لو كان عرف المتكلم موافقا للعرف البلد فالامر فيه اظهر وظهور الحمل على العرف المذكور مما لا ينبغي التامل فيه كما لا يخفى بعد ملاحظة الاستعمالات فتوقف بعض الافاضل في هذه الصورة ايضا ليس على ما ينبغي نعم لو وافق عرف المخاطب ولا وان كان الاشكال في الثاني اظهر الا ان يكون الحكم مقابلا للمتكلم فيحتمل قويا ترجيح عرفه ايضا وكذا لو لم يتحقق مكثه في المقام فلا يبعد ترجيحه سيما مع اتحاد عرف المتكلم والمخاطب ولو دار الامر بين عرف المحل وعرف المخاطب من غير ان يكون للمتكلم عرف فيه فلا يخلو الحال ايضا عن اشكال وان كان ترجيح عرف المحل قويا مع طول مكثه فيه ولو دار الامر بين الوجوه الثلثة قوي تقديم عرف المتكلم ايضا الا مع مكثه في المحل ففيه الاشكال المذكور ثم ان ما ذكرناه من الدوران فيما اذا كان المتكلم عارفا بعرف المخاطب او المحل واما مع جهله بهما فلا تامل في حمل كلامه على عرفه وكذا لو كان جاهلا باحدهما في عدم حمل كلامه على العرف المجهول وكذا لو كان عالما بعرف المخاطب مع علمه بعدم علمه بعرفه وعرف المحل فانه لا شبهة في حمله على عرف المخاطب اذا كان المخاطب المقام مقام بيان ومع جهله بعلمه وعدمه وجهان وكذا لو شك في الحال هذا ولا فرق فيما ذكرناه بين ما اذا كان لكل من المتكلم او المخاطب والمحل عرف خاص في اللفظ المفروض او يكون المعنى الثاني عند بعضهم هو المعنى اللغوي او العرفي وبالجملة المراد بالعرف المنسوب الى المتكلم او المخاطب والمحل اعم من الوجوه الثلثة لاتحاد المناط في الجميع وان اختلف الحال فيها ظهورا وخفاء بحسب المقامات الخارجية

عشر اختلفوا في كون الالفاظ موضوعة للامور الخارجية او للصور الذهنية او غيرهما اقوال ثالثها انها غير موضوعة لشيء من الامرين وانما هي موضوعة لنفس المفاهيم والماهيات مع قطع النظر عن الوجودين رابعها التفصيل بين الكليات والجزئيات فالكليات موضوعة بازاء المفاهيم الكلية مع قطع النظر عن الوجودين والجزئيات الخارجية بازاء الموجودات الخارجية والجزئيات الذهنية بازاء الموجودات الذهنية وحيث ان الاقوال المذكورة غير خالية عن ابهام فينبغي الكلام في توضيح الحال فيها في المقام فنقول ان القول بوضع الالفاظ للامور الخارجية يحتمل في بادي الراي وجوها احدها ان يكون وضعها للموجودات الخارجية على ان يكون الوجود الخارجي معتبرا في الموضوع له على سبيل الجزئية ثانيها ان يكون ذلك قيدا فيه على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا ثالثها ان يكون وضعها للمفاهيم باعتبار وجودها الخارجي ومن حيث تحققها كذلك فالموضوع له هو نفس المفاهيم بتلك الملاحظة اعم من ان تكون موجودة في الخارج اولا ويحتمل ان يعتبر الوجوه الثلثة باعتبار كونها خارجية وان لم تكن موجودة في الخارج او يفصل بين ما تكون موجودة في الخارج فيؤخذ وجودها الخارجي على احد الوجوه المذكورة وما يكون نفسها خارجيا فيؤخذ خارجيتها كذلك رابعها ان يراد بذلك وضعها للمفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها في الواقع سواء كان من شان مصاديقها ان تكون خارجيا او ذهنيا او اعم منهما ولو كان تقديريا كما في الممتنعات او لم يكن تقديرها الا بنحو من الاعتبار كما في اللاشيء واللاموجود المطلق ونحوهما فكونها خارجية باعتبار مقابلتها للصور الذهنية وخروجها عن الادراكات المفروضة وان كانت مدركات للعقل على فرض تصورها والمراد بوضعها للصور الذهنية

اما نفس الصور الحاصلة فی العقل من حیث کونها مرآة لما یطابقها فی الخارج ان کان ما یطابقها امورا خارجیة او لما یطابقها فی الذهن ٧
ان کانت ذهنیة فتکون الالفاظ دالة علی الصور الذهنیة الدالة علی ما یطابقها حسبما ذکر فتکون تلک الامور الخارجیة او الذهنیة
مدلولة للفظ بتوسط تلک الصور واما المفاهیم المعلومة عند العقل من حیث تقییدها بکونها معلومة وانما عبر عنها بالصور لاتحادها
معها فی الذهن وان امکن الانفکاک بینهما بتحلیل العقل واطلاق الصورة علی ذلک مما لا مانع منه وقد تکرر اطلاقها علیه فی کلماتهم
ویحتمل هناک وجوه اخر فی بادی الرای کان یکون المراد وضعها بازاء الصور والادراکات بنفسها او یکون المراد وضعها بازاء المفاهیم المقیدة
بالوجود الذهنی مع اندراج القید فی الموضوع له او خروجه او بملاحظة حصولها فی الذهن من دون ان یوخذ ذلک شرطا او شطرا علی حسب
الاحتمالات المتقدمة لکنها ضعیفة جدا بل فاسدة قطعا والظاهر ان شیئا من ذلک مما لا یقول به احد اصلا اذ لا معنی لکون الالفاظ اسامی
للامور الذهنیة بنفسها ضرورة دلالتها علی الامور الخارجیة والصور الذهنیة بنفسها غیر مقصودة بالافادة والاستفادة غالبا والوجوه
المذکورة مشترکة فی ذلک وکذا الحال فی الوجهین الاولین للقول بوضعها للامور الخارجیة اذ کون الوجود الخارجی جزء من الموضوع له او قیدا
فیه واضح الفساد اذ لا دلالة فی اللفظ علیه اصلا کما لا یخفی وسیجیء توضیح الکلام فیه انشاء الله والمراد بوضعها للمفاهیم اما مطلق المفهوم الشامل
للحاصل منها فی الذهن او الخارج وان لم یکن الا ولمن مصادیقه الحقیقیة او المراد بها المفاهیم من حیث کونها عنوانات لمصادیقها حسبما
ذکر فی الوجه الرابع فیرجع ذلک الیه ویعرف مما ذکرنا الحال فی القول الرابع ویجری فیه عدة من الاحتمالات المذکورة کما لا یخفی علی المتامل فیما ذکرنا ثم
انه قد یستشکل فیما ذکر من التفصیل فی وضع الجزئیات بانه لیس عندنا الفاظ موضوعة بازاء الجزئیات الذهنیة لیکون الوجود الذهنی ملحوظا
فی وضعها علی احد الوجوه المذکورة نعم هناک معان لا وجود لها الا فی الاذهان کالکلیة والجنسیة والفصلیة ونحوها لکنها امور کلیة ایضا فلا یتجه التعبیر
عنها بالجزئیات وقد یدفع بان اسماء الاشارة اذا اشیر بها الی المعانی الحاصلة فی الاذهان کانت موضوعة لتلک الجزئیات الذهنیة بناء علی کون
الموضوع له فیها خاصا کما هو المعروف بین المتاخرین الا ان حمل کلام المفصل علی ذلک لا یخلو عن بعد وکان المقصود منه هو الوجه الاول وان کان التعبیر
عنه بما ذکر غیر خال عن التعسف لکن یرد علیه عدم ظهور فرق بینها وبین سایر الکلیات اذ عدم قبولها للوجود الخارجی لا یقضی باعتبارها الوجود الذهنی
فی وضع اللفظ بازائها هذا ولا یذهب علیک بعد التامل فیما قرر من الاقوال المذکورة الفرق بین هذه المسئلة وما وقع الخلاف فیه من اعتبار الاعتقاد
فی مدالیل الالفاظ وعدمه حیث یمکن القول بکل من الوجهین علی کل من الاقوال المذکورة ولیس اعتبار الاعتقاد فی الموضوع له مبنیا علی کون الالفاظ
موضوعة تارة بازاء الصور الذهنیة بل یمکن القول بعینه ولو مع البناء علی القول المذکور والقول باثباته علی القول بوضعها للامور الخارجیة
ایضا فان القائل المذکور یجعل ما وضع اللفظ له بحسب الواقع هو ما یعتقد انه ذلک المفهوم سواء کان المعنی الملحوظ فی الوضع هو الامر الخارجی او الذهنی
فالخلاف فی المقام فی کون المعانی المتعلقة للاوضاع هل هی الامور الخارجیة او الصور الذهنیة او غیرهما وهذا القائل قد زاد علیه زیادة فجعل الموضوع
له هو الامر الخارجی لکن حسب الاعتقاد او الصورة الذهنیة للشیء علی حسب الاعتقاد او الصورة للشیء علی حسبه وان لم یطابقه بحسب الواقع ویشهد بالفرق بین
المقامین انه لم ینقل هناک قول بالتفصیل والقول بالتفصیل معروف فی المقام مضافا الی ان القول بملاحظة الاعتقاد فی مدالیل الالفاظ مما
سیجیء قد اعرض المحققون عنه واطبقوا علی فساد القول به ولم ینقل به الا الشاذ وزمن الناس من لا یحقق له ومع ذلک فهو فی غایة الوضوح من
الفساد ولا بد ان العبرة عندهم فی الاعتقاد الماخوذ فی مدلول اللفظ هل هو اعتقاد المتکلم او المخاطب المکلف وظاهر ما حکی عنهم الاخیر وهو
لا یجری فی الاخبارات الا ان یفصل فی ذلک بین المقامین واما الخلاف فی المقام فهو معروف بین الافاضل الاعلام والحق فی المقام هو القول
بوضع الالفاظ للامور الخارجیة مطلقا بالتفسیر الرابع وتوضیح القول فی ذلک ان الالفاظ انما وضعت للماهیات بالنظر الی حصولها اللایق بها وان لم
یکن ذلک حاصلا لها بالفعل فلفظ الانسان مثلا قد وضع بازاء الحیوان الناطق من حیث حصوله فی الخارج وبملاحظة کونه امرا خارجیا وان لم
یتحقق له حصول فی الخارج فهو ملحوظ فی الوضع علی نحو ملحوظیة الموضوع له فی القضیة المقدرة فان المراد بالانسان فی قولنا کل انسان حیوان
هو الانسان الخارجی حیث حکمت علی جمیع افراده بالحیوانیة وکذا الحال فی قولک النار حارة والماء بارد والتراب ثقیل ونحو ذلک فان المقصود
بالنار والماء والتراب لیس الا الامور الخارجیة وان لم تکن موجودة بالفعل حیث ان الوجود اللایق بحالها هو الوجود الخارجی فالموضوع له هو تلک
الماهیات بملاحظة حصولها فی الخارج من غیر ان یکون الوجود الخارجی جزء من الموضوع له ولا قیدا فیه لکنه ملحوظ فی وضع اللفظ بازاء تلک
الماهیات بمعنی انه قد وضع اللفظ بازائها بملاحظة کونها عنوانات لمصادیقها الخارجیة فالمفهوم الملحوظ حال الوضع لم یوضع له اللفظ
بملاحظة صورته الحاصلة فی الذهن ولا بملاحظة نفسه سواء کانت حاصلة فی الذهن او فی الخارج لیکون حکایة عن الاعم من الموجود فی الذهن او فی
الخارج بل من حیث کونه حکایة وعنوانا للامر الخارج فالمفاهیم التی من شانها الاتصاف بالوجود الخارجی علی فرض وجودها کالمذکورات ونحوها
انما وضعت الالفاظ بازائها بملاحظة کونها خارجیة وان لم توجد فی الخارج اصلا کالعنقاء بل ولو کانت ممتنعة فی الخارج کشریک الباری فانه
انما یراد به الامر الخارجی المشارک للباری فی صفات الکمال واما ما لم یکن من شانها الاتصاف بالوجود الخارجی کالکلیة والجنسیة والفصلیة
ونحوها فهی ایضا قد وضعت لها الالفاظ من حیث کونها عنوانا للافراد الموجودة بوجودها اللایق بحالها وان کان نحو حصولها فی الذهن فان
الکلیة لیست موضوعة لمفهوم جواز الصدق علی کثیرین بملاحظة نفسه لیصدق علی ذلک بملاحظة کونه متصورا عند العقل بل من حیث
کونه عنوانا لملاحظة تلک الحیثیة الحاصلة فی المفاهیم الکلیة من الانسان والحیوان وغیرهما وان کان حصول تلک الحیثیة فی الذهن خاصة

تحقیق انیق

واما ما كانت من شانها ان تكون فى الخارج وفى الذهن معا فهى موضوعة بازائها بكل من الاعتبارين كالزوجية فانها موضوعة بازاء المفهوم
المذكور من حيث كونه عنوانا للافراد الذهنية والخارجية فالمفاهيم انما وضعت لها الالفاظ بملاحظة تحصلها فى ظرفها اللائق بحالها من الذهن
او الخارج من غير ان يكون ذلك التحصل جزءا من الموضوع له ولا قيدا فيه بل قد وضع الالفاظ بازائها بتلك الحيثية ومن تلك الجهة سواء كانت
تلك الحيثية حاصلة لها فى الواقع اولا وذلك مما لا اشكال فيه بالنسبة الى ما يكون له وجود كما فى الذهن او الخارج او ما يصح تقدير وجوده كما
فى العنقاء وشريك البارى واما ما لا يكون له وجود فى نفسه مع قطع النظر عن تصوره ولا يصح ان يفرض له مصاديق خارجية او ذهنية يصدق عليها على
حسب التقدير كاللاشئ واللاموجود ونحوهما فقد يشكل الحال فيها اذ ليس لتلك المفاهيم تحقق فى ذاتها من حيث كونها مدلولة لتلك الالفاظ ومقصودا
افهامها بها ولو على سبيل التقدير وليس حصولها فى الذهن هو وجودها اللائق بحالها وليست تلك الالفاظ موضوعة بازائها من تلك الحيثية
قلت لا شك ان الوجود الخارجى والذهنى غير ملحوظ فيما وضع له لفظ العدم والنفى وامثالهما بل الملحوظ فيه هو مفهوم العدم المحض وبطلان الذات
فليس مفهوم العدم من حيث كونه حاصلا فى العقل قد وضع له لفظ العدم بل من حيث كونه امرا باطل الذات لا تحقق له فى الخارج والكون اصلا
فحيثيته هى حيثية البطلان فذلك المفهوم من حيث كونه عنوانا لتلك الحيثية قد وضع اللفظ له فحيثية حقيقة العدم هى حيثية البطلان والليس
المحض وهى تلك الحيثية مراد بتلك اللفظة فالحال فيما وضع تلك الالفاظ بازائه على نحو سائر المفاهيم غاية الامر ان حيثية الحقيقة فى سائر المفاهيم
غاية الامر ان حيثية الحقيقة فى سائر المفاهيم محصلة ولو تقديرا بخلاف هذه فانها حيثية العدم وبطلان الذات فان قلت اذا كانت تلك
الحيثية فيها هى حيثية العدم الصرف والليس المحض فكيف يمكن ارتباط امر وجودى به بان يتعلق به الوضع قلت لا مانع من ذلك فان المفهوم المذكور
مما يمكن ان يتصوره العقل ويتعقله وهو بهذا الاعتبار يمكن ان يتعلق الوضع به وان كانت حيثية كونها موضوعا له هى حيثية اخرى يظهر ذلك
بملاحظة ما قرروه فى الجواب عن شبهة الحكم على المعدوم المطلق بعدم امكان الحكم عليه فصار المحصل ان تلك المفاهيم انما تكون متعلقة للوضع
من حيث كونها عنوانات لحقائقها فى نفس الامر من غير فرق بين ان يكون حقائقها قابلة للوجود الخارجى والذهنى او كليهما معا او غير قابلة
لشئ منهما سواء كانت ممكنة الاتصاف به او ممتنعة ولا بين ان يكون حقيقتها حيثية الوجود والتحقق كما فى مفهوم الوجود او حيثية العدم
والبطلان كما فى مفهوم العدم فتلك المفاهيم من حيث كونها عنوانات لمصاديقها قد وضع اللفظ بازائها من غير فرق بين الصور المذكورة اصلا
ويدل على ذلك وجوه احدها ان المتبادر من الالفاظ عند التجرد عن القرائن هو ذلك اذ لا يسبق منها الى الذهن الا نفس المفاهيم على النحو
المذكور مع قطع النظر عن وجودها فى الذهن او الخارج ولا اخذها بحيث يشتمل تصورها الذهنية بل انما ينصرف الى تلك المفاهيم من حيث كونها
عنوانات لمصاديقها فليس حصول تلك المفاهيم فى الذهن الا من جهة كونه آلة لملاحظة ما عين اللفظ بازائه ومرآة لمعرفته فهى من حيث حصولها
عند العقل مرآة لملاحظتها فى نفسها من حيث كونها عنوانا لمصاديقها وهى بالحيثية الثانية قد وضع اللفظ لها الا ان حصولها فى الذهن انما يكون على
الوجه الاول ثانيها انا نجد مفاد الالفاظ والمفهوم منها فى العرف قابلا للحكم عليه بالوجود الذهنى او الخارجى على حسب اختلاف المفاهيم
فى قبول الوجود غير متحقق الحصول بالوجود اللائق به ولهذا يصح حمل المعدوم عليها من غير تناقض ولا لزوم تجوز ولو كان الوجود ماخوذا فيه شرطا
او شطرا لما صح ذلك فاذا انضم الى ذلك صحة سلب المعنى المفهوم من تلك الاسامى بحسب العرف عن صورها الذهنية وتصوراتها الحاصلة عند
العقل كما هو واضح بعد ملاحظة العرف ولو بالنسبة الى الامور الذهنية فان تصور العقل لها غير حصولها فى العقل دل ذلك على عدم
وضعها للصور الذهنية ولا للمفاهيم على النحو الاعم بحيث يشمل تلك الصور ايضا وحيث عرفت ان الحقائق التى يراد الانتقال اليها من تلك الالفاظ
قد تكون امورا خارجية وقد تكون غيرها فلا وجه للقول بملاحظة خصوص الوجود الخارجى فى وضعها فتعين القول بوضعها للمفاهيم على النحو
الذى ذكرنا فان قلت كما انه يصح ما ذكر مع كون الالفاظ موضوعة بازاء المفاهيم على الوجه المذكور كذا يصح لو قيل بكونها موضوعة لنفس
الصور من حيث كونها مرآة لملاحظة ما تعلقت بها وح فليس الملحوظ بالدلالة الا الامور الخارجية بالمعنى المذكور من غير ان يكون الصورة
ملحوظة اصلا اذ ذلك قضية كونها مرآة فان ذات المرآة غير منظور اليها فى لحاظ كونها مرآة فغاية ما يستفاد من الوجه المذكور عدم كون الصور
الذهنية موضوعا لها من حيث ذواتها الا من حيث كونها مرآة لملاحظة غيرها قلت هذا الاحتمال وان صح فيما عرفنا المقام فى بادى الراى الا انه
فاسد بعد التامل فى العرف لصحة السلب عنها ولو بملاحظة كونها مرآة الا ترى انه يصح ان يقال فى العرف ان الصورة الحاصلة من البقر فى الذهن
ليس بقرا وان اخذت مرآة لملاحظة الحقيقة الخارجية من غير ان تكون ذات الصورة ملحوظة اصلا وبالجملة انه يصح سلب البقر مثلا عن الصورة
الذهنية مطلقا سواء اخذت ملحوظة بنفسها او مرآة لملاحظة غيرها فالتبادرات المعانى التى يحتاج الى التعبير عنها فى المخاطبات انما هى تلك
المفاهيم على الوجه المذكور دون صورها الذهنية او وجوداتها الخارجية وانما وجودها فى الخارج من جملة احوالها فينبغى ان يكون الالفاظ
موضوعة بازائها نعم الوجودات الخارجية او الذهنية قد تكون مقصودة بالافادة والموضوع بازائها هو لفظ الوجود لا بان يكون موضوعا
لعين الوجود الخارجى والذهنى لعدم امكان حصول الوجود الخارجى فى العقل ولا حصول الوجود الذهنى الحاصل فى ذهن فى ذهن اخر ومن البين ان الغرض
من وضع الالفاظ هو حصول المعنى فى الذهن بواسطة اللفظ بل لو بوجه من وجوهه اعنى المفهوم المذكور الصادق عليه وهو عنوان كاشف
عنه ومرآة لملاحظته وقد تقرر فى محله ان المعلوم بالوجه انما يتعلق العلم حقيقة بذلك الوجه فليس الموضوع له هنا ايضا الا المفهوم ثم القول
بوضعها للامور الخارجية ثم من قال اكلت الخبز وشربت الماء واشتريت العبد وبعت الدابة وخرجت من الدار ودخلت البلد الى غير ذلك من

الاستعمالات الكثيرة انما يريد من تلك الالفاظ الامور الخارجية كما هو ظاهر من ملاحظة الخطابات العرفية فلو كانت هي الموضوع لها فهو المدعى
والا لزم ان تكون تلك الاستعمالات كلها مجازات من جهة مشاكلة تلك الامور الخارجية لصورها الذهنية وهو مخالف لما ذهب اليه
ائمة الادب ان باب الحقيقة والتزام التجوز في جميع الالفاظ المذكورة اولا وهو مع مخالفته للاصل ضرورة كون الاصل في الاستعمال الحقيقة بط
بالاتفاق ويمكن الايراد عليه من وجوه احدها المنع من استعمال تلك الالفاظ في الامور الخارجية بل انما استعملت في الامور الذهنية من حيث
كونها مرآة للامور الخارجية فالانتقال من تلك الالفاظ الى الامور الخارجية بواسطة تلك الصور الذهنية فتضعيف الدليل انه كون
ابطال القول بوضعها للامور الذهنية من حيث حصولها في الذهن وذلك مما لا يتوهمه احد في المقام كما مر واما وضعها للصور الذهنية
من حيث كونها مرآة لملاحظة الامور الخارجية وآلة موصلة اليها فلا ادلة عليه ما يسلم من ملاحظة الامثلة المذكورة وغيرها هو كون الحكم
واقعا على الامور الخارجية وهو لا يستلزم استعمال اللفظ فيها اذ قد تكون تلك الالفاظ مستعملة في تلك الصور الموصلة الى تلك الامور
حيث جعلت مرآة لملاحظتها فوقع الحكم عليها ثانيها المعارضة بالالفاظ المستعملة في المعدومات من الممتنعات وغيرها كشريك الباري
واجتماع النقيضين والعنقاء وذي الرؤوس العشرة من الانسان ونحوها فان استعمالها في معانيها حقيقة قطعا ولا وجود لشيء منها في الخارج
حتى يعقل كونها موضوعة للامور الخارجية ثالثها المعارضة ايضا بصدق احكام كثيرة على المفاهيم مما لا تحقق لها الا في الذهن مثل
قولك الانسان نوع والحيوان جنس والجوهر صادق على كثيرين ونحوها فليس المراد بتلك الموضوعات الا المفاهيم الموجودة في الذهن
ضرورة عدم ثبوت تلك الاحكام لها في الخارج ومن المعلوم بعد ملاحظة العرف انتفاء التجوز فيها ويمكن دفع الاول بان المفهوم عرفا
من تلك الالفاظ في الامثلة المفروضة ليس الا الامور الخارجية ابتداء وهي مستعملة فيها قطعا الا ان يكون المراد منها الصورة الحاصلة في
الاذهان الموصلة الى تلك الامور ليكون فهم الامور الخارجية بتلك الواسطة وذلك امر معلوم الوجدان بعد ملاحظة المفهوم من تلك
الالفاظ في تلك المقامات فان قلت لا شك ان الانتقال هنا الى الامور الخارجية انما يكون بتوسط الصور الذهنية لعدم امكان
احضار نفس الامور الخارجية بواسطة الالفاظ المستعملة من غير واسطة فمن اين يعلم كون اللفظ مستعملا في الامور الخارجية دون الصور الذهنية مع
المفروض حصول الانتقال الى الامرين فكما انه يحتمل ان تكون مستعملة في الامور الخارجية ويكون الانتقال الى الصور الذهنية من باب المقدمة
حيث انه لا يمكن احضارها الا بصورها كذا يحتمل ان تكون تلك الصور هي المستعملة فيها من حيث ايصالها الى الامور الخارجية فيتبعها الانتقال
الى الخارج فان الانتقال الى الصور من حيث كونها مرآة للخارج يستلزم الانتقال الى الامور الخارجية قلت الى الامور الخارجية قلت لا ريب
ان الصور الذهنية الحاصلة في المقام غير ملحوظة من حيث كونها صورا حاصلة في الذهن اصلا بل ليست ملحوظة الا من حيث ملاحظة
الخارج بها فليس المفهوم من تلك الالفاظ الا الامور الخارجية وليس الانتقال من اللفظ في ملاحظة السامع الا اليها ابتداء غير ان الانتقال
اليها في الواقع انما كان بواسطة صورها وقضية ذلك كون حصول الصورة مقدمة عقلية للانتقال الى تلك المعاني فان دلالة اللفظ
على المعنى كونه بحيث يلزم من العلم به العلم بمعناه فمعنى اللفظ في الحقيقة غير العلم بمعناه الحاصل من الدلالة اعني الصورة الحاصلة فتلك
الصورة الحاصلة من ثمرات الدلالة لا انها نفس المدلول فتأمل ويمكن دفع الثاني بانه انما يتم المعارضة المذكورة اذا كان المراد من وضع الالفاظ
للامور الخارجية وضعها لها بحيث يكون وجودها الخارجي جزءا للمدلول او قيدا فيه ولو اريد وضعها للامور الخارجية بمعنى كون الملحوظ فيها
ذلك ولو كان وجودها تقديريا بحسب ما تقدم من الاشارة اليه فلا نقض بما ذكر نعم يصح المعارضة بمثل المعدوم المطلق واللاشيء ونحوهما
والتزام القائل المذكور بالتخصيص غير بعيد اذ لا بد من هذه عدم امكان القول بوضعها للامور الخارجية حيث انه لا مصداق لها في الخارج لا محققا
ولا مقدرا وقد دفع الثالث بالتزام التجوز في الالفاظ المذكورة ودعوى القطع بعدم كونها اذن مجازات ممنوعة كيف ومن الظاهر المتبادر من الانسان
والحيوان ونحوهما ليس الا الامور الخارجية ويصح سلبها قطعا عن الامور الحاصلة في الاذهان وح فكيف يقطع بانتفاء المجاز في المقام مع كون المراد
بها المعاني الحاصلة في الاذهان ولو قررت المعارضة بالنسبة الى لفظ النوع والجنس والفصل ونحوها فهي من الاصطلاحات الخاصة ولا بعد في
الالتزام بالتخصيص بالنسبة اليها ايضا ولا يذهب عليك ان التزام التخصيص في المقام وفي امر مبني على حمل القول بوضعها للامور الخارجية على
الوجه الثالث واما لو اريد به ما قلناه فالاشكال مندفع من اصله كما هو ظاهر من ملاحظة ما قررناه والاولى الايراد على الدليل المذكور بانه غير
مثبت للمدعى لامكان القول بوضعها للمهيات من حيث هي ولا تجوز اذن في اطلاقها على الامور الخارجية لحصول المهيات في الخارج الا ان يدعى كون
تلك الاستعمالات في خصوص الامور الخارجية مع ملاحظة الخصوصية في المستعمل فيه وهو محل منع مضافا الى ما عرفت من كونه اخص من المدعى لعدم
جريانه في كثير من الالفاظ مما وضع للامور الذهنية كالكلية ونحوها وما وضع للاعم كالوجود والفردية ونحوها فالتزام التخصيص اذن يرجع الى القول بالتفصيل
حجة القول بوضعها للامور الذهنية امور احدها ان وضع الالفاظ للمعاني انما هو لاجل التفهيم والتفهم ومن البين ان ذلك انما يكون بحصول
الصور في الذهن فليس المفهوم من الالفاظ الا الصور الحاصلة ومن البين انه ينتقل اليها من الالفاظ فتكون الالفاظ موضوعة بازائها وهي مرآة لملاحظة
الامور الخارجية والة لمعرفتها ويدفعه ان كون التفهيم والتفهم بحصول الصور لا يستدعي كون الالفاظ موضوعة بازاء الصور لجواز ان تكون موضوعة
للامور الخارجية ويكون الانتقال اليها بواسطة صورها ضرورة انحصار طريق العلم بها بذلك فليس المنتقل اليه الا نفس الامور الخارجية الا ان
الانتقال اليها بحصول صورها الا ان المنتقل اليه هو نفس الصورة وهذا هو الظاهر من ملاحظة العرف فان قلت ان الصورة الحاصلة اذا اخذت

حجة القول بوضعها للامور الذهنية

مرانا للخارج ووضع اللفظ بازائها من تلك الجهة كان المنتقل اليه اولا بحسب الملاحظة هو الامر الخارجي قطعا الا ان المنتقل اليه في الواقع هو الصورة اولا
فكون المنتقل اليه بحسب العرف هو الامور الخارجية ولا انما هو من هذه الجهة لا لكون اللفظ موضوعا بازائها قلت الظاهر تعلق الوضع بما يحصل الانتقال
من اللفظ اليه ابتداء بحسب ما يفهم منه في العرف حسبما مرت الاشارة اليه ومع الغض عنه فمجرد قيام ما ذكره من الاحتمال كاف في هدم الاستدلال
ثانيها انها لو لم تكن موضوعة لذلك لما اختلفت التسمية بحسب اختلاف الصور الذهنية مع عدم اختلاف الشيء في الخارج فدوران التسمية مدار
ذلك دال على وضعها بازاء الصور الذهنية حيث اختلفت الاسامي باختلافها من دون اختلاف الامر الخارجي بدل على ذلك ان من راى شبحا من بعيد فسميه
انسانا اذا اعتقده ذلك ثم اذا اعتقده شجرا اطلق عليه اسم الشجر ثم اذا اعتقده حجرا اطلق عليه اسمه من غير خروج عن حقيقة اللفظ في شيء من ذلك
فلو كانت الالفاظ اسامي للامور الخارجية لزم ان يكون اطلاق غيرها هو اسمه في الواقع عليه اما غلطا او مجازا مع انه ليس كذلك قطعا فتوارد تلك الاسامي
عليه على سبيل الحقيقة مع كون الحقيقة الخارجية متحدة ليس الا لتعدد الصور المتواردة عليه فيكون اوضاعها متعلقة بالصور الذهنية حيث دار
الاستعمال الحقيقي مدارها وكذا لو ظن الاشياء المختلفة في النوع من نوع واحد واطلق اسم ذلك النوع عليها كان حقيقة وان كانت حقايقها مختلفة
متباينة فظهر من اختلاف التسمية على سبيل الحقيقة مع اتحاد الحقيقة الخارجية ومن اتحادها كذلك مع اختلاف الحقيقة في الحقيقة وضع اللفظ بازاء
١ الصور الذهنية دون الامور الخارجية حيث كانت التسمية في المقامين تابعة للاول دون الاخير واورد عليه بوجوه الاول المنع من الملازمة المذكورة فليس
اختلاف التسمية بحسب اختلاف الاعتقاد لازما للقول بوضعها للامور الذهنية لاحتمال كونها موضوعة للامور الخارجية على حسب اعتقاد المتكلم فغاية
ما يلزم من الدليل المذكور بطلان وضعها للامور الخارجية المطابقة لنفس الامر من غير مدخلية لاعتقاد المتكلم فيه اذ لا وجه اذن لتغير التسمية مع عدم اختلاف
المسمى بحسب الحقيقة واما لو قيل بوضعها للامور الخارجية على حسب ما يعتقده المستعمل فلا مانع اذ من الظاهر دوران التسمية مدار اعتقاد المتكلم نظرا الى
اختلاف الحال في الامر الخارجي بحسب معتقده وفيه انه ان اراد بوضعها للامور الخارجية على حسب اعتقاد المتكلم انها موضوعة بازاء ما يعتقده
المتكلم خارجيا حتى يكون الاعتقاد ماخوذا في وضع الالفاظ فهو راجع الى المذهب الضعيف المتقدم وان خالفه في اعتبار خصوص اعتقاد المتكلم ماخوذا في وضع
الالفاظ وان اريد اعتبار الاعتقاد فيه مطلقا وقد قام الدليل القاطع على فساده كما مرت الاشارة اليه وان اريد وضعها للامور الذهنية من حيث كونها مرآة للخارج
مع بعده عن التعبير المذكور انه بعينه مراد القائل بوضعها للامور الذهنية لظهور فساد القول بكونها موضوعة بازاء الامور الذهنية من حيث حصولها
٢ في الذهن ولا مجال لذهاب احد اليه حسبما مر بيانه فيكون ذلك اذن تسليما لكلام المستدل ورجاعا للقول الاخر اليه الثاني انه يجوز ان يكون لفظ
الانسان والشجر والحجر موضوعا للانسان والشجر والحجر الخارجي الا ان المتكلم لما ظن الشبح انسانا في الخارج اطلق عليه ما هو موضوع له ثم لما ظنه شجرا اطلق
عليه اسمه وهكذا فاطلاق اللفظ ليس الا باعتبار كون الموضوع له هو الامر الخارجي فبين ان ذلك لا يصحح الاستعمال اذ غاية الامر ان يكون المستعمل معذورا في الاطلاق
نظرا الى ظنه واما بعد الانكشاف فلا بد من الحكم بكون الاستعمال غلطا وملاحظة حدي الحقيقة والمجاز شاهدة بعدم اندراجه في شيء منهما ومن البين
٣ انحصار الاستعمال الصحيح فيهما مع انه من الواضح ايضا خلافه اذ ليس شيء من تلك الاطلاقات غلطا بحسب اللغة الثالث انه لو تم ذلك لقضى بنفي الوضع للصور الذهنية
ايضا اذ على القول بكون الالفاظ موضوعة بازاء الصور الذهنية المطابقة لذيها بحسب الواقع كما ان القائل بوضعها للامور الخارجية يريد بها الامور الخارجية
المطابقة للواقع ثم ينبغي ان لا يطلق اللفظ الا على الصورة الواحدة المطابقة دون غيرها او بناء على اعتبار المطابقة في الثاني دون الاول تحكم بل فاسد
انه لا داعي للفرق وانت خبير اذ من البين ان القائل بوضعها للامور الخارجية لا يحتاج الى اعتبار المطابقة ضرورة كون الشيء الخارجي هو نفس الواقع وكذا
القائل بوضعها للامور الذهنية بالنسبة الى مطابقتها لما في الذهن اذ ليس الامر الذهني الا الشيء الحاصل في الذهن فلا مغايرة في المقامين حتى يعتبر
المطابقة في المقام بين الصورة الحاصلة وذيها وهو حاصل ضرورة اتحادهما بالذات وان تغايرا بالاعتبار واما المطابقة بين الصورة الحاصلة المطابقة نعم يعتبر المطابقة
للماهية المعلومة للمصداق الذي ينتزع منها تلك الماهية ويطلق اللفظ عليها من تلك الجهة فلا دليل على اعتبارها غاية الامر ان يكون استعمال اللفظ في
٤ المعنى المذكور في غير محله وذلك لا يستدعي غلطا في الاستعمال الرابع المعارضة بقلب الدليل بان يقال انها لو كانت موضوعة للصور الذهنية لما تغيرت
التسمية مع تغير الشبح المرئي بحسب الواقع اذا لم يعلم به المتكلم وكانت الصورة الاولى باقية مستمرة والتالي باطل قطعا لامتناع اطلاق الحجر على الانسان حقيقة
فان قيل ان الموضوع له هو صورة الشبح المطابقة له بحسب الواقع فتغيير التسمية انما يكون من تلك الجهة قلنا قضية ذلك عدم صحة الاطلاق في الصورتين
ومبنى الاحتجاج على صحتها والقول بكون المناط في صحة الاستعمال الاعتقاد المطابقة للواقع جار على القول بوضعها للامور الخارجية ايضا فيصح تواردها
الاسامي المختلفة مع اتحاد المسمى نظرا الى اختلاف الاعتقاد ففيه هدم الاحتجاج وتجويز ذلك على القول بوضعها للامور الذهنية دون القول بوضعها
للامور الخارجية تحكم بحت وفيه ان الاعتقاد لا يصحح الاستعمال بحسب الواقع وانما يصحح بحسب اعتقاد المستعمل فبعد انكشاف الخلاف ينبغي الحكم بالغلط حسبما
مر ومن المعلوم خلافه فذلك اذن شاهد على وضعها للامور الذهنية لما عرفت من الوجه في صحة الاستعمال على القول المذكور غاية الامر ان يكون ارادة المعنى
المذكور في غير محله وذلك لا يوجب غلطا في الاستعمال كما عرفت فما ذكر من تغير التسمية مع تغير الشبح ان اريد به تغير الاسم بالنسبة الى من يعلم به ثم وليس ذلك الا
لملاحظة الصورة الحاصلة وان اريد تغيره بالنظر الى الواقع مع عدم ملاحظة الصورة الحاصلة فمن الواضح ان القائل بوضع الالفاظ للصور الذهنية لا
يقول به فان المناط عنده في ذلك ملاحظة الصورة الذهنية وكذا الحال لو اريد تغيره بالنسبة الى من يعتقده بقاء الاول لوضوح فساده ضرورة صحة اطلاق
٥ اللفظ الاول عليه بالنسبة اليه فيصح اسناده الى تلك نظير ما مر من الاحتجاج الخامس المعارضة بانها لو كانت موضوعة بازاء الصور الذهنية لم يجز ارادة
الامور الخارجية منها الا على سبيل المجاز ومن الواضح بملاحظة الاستعمالات خلافه ويدفعه ما عرفت من انه ليس مراد القائل بوضعها للامور الذهنية كونها موضوعة

الايراد الاول بوجوه

الايراد الثاني

للصور

للصور بنفسها بل من حيث كونها مرآة لملاحظة الخارج وح فارادة الامور الخارجية بتوسط تلك الصور الذهنية مما لا مانع منه اصلا ولا تقتضي تجوزا
في اللفظ كيف ولا بد من التوسط المذكور على القولين وان كان هناك فرق بين الوجهين حسب ما عرفت ان المراد وضعها للمفاهيم من حيث كونها مدركات
للعقل وح لا يجوز في اطلاقها على الامور الخارجية ضرورة صدق تلك المفاهيم عليها غاية الامر ان يعتبر في استعمال اللفظ فيها كونها مدركات للعقل الثاني
المعارضة ايضا بانها لو كانت موضوعة بازاء الصور الذهنية لوجب الانتقال اليها عند الاطلاق وتبادرها في الفهم مع انه لا ينتقل الذهن عند سماع
الالفاظ الا الى الامور الخارجية من غير التفات الى الصور الذهنية وفيه ما عرفت من فساد حمل كلام القائل بوضعها للامور الذهنية على ارادة نفس الصور
والادراكات بنفسها فعدم الالتفات الى نفس الصور الذهنية غير مانع عن صحة القول المذكور حسب ما عرفت تفصيل القول فيه فالتحقيق في الجواب ان القائل
بوضع الالفاظ للامور الخارجية انما يقول بوضعها لها على حسب نفس الامر ضرورة مطابقة الواقع الخارج لنفس الامر لكن من الظاهر انه لا بد في استعمال
الالفاظ في تلك المعاني واطلاقها بحسب الموارد من طريق الى معرفتها حتى يستعمل الالفاظ فيها ويصح اطلاقها على مصاديقها فح نقول ان اطلاق الالفاظ
المذكورة على الشبح المرئي من البعيد اما ان يكون على سبيل الحمل كان يقول هذا شجر او حجر ونحو ذلك او باستعمالها في خصوص ذلك بان يقول هذا الشجر
كذا وهكذا واما على الاول فمن البين انه ليس المستعمل فيه لتلك الالفاظ الا معانيها الخارجية غاية الامر انه مع عدم المطابقة يلزم كذب تلك الحكم وعدم
مطابقته للواقع من غير لزوم غلط في الاستعمال وحصول الكذب ح مما لا يمكن انكاره بناء على المشهور في تفسير الصدق والكذب ومنه يظهر وجه اخر لضعف
الايراد الاول اذ بناء على ما ذكر لا كذب في تلك الاخبار لكونه جاريا على اعتقاده وكذا شجرا او دنا انا فذلك انما يوافق مذهب النظام دون ما هو المشهور واما
على الثاني فليس استعمال تلك الالفاظ الا في معانيها الحقيقية اذ لم يرد بالشجر والحجر والانسان الا معانيها الحقيقية وانما اطلقها على الشيء المفروض من جهة اعتقاد
مطابقته لها وكونه فردا لذلك المعنى وحصول تلك الطبيعة في ضمنه فالمستعمل فيه اللفظ هو معناه الكلي الخارجي اعني الطبيعة لا بشرط والاطلاق على ذلك الفرد
من جهة اعتقاد انطباقها معه واتحادها به فبعد انكشاف الخلاف وظهور عدم المطابقة لا يلزم كون ذلك الاستعمال غلطا لوضوح استعماله فيما وضع له
غاية الامر ظهور كون استعماله في ذلك المعنى في غير محله لعدم انطباق ما اطلق عليه لتلك الطبيعة التي استعمل اللفظ فيها وليس ذلك من قبيل استعمال
الشجر في الحجر مثلا حتى يرد ذلك فلا دلالة في الدوران المذكور على وضع الالفاظ للمعاني الذهنية اصلا ومع الغض عن ذلك كله فغاية ما يلزم من الدليل
المذكور على فرض صحته عدم وضعها للامور الخارجية ومجرد ذلك لا يعين القول بوضعها للامور الذهنية لاحتمال كونها موضوعة بازاء المفاهيم من
حيث هي مع قطع النظر عن وجودها في الذهن او في الخارج ثالثها انها لو كانت موضوعة بازاء الامور الخارجية لزم امتناع الكذب في الاخبار اذ ليس
مدلول اللفظ الا عين ما في الخارج ومن ذلك يعلم امتناع صدق الجزئية فان الصدق والكذب مطابقة مدلول الخبر لما هو الواقع وعدمها فاذا فرض كون الكلام
موضوعا بازاء الامور الخارجية كان مدلوله عين ما هو الواقع ولا معنى لمطابقة الشيء لنفسه وعدمها واجيب عنه تارة بان الدلالة الوضعية ليست كالدلالة
العقلية حتى لا يمكن تخلفها عن المدلول بل انما توجب احضار مدلوله بالبال سواء طابق الواقع او خالفه فيلحظ المطابقة وعدمها بالنسبة الى المعنى الحاضر في الذهن
بواسطة الدلالة المذكورة واخرى بان المراد من وضعها للامور الخارجية هو وضعها للموجودات الخارجية بزعم المتكلم واعتقاده لا الامور الخارجية المطابقة لنفس الامر
فح يكون مع مطابقته للواقع صدقا ومع عدمه كذبا وثالثة بالمعارضة بانه لو كان الكلام موضوعا للنسبة الذهنية لكان مدلول الكلام هو تلك النسبة فيكون
الواقع بالنسبة اليه هو ذلك فح فيكون صدقه وكذبه بملاحظة تحقق تلك النسبة في الذهن وعدمه لا بملاحظة حصول النسبة الخارجية وعدمه فيكون
المناط في الصدق والكذب باعتبار المطابقة للاعتقاد وعدمها وهو انما يوافق مذهب النظام دون المشهور ورابعها بانه اخص من المدعى فانه انما يفيد عدم الوضع
للامور الخارجية بالنسبة الى المركبات الخبرية دون غيرها ويرد على الاول ان الامر الحاصل في الذهن انما يؤخذ مرآة لما هو مدلول اللفظ والمحكوم عليه بالمطابقة
وعدمها انما هو مدلوله والمفروض ان مدلوله هو عين ما في الخارج فلا يمكن فرض المطابقة وعدمها بالنسبة اليه وح فمع انتفاء مدلوله في الخارج يكون اللفظ
خاليا عن المعنى لوضعه لخصوص الموجود في الخارج والمفروض انتفاؤه هذا اذا كان الملحوظ استعماله فيما وضع له واما اذا فرض استعماله في غير ما وضع له
اعني المفهوم المعلوم فيكون اما غلطا او مجازا فلا مندوحة ايضا في الكذب الا ان يلاحظ كذبه بالنظر الى ظاهر اللفظ وفيه ما لا يخفى ومع الغض عن ذلك يجعل
الثاني للشرطية المذكورة عدم امكان الكذب مع استعمال اللفظ في حقيقته وهو ايضا واضح البطلان والملازمة ظاهرة مما ذكر وعلى الثاني ما عرفت من وهن
الكلام المذكور اذ لا ربط للاعتقاد بموضوعات الالفاظ خصوصا على القول واخذ العلم في معاني الالفاظ مذهب بحيث قام الدليل القاطع على فساده مضافا
الى عدم جريانه في صورة تعمد الكذب في صورة الكذب لانتفاء مطابقته لاعتقاده ايضا وعلى الثالث ان ما ذكر مبني على ان يكون المقصود وضع الالفاظ للصور الذهنية
بانفسها او ما يقرب من ذلك وقد عرفت وضوح فساده وانه مما لم يذهب اليه احد اذ المراد وضعها للصور الذهنية من حيث كونها مرآة لملاحظة الخارج او المفاهيم
المقيدة بكونها معلومة حسب ما مر فلا ورود له لذلك اصلا مضافا الى انه لو بني الامر في القول المذكور على ما ذكرنا فاللازم ح عدم اتصاف الخبر بالصدق والكذب
على القول المذكور ايضا فيكون اللازم مشترك الورود بين القولين نظرا الى كون الواقع بناء عليه هو الامر الحاصل في الذهن والمفروض انه عين الموضوع له فلا
تغاير بين المدلول والواقع حتى يعتبر المطابقة وعدمها فلا وجه لالتزام اعتبار الصدق والكذب على مذهب النظام دون المشهور وعلى الرابع انه اذا ثبت ذلك
في المركبات الخبرية يثبت في غيرها فانه اذا اعتبرت النسبة ذهنية فلا بد من اعتبار الموضوع والمحمول كذلك فيتم الحكم لسائر الالفاظ حتى الانشائية نظرا
الى وضع مبادئها لذلك فيتبعها اوضاع المشتقات والتحقيق في الجواب ان يقال ان الدليل المذكور على فرض صحته انما يفيد عدم وضع الالفاظ للامور
الخارجية المأخوذ فيها الوجود شطرا او شرطا واما لو قيل بوضعها للمهيات بملاحظة وجودها في الخارج او على النحو الذي اخترناه فلا دلالة فيه على بطلانه
اصلا اذ ليس لازم دلالة اللفظ عليها كذلك وجودها في الخارج اذ دلالة اللفظ على شيء باعتبار وجوده لا يستلزم وجوده فان طابق مدلوله ما هو الواقع

في شبهة الخبر

كان كذ بًا واللفظ مستعمل في معناه الحقيقي على الوجهين ومع الغض عن ذلك فمن البين ان اقصى ما يفيده ذلك عدم وضعها للامور الخارجية ولا يثبت به الوضع
للامور الذهنية لامكان وضعها للمهيات ايضا ان في الالفاظ ما وضع للمعدوم ما الممتنعة والممكنة وما وضع للامور الذهنية كالكلية والجنسية
والفصلية ونحوها ومع ذلك كيف يعقل القول بوضعها للامور الخارجية وهي مع عدم دلالة ذلك على وضعها للامور الذهنية لاحتمال كون الوضع
للمهية من حيث هي وعدم ثبوت الكلية بذلك اذ اقصى ما يفيده ثبوت وضع الالفاظ المذكورة للامور الذهنية انما يتم ذلك لو اريد وضعها للامور الموجودة
في الخارج على احد الوجهين السابقين واما لو اريد وضعها للامور الخارجية على ما ذكرناه فلا وكذا لو اريد وضعها للمفاهيم بالنسبة الى وجودها
في الخارج ولو امتنع وجودها كلك نعم يتم بالنسبة الى المعدوم واللاشئ وكذا المفاهيم الذهنية مما لا يقبل الوجود في الخارج وقد مرت الاشارة
اليه بحجة القول بوضعها للمهيات مع قطع النظر عن وجودها في الذهن والخارج انها المتسابقة من تلك الالفاظ ولذا لا تدل الالفاظ الموضوعة لمعانيها
على وجود تلك المعاني ويصح الحكم على معانيها بالوجود والعدم وفيه انه ان اريد بالمهية المفهوم من حيث كونه عنوانا للمصداق بحسب الواقع فهو راجع الى
ما قلناه وان اريد بها نفس المهية من حيث هي بحيث يعم الصورة الحاصلة منها في الذهن او الموجود في الخارج فالتبادر الى المدعى ثم بل من البين خلافه ولا
يتبادر من الالفاظ الا المفاهيم على النحو الذي قررناه والوجه في القول الرابع ما ذكر في القول بوضعها للمهيات الا ان ذلك الوجه انما يجري بالنسبة الى
الكليات واما الامور الشخصية فلا يصح القول بوضعها للمهية ضرورة عدم كون اسامي الاشخاص كزيد وعمرو موضوعة بازاء نفس مهية الانسان
من حيث هي لبس هناك مع قطع النظر عن الوجودين مهية غير مهية الانسان لتحصل بانضمامها ماهية التشخص بل ليس في هوية التشخص الا المهية الكلية
بعد انتزاع العقل اياها عن الوجود فهي انما تكون شخصا بانضمام الوجود اليها من غير حاجة الى انضمام امر اخر من العوارض الخارجية وامر نسبته الى المهية
نسبة الفصل الى الجنس فهي اذا انضم اليها الوجود الخارجي كانت شخصا خارجيا واذا انضم اليها الوجود الذهني كانت شخصيا ذهنيا فالوجود هو
الامر الذي نسبته الى المهية النوعية نسبة الفصل الى الجنس لتحصل التشخص من جهته فصيرورتها شخصا انما هي باعتبار انضمام احد الوجودين اليها
ومن البين ايضا استحالة حصول كل من الوجودين في ظرف الاخر فيستحيل ايضا حصول كل من التشخصين كذلك فالتشخص الخارجي لا يكون الا في الخارج
كما ان الذهني لا يكون الا في الذهن اذا تقرر ذلك تبين انه ليس الموضوع له في الجزئيات الحقيقية سوى المهية المنضمة الى الوجود الخارجي وفي الجزئيات الذهنية
سوى المنضمة الى الوجود الذهني وقد عرفت ان الالفاظ الموضوعة للكليات انما وضعت للمهيات من حيث هي الشاملة للموجود منها في الذهن
او الخارج فيصح ما ذكر من التفصيل قال بعض افاضل المحققين ان هذا هو الحق الذي لا محيص عنه ان اريد بوضع الالفاظ للجزئيات الموجودة في الذهن
او الخارج وضعها للذوات المعينة التي لو كانت موجودة في الذهن او الخارج على ان يكون الوجود الخارجي والذهني وصفا تقديريا للموضوع له فانه لكانت موجودة
لو اعتبر الوجود جزءا من الموضوع له او وصفا محققا له كما يوهمه ظاهر القول بانها موضوعة للموجودات الذهنية والخارجية كان فاسدا فانا نقطع
بان المفهوم من زيد مثلا ليس الا الذات المشخصة من دون التفات الى كونها موجودة في الخارج او معدومة فيه ولذا صح الحكم عليه بالوجود
والعدم الخارجيين وجاز التردد في كونه موجودا في الخارج اولا قال ثم الظاهر ان مراد القائل هو ذلك المعنى وان كانت عبارته توهم خلافه قلت ان
صح ما ذكر في الاحتجاج على وضع الجزئيات للامور الخارجية او الذهنية من عدم تعين المهية مفهوما الا بعد ضم الوجود بان لا يكون هناك وراء
عين الوجود الخارجي او الذهني امر يوجب تعين ذلك المفهوم فكيف يمكن ان يتعين لها ذات من دون انضمام الوجود الخارجي والذهني اليها وايضا
بعد فرض عدم تعين المهية بملاحظة الخارج الا بانضمام عين الوجود الخارجي اليها مع ما هو واضح من عدم امكان حصول عين الوجود الخارجي في الذهن
لا يمكن القول بحصول مفهوم الجزئي في الذهن نظرا الى عدم امكان حصول ما يعينه فيه فكيف يصح القول بوضع الالفاظ بازائها ضرورة كون
المقصود من وضعها احضار معانيها بالبال عند استعمال الفاظها والمفروض امتناع حصولها كذلك وان قيل بامكان تعين المهية بحيث يكون مفهوما
يمتنع صدقه على كثيرين مع قطع النظر عن تحقق الوجود له في الخارج وعدمه كما هو قضية ما ذكر وهو الحق في ذلك بطل ما ذكر من الاحتجاج وجاز وضع اللفظ
بازاء ذلك المفهوم على حسب سائر المفاهيم من غير فرق اصلا والحاصل انه اذا كان للجزئي مفهوم حاصل عند العقل كما ان للكلي مفهوما كذلك على
ما هو قضية تقسيم المفهوم الى الكلي والجزئي لم يكن هناك فرق بين الامرين وكانا على حد سواء وكون ذلك المفهوم في الجزئي الخارجي مرآة لملاحظة
الخارج جاريا بالنسبة الى الكلي ايضا فانه ايضا عنوان للامر الخارجي حسب ما مر بيانه فالتفصيل المذكور غير متجه في المقام هذا واعلم ان بعض الافاضل
جعل النزاع في المسئلة مبنيا على النزاع في مسئلة المعلوم بالذات فمن قال بكون المعلوم بالذات هو الصورة الذهنية وذو الصورة يكون معلوما
بالتبع من جهة انطباقها عليه جعل الالفاظ اسامي للصور الذهنية ومن قال بان المعلوم بالذات انما هو ذو الصورة نظر الى ان الملتفت اليه والصورة
مرآة لملاحظته ولذا لا يحصل الالتفات اليها عند ملاحظة ذي الصورة كما هو الشان في الامور التي تجعل مرآة لملاحظة غيرها فان من شان
المرآة ان لا تلحظ مرآة عند جعلها مرآة فالالفاظ عنده اسامي للامور الخارجية فعلى هذا ربما يزاد قول اخر في المقام وهو كونها اسامي للامور
الخارجية في الموجودات الخارجية وللامور الذهنية فيما عدا ذلك لذهاب بعض الافاضل الى التفصيل المذكور في تلك المسئلة فبناء على ما ذكر
من المبنى يتفرع عليه القول بالتفصيل في هذه المسئلة ايضا وعن بعض الافاضل جعل النزاع في تلك المسئلة بارجاع الاطلاقين الى التفصيل
في هذه المسئلة ايضا لفظيا بناء على المبنى المذكور لكنك خبير بوهن ذلك اذ لا ربط لهذه المسئلة بالمسئلة المذكورة واي مانع من ان يكون المعلوم
بالذات هو الصورة ويكون ما وضعت له الالفاظ هي ذوات تلك الصور نظرا الى ان المحتاج اليه في التعبير انما هي تلك الامور دون صورها الحاصلة
عند العقل والوضع انما يتبع مورد الحاجة وما يحتاج الناس الى التعبير عنه غالبا في الاحكام المتداولة بينهم فيكون الموضوع له على هذا هو

على صحة

ذوات تلك

ذوات تلك الصور دون الصور بانفسها سواء كان المعلوم بالذات هو الصور او ذواتها وكان ملحوظ القائل بوضعها للصور الذهنية كون تفهيم
تلك الامور الخارجية بواسطة احضار معانيها وجعلها مرآة للملاحظة فجعلوا الموضوع له هو تلك الصور من تلك الجهة حسب ما مر سواء كانت
معلومة بالذات او بالتبع وانا الى الان لم يتبين لى الوجه في حكم الفاضل المذكور بابتناء هذه المسئلة على تلك المسئلة وكانه توهم ذلك من
جهة كون المعلوم بالذات عرضة للنظر وابين عند العقل فينبغى ان يكون الوضع بازائه وانت خبير بعدم وضوح الدعوى المذكورة اولا وعدم
تفرع الحكم المذكور عليه ثانيا اذ مجرد ذلك لا يقتضى عند العقل تعين الوضع للفظ بازائه بعد ان الوضع انما يدور مدار الحاجة وتعلق الغرض في
المخاطبة فجعل النزاع في المسئلة مبنيا على ذلك غير متجه كيف ولو كان كذلك لزم الاختلاف في وضع اللفظ اذ كان الموضوع له موجودا حال
الوضع ثم انعدم ومن الواضح خلافه وكذا الحكم بكون النزاع لفظيا من تلك الجهة غير ظ بل جعل النزاع في تلك المسئلة لفظيا بارجاع الاطلاقين
الى التفصيل المذكور في كمال البعد وما يتخيل في وجهه من وضوح فساد كون المعلوم بالذات في المعدومات هو الامور الخارجية فينبغى حمل كلام القائل
بكون المعلوم بالذات هو الامور الخارجية على الحكم بذلك بالنسبة الى الامور الخارجية وكذا يبعد القول بكون المعلوم بالذات في الامور الخارجية
هو الصور الذهنية لوضوح كون المعلوم هناك هو الامور الخارجية فينبغى حمل كلامهم على غير ذلك فيكون مرجع القولين الى التفصيل المذكور غير متجه
لابتنائه على ان يكون المراد بالامور الخارجية في كلامهم هو الموجودات الخارجية وليس كذلك بل المراد نفس الامور الحاصلة بصورها سواء كانت
من الموجودات الخارجية اولا وعلى استبعاد كون الصورة معلومة بالذات في الموجودات الخارجية وليس في محله ومحصل البحث المذكور ان المعلوم
بالذات بالعلم الحصولى هل هو نفس الصورة او المعلوم المدرك بحصولها فبالنظر الى كون الصورة هي المنكشفة بالذات عند العقل وانكشاف ذي
الصورة انما يكون بتوسطها يتجه الاول وبملاحظة كون العلم مرآة للملاحظة المعلوم والة لانكشافه فلا تكون تلك الصورة الحاصلة ملحوظة بذاتها
ولا معلومة بالذات يتجه الثاني فلكل من القولين وجه ظاهر فحمل كلام الاطلاقين المذكورين على التفصيل في كمال البعد بل بين الوهن
مضافا الى ما في التفصيل من الحزازة الظاهرة والمخالفة للوجدان السليم اذ لا نجد فرقا بين المعلومات الموجودة وغير الموجودة في كيفية العلم بها كيف
ومن البين عدم الفرق في الادراك الحاصل بين بقاء المعلوم على حاله او زواله اذا اعتقد بقائه على حاله وما يقال من حصول الفرق بين القسمين فانا
نجد من انفسنا في القسم الاول التفات الى امر خارج عنا وفي الثاني نجد انا قد التفتنا الى ما في انفسنا وراجعنا اليه كما ترى لوضوح كون المنكشف
في المقامين هو نفس الصورة بذاتها وان لم نكن ملتفتا اليها كذلك لكونها مرآة الملاحظة المعلوم والمعلوم انما ينكشف بتوسط تلك الصور في المقامين
وقد عرفت ان المراد بالامور الخارجية هو نفس المعلومات سواء كانت موجودة في الخارج اولا مضافا الى ان ملاحظة الخارج بالمعنى المتوهم ليست مقصورة
على الموجودات الخارجية بل هي حاصلة في المعدوم ايضا اذا لوحظ كونها موجودة على سبيل التقدير فالملحوظ هنا الخارج عن انفسنا بالوجه المذكور ايض
وما قد يتخيل في المقام في توجيه ذلك من ان المعلوم في الامور الخارجية هو نفس الامر الخارجي من غير حصول صورة منه في النفس فيكون تلك الامور هي
المعلومة بالذات بخلاف الامور الغير الموجودة فبين الوهن اذ قضية ذلك انحصار المعلوم في الامور الخارجية بالامر الخارجي من غير ان يكون هناك معلوم
اخر بالتبع وهو خلاف ما يقتضيه كلامهم من تعدد المعلومين ووقوع الخلاف فيما هو معلوم منهما بالذات وما هو معلوم بالتبع فان ذلك صريح في كون
النزاع فيما يكون العلم فيه بحصول الصورة كما ذكرنا فلا تغفل هذا وقد يجعل النزاع في المسئلة لفظيا من جهة اخرى وذلك بحمل كلام القائل بوضعها
للامور الذهنية على ارادة الماهية من حيث هي بناء على اطلاقهم اسم الصورة عليها في بعض المقامات وحمل كلام القائل بوضعها للامور الخارجية على ذلك
ايض نظرا الى كونها في مقابلة الصور نفسها فهي امور خارجة عن تلك الصور من حيث كونها ادراكات وارجاع القول بالتفصيل اليه ايض بناء على ان
القول بوضع الجزئيات الخارجية والذهنية للامور الخارجية والذهنية انما يعنى بها المفاهيم الجزئية التي لو وجدت كانت في الخارج او الذهن وحمل القائل غ د
القول بوضعها لها على ارادة المفاهيم على الوجه المذكور فيرجع جدا فيرجع الحال في الجميع الى القول بوضع الالفاظ للمفاهيم كلية كانت او جزئية
ولا يذهب عليك ان حمل كلماتهم على ذلك مجرد احتمال فان كان المقصود من ذلك احتمال جعل النزاع لفظيا فلا باس به والا فلا شاهد عليه مضافا الى
ان حمل القول بوضعها للصور الذهنية على ارادة المفاهيم من حيث هي في كمال البعد واطلاق الصورة على الماهية وان ورد في كلامهم لكن الظ اطلاقها
على الماهية المعلومة نظرا الى اتحادها مع الصورة واما اطلاقها على الماهية من حيث هي فبعيد عن ظواهر الاطلاقات والتقريب في ذلك بان الماهيات التي
توضع لها الالفاظ لما كانت معلومات حين الوضع كان الوضع بازاء المعلومات وان لم يكن بملاحظة كونها معلومات فقد اطلق الصور بملاحظة ذلك
على الماهيات المعلومة لا يخ عن بعد اذ مع عدم ملاحظة كونها معلومات يكون المراد بالصور هو نفس الماهيات نعم وان كانت معلومة حين ملاحظتها
وقد عرفت بعده عن ظاهر الاطلاقات واعلم انه لو بنى على كون النزاع في المقام معنويا فلا ثمرة يترتب عليه ظاهرا وانما هي مسئلة علمية لا يتفرع
عليها شيء من الاحكام الفرعية اذ لا شك على الاقوال في كون المقصود بالالفاظ هو الامور الواقعية سواء كانت هي مقصودة بتلك الالفاظ او لا لكون
موضوعة بازائها مستعملة فيها او كانت مقصودة بواسطة صورها الذهنية وسواء قلنا بكون تلك المفاهيم مما وضع الالفاظ بازائها مطلقة او مقيدة
بحضورها عند العقل كما هو واحد الوجوه المتقدمة نعم قد يتوهم على الوجه الاخير توقف اداء المكلف به واقعا على العلم بكون ما يأتي به هو المكلف به كما
اذا قال ائتنى بشاة فانه لا بد في صدق ايتانه بالمامور به من معرفته معنى الشاة ثم ايتانه بفرد يعلم انه فرد منه ويدفعه اولا ان حضور المعنى غير العلم بوضع
اللفظ بازائه فاذا اتى بشاة عالما بكونه شاة فقد اتى بما وضع اللفظ بازائه وان لم يعلم بالوضع له وكذا لو اتى بالمصداق معتقدا خلافه او شاكا في
كونه مصداقا فامع عمله بما كلف به لصدق ايتانه بتلك الطبيعة المعلومة وان لم يكن اندراج ذلك المصداق فيها معلوما له حين الاتيان نعم لو كان غافلا

عن الطبيعة التي كلف باتيانها غالبا في المسئلة ايضا احتمل عدم تحقق الامتثال على الوجه المذكور وثانيا ان الحصول المأخوذ في المكلف به بناء على الوجه المذكور هو الحصول عند المستعمل دون المكلف فاذا اتى بالطبيعة الحاضرة عند تحقق الاتيان سواء كان المكلف عالما بالحال ولا نعم لا يتم ذلك على اطلاقه في العبادات وهو كلام اخر لا ربط له بهذه المسئلة ومن غريب الكلام ما تخيله بعض الاعلام من تفريع امرين على الخلاف في المقام احدهما الاكتفاء باداء الاذكار الموظفة وغيرها بتخيلها بناء على القول بوضعها للصور الذهنية واورد على ذلك انه لا يتم اذ كان مستند نحو من ذكر او من قال ونحوهما اذ لا يتحقق ذلك الا باللسان واجاب بان تلك ايضا الفاظ والمفروض وضعها للصور الذهنية قال بل يلزمه الحكم بحصول الامتثال فيما اذا اتى بها مع الغفلة عن صورها الذهنية وذلك ان نقول انه يلزم بناء على ظاهر القول المذكور جواز النظر الى المرأة الاجنبية في الخارج اذ مقتضى الاصل حمل اللفظ على حقيقته التي هي الصور الذهنية دون الامور الخارجية وهكذا الحال في امثاله فلا بد من التزام ذلك والتزام التجوز في جميع الاستعمالات وجعل ذلك من الادلة على فساد القول المذكور بانهما اعتبار اعتقاد المستعمل والمكلف فيما وضع له اللفظ بناء على وضعها للصور الذهنية وناط الحكم بالواقع ونفس الامر بناء على القول بوضعها للامور الخارجية قال وهذا من اهم المباحث في الباب كم يتفرع عليه من الثمرات مثلا امر الشارع بايقاع الصلوة في مواقيتها والى القبلة مع الخلو عن النجاسة وامر بترك المحرمات وغير ذلك مما تعلق به التكاليف الشرعية فان قلنا ان المعاني الموضوع لها هي ما يكون باعتقاد المكلف يلزم دوران الامر مدار ما اعتقده دون الواقع بخلاف ما اذا قلنا بوضعها للامور الواقعية وانت خبير بوضوح عدم تفرع شيء من الامرين على المسئلة المذكورة وتفريع الاول عليها مبني على حمل مراد القائل بوضعها للصور الذهنية على الصور بملاحظة انفسها لا من حيث كونها مرآة للواقع وقد عرفت انه لا يصح لان يجعله احد في المقام كيف ولو كان كذلك لكان اللازم على القول المذكور الاكتفاء في اداء العبادات والمعاملات والواجبات والمحرمات وغيرها بمحض التخيلات وكذا في سائر الاحكام الجارية في العادات والتزام التجوز في جميع تلك الاستعمالات ومن البين ان ذلك لا يقول به وبمثله لا يليق ان يذكر في الكتب العلمية ولا ان يعد ثمرة وتفريع الثاني مبني على الخلط بين هذه المسئلة ومسئلة اخذ الاعتقاد في مدلولات الالفاظ وقد عرفت الفرق بين المقامين وان اعتبار ذلك مما لم يذهب اليه احد من المحققين وانما ذلك من توهمات بعض القاصرين نعم قد وقع الكلام من جماعة من الاعلام في خصوص بعض الالفاظ كالطاهر والنجس بحسب الشرع نظرا الى ظاهر بعض الاخبار وهو كلام اخر ومما يستطرف في المقام ما قد يسبق الى اوهام البعض من تفرع حرمة النظر الى الصورة الاجنبية في الماء والمرآة والمنقوشة في الحائط او القرطاس وهو انما نشأ من الاشتراك في لفظ الصورة نعم لو ذكر مكان ذلك تخيل الصورة الاجنبية امكن التفريع بناء على الخيال المذكور الثانية عشر لا خلاف ظاهرا في كون المشتقات من الصفات كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة ونحوها حقيقة في الحال لا بمعنى وضعها لخصوص الحال على ان يكون الزمان جزء من مدلولها ولا بمعنى اعتبار اتصافها بالزمان التي تجري عليها باعتبارها في خصوص الحال التي يحكم فيها بثبوتها للموصوف بها ليلزم القول بالاشتراك او فيلزم القول بكونها حقيقة في الماضي بل المراد كون اطلاقها على ذلك في الجملة على سبيل الحقيقة سواء كانت موضوعة لخصوص ذلك او لما يعمه فهي حقيقة في ذلك في الجملة سواء كانت موضوعة له بالخصوص او كان ذلك مصداقا فاحد قسميها الموضوع له وقد نص جماعة من القائلين بكونها حقيقة في الماضي حقيقة في القدر المشترك فلا وضع عندهم بالنسبة الى خصوص الحال كما قد يتوهم في المقام وكذا لا خلاف في كونها مجازا في الاستقبال سواء اخذ فيها معنى الاستقبال واريد اثبات ذلك المفهوم له حال الحكم نظرا الى حصوله في المستقبل فيكون الثبوت المأخوذ في تلك الصفات هو الثبوت في الجملة الشامل للثبوت في الاستقبال ايضا فيصح الحمل في الحال نظرا الى تلك الملاحظة وظاهر ما حكي في الوافية عن صاحب الكوكب الدري احتمال كونه حقيقة في الاستقبال ايضا لذكره ان اطلاق النحاة يقتضي كون اطلاقه حقيقيا فان اراد بذلك ان حكمهم بمجيء المشتق للاستقبال كما نص عليه للماضي والحال ظاهر في كونه حقيقة فيه فوهنه ظاهر سيما مع عدم منافاته للحال بالمعنى الذي سنقرره انشاء الله وان اراد الاستناد الى اطلاقهم اسم الفاعل على ضارب غدا كما قد يحكى عنهم فهو موهون من وجوه شتى سيما مع خروج ذلك عن محل الكلام ايضا اذ هو من قبيل الاستعمال في حال التلبس وان لوحظ فيه الاستقبال بالنسبة الى حال النطق فما يظهر من غير واحد من الافاضل من كون ذلك من قبيل الاستعمال في الاستقبال بالمعنى الملحوظ في المقام كما ترى وسيظهر لك حقيقة الحال وقد وقع الخلاف في صحة اطلاقه حقيقة من جهة التلبس به في الماضي على قولين واقوال يأتي الاشارة اليها وقبل الخوض في المسئلة وبيان الاقوال فيها والادلة لا بد من بيان امور ينكشف بها حقيقة المقصد احدها ان المراد بالحال في المقام هو حال التلبس اي الحال التي يطلق عليه اللفظ بحسبه سواء كان ماضيا بالنسبة الى حال النطق او حالا او مستقبلا فلو قلت زيد كان ضاربا او سيكون ضاربا كان حقيقة لدلالته على الذات المتصفة بالمبدأ بالنظر الى حال اتصافه وتلبسه به وان كان ذلك التلبس في الماضي او المستقبل واما اذا اريد به الاتصاف في حال النطق فهو ايضا حقيقة الا انه لا قائل باعتبارها بالخصوص في صدق المشتقات حتى يكون اطلاقها على من تلبس في ماضي النطق او مستقبله مجازا مطلقا وهذا مع غاية ظهوره من ملاحظة اطلاقات المشتقات منصوص به في كلامهم بل حكي عن جماعة دعوى الاتفاق عليه فالزمان المأخوذ في الفعل ملحوظ على الوجه المذكور ايضا فالحال الملحوظ في المضارع انما يراد به حال التلبس على الوجه الذي قررناه سواء وافق النطق او كان ماضيا بالنسبة اليه او مستقبلا كما في قولك جائني زيد وهو يتكلم وسيجيئني زيد وهو يضرب عمرا وكذا الحال في الماضي والاستقبال نعم كل منهما ظاهر في حال النطق وماضيه ومستقبله وظهور اطلاق الفعل اذا اريد به الحال في حال النطق كما يظهر من الرجوع الى العرف انما هو من جهة استظهار كونها حال التلبس كما ان الماضي والمستقبل ايضا انما ينصرفان مع الاطلاق الى ما يقابل حال النطق وربما يعزى الى البعض القول باختصاص الحال هنا بحال النطق وقد حكي عن ظاهر اكثر العبارات وصرح بعض بان المراد بالحال في المقام هو حال النطق وربما يومي اليه ذلك ما يأتي من

الاستقبال

الاحتجاج بقول بعض النحاة على صحة قولنا ضارب امس على كونه حقيقة في الماضي وما ذكره جماعة من كون ضارب في قولنا ضارب غدا مجازا بل في
كلام العضدي حكاية الاتفاق عليه وهو لا يتم الا على ان ذلك حال النطق اذ لو كان الملحوظ هو حال التلبس لم يصح الاحتجاج المذكور ولا حكمهم
بالمجازية في قولنا ضارب غدا اذ ليس اطلاق الضارب في قولنا ضارب امس وضارب غدا الا باعتبار حال التلبس سواء اخذ قولنا امس وغدا
ظرفا للنسبة او قيدا في المحمول والحاصل ان اطلاق الضارب على الموضوع المذكور باعتبار حال صدقه عليه من الامس والغد سواء اريد به
بذلك الحكم بصدق ذلك المفهوم عليه في الامس والغد كما هو الظاهر من العبارة او اريد صدق ذلك المفهوم مقيدا بملاحظة حصوله في الامس
او الغد عليه في الحال اذ من البين اطلاق المشتق على كل من الوجهين على الذات المتلبسة بالمبدأ فعلى الاول فيحمل على الذات الغير المتلبسة
في الحال لا باعتبار حال عدم تلبسها بل باعتبار زمان تلبسها به وعلى الثاني فقد لوحظ صدقه على المتلبس بالمبدأ بالنظر الى حال تلبسه به من الماضي
او المستقبل وحمل مقيدا بذلك لا اعتبارا على الذات الغير المتلبسة في الحال فليس اطلاق المشتق الا بالنظر الى حال التلبس الا ان في صحة
الحمل المذكور اذن من دون حاجة الى التأويل تاملا وهو كلام اخر لا ربط له بالمقام فبملاحظة ذلك قد يشكل الحال في دعوى الاتفاق المذكور
قلت كلامهم في المرام غير خال عن الابهام وكثيرا ما يقع الخلط في المقام والذي يقتضيه التحقيق هو ما ذكرناه والظاهر ان اطلاق الضارب في
المثال ليس على سبيل الحقيقة حسب ما قررناه وغاية ما يمكن ان يوجه به ما ذكروه ان قضية الحمل في قولنا زيد ضارب هو ثبوت ذلك المفهوم
لزيد في حال النطق كما هو الظاهر من الرجوع الى العرف فاذا قيد بذلك كان خارجا عن مقتضى وضعه نعم لو اكتفينا في صدق مفهوم الضارب بالفعل
بثبوت المبدأ للذات في احد الازمنة الثلثة صح الحمل على سبيل الحقيقة وكان قولنا غدا قرينة على تعيين ما هو حاصل في المقام من تلك الافراد
الا انه ليس تلك هو المفهوم من المشتق بالاتفاق وهذا بخلاف قولك زيد يكون ضاربا غدا اذ قضيته ثبوت المحمول له في المستقبل فلا مجاز اصلا
واما قولك ضارب امس فيبتني المجازية وعدمه فيه على الخلاف المذكور فلو قيل بوضع المشتق للاعم من الماضي والحال فلا شك في صدق ذلك
المفهوم عليه في الحال من غير تجوز ويكون ذكر امس قرينة على تعيين احد الوجهين فان قلنا بوضعه للحال كان ايضا مجازا كالمستقبل والتجوز
في المقام وان كان بالنسبة الى الحمل دون اللفظ بالنظر الى معناه الافرادي الا ان التسبيب فيه هو ملاحظة معناه الافرادي كما عرفت فالاجماع على التجاوز
في المثال المذكور من جهة اجماعهم على عدم وضعه للمعنى الاعم وانت خبير بان ذلك مع وهنه واحتمال ان النسبة الى ما ذكر في الاحتجاج الا انه بالنظر الى كلام
العضدي في غاية البعد لظهور عبارته جدا في حكاية الاجماع على التجوز في المشتق الا ان يقال انه مع ظهور الحمل المذكور في اتصاف الموضوع به
بالمحمول في حال النطق يكون ذلك قرينة على استعمال المشتق في الاعم مما حصل له المبدأ في الاستقبال فيصح الحمل ويكون قوله غدا قرينة على ذلك
ويجري مثله فيما ذكروه في الاحتجاج وفيه انه لا شك في ان الملحوظ في المقام ليس اثبات مفهوم الضارب له في الحال ليلزم الملاحظة المذكورة في
مفهومه حتى يصح حمله كذلك بل المقصود على الوجه الاول اثبات ذلك المفهوم المقيد بحصوله في الماضي او المستقبل بالنسبة الى الحال فقد يكون دعوى
الاجماع المذكور مبنيا على ما ذكر وان كان فاسدا كما عرفت وكيف كان فلا ينبغي التأمل في كون المشتقات حقيقة بالنسبة الى حال التلبس ولا عبرة فيها بحال النطق
وينبغي حمل ما يتراءى منافاته لذلك من كلماتهم على ما لا ينافيه لوضوح الحال فيه وكان المنشأ في توهم البعض على ما حكي عنه انصراف حمل المشتق على الذات
مع الاطلاق الى اتصافها به في حال النطق كما في قولك زيد قائم او قاعد او نائم ونحو ذلك فتوهم من ذلك كونه حقيقة في خصوص حال النطق وهو بين الفساد
اذ قضية الحمل هو الحكم بثبوت المحمول له بالنسبة الى الحال فيكون حال التلبس هو حال النطق فانصرافه اليه على القول بوضعه للحال من جهة كونه حال
التلبس لا من جهة كونه حال النطق وهو ظ وكذا المراد بالاستقبال في المقام هو الاستقبال في مقابل الحال المذكور وذلك بان يطلق المشتق على غير المتلبس
بالمبدأ نظرا الى تلبسه به بعد ذلك كان يطلق الضارب على زيد في الحال باعتبار صدور الضرب منه في الاستقبال وهذا الذي نفقوا على كونه مجازا فيه
محل الخلاف هو اطلاقه على المتلبس في الماضي في مقابلة الحال والاستقبال المذكورين وليس الخلاف في كونه حقيقة في خصوص الماضي ايضا كما قد يتوهم
على ما سيجيء الاشارة اليه عند بيان الادلة بل النزاع كما اشرنا اليه في كونه موضوعا لخصوص المتلبس بالمبدأ بالنظر الى حال تلبسه به او للحاصل له التلبس
به في الجملة سواء كان في الحال او الماضي ليكون اطلاقه حقيقة في الصورتين ثابتا المعروف بين علماء العربية وغيرهم عدم دلالة الصفات على الزمان
على سبيل التضمن على ما هو الحال في الافعال والظاهر انه مما لا كلام فيه وان اوهم بعض العبائر دلالتها على الزمان كذلك اذ كونها من جملة الاسماء وعدم اندراج
الزمان في مداليل الاسماء من المسلمات المشهورة كما هو ظاهر من ملاحظة حدودها وغيرها مضافا الى اتضاح ذلك من ملاحظة الاستعمالات اذ لو كان
الزمان جزءا من مدلولها لدلت عليه على نحو دلالة الافعال مع وضوح الفرق بينهما بعد ملاحظة العرف وظهور عدم انفهام الزمان منها كذلك
نعم قد يتراءى من كلام القائلين بكون المشتق حقيقة في الحال ان يكون الزمان ملحوظا في مفهومه على سبيل التضمن ولذا احتمل بعضهم اختلاف مذهبي اهل
العربية والاصول في دلالة المشتقات على الزمان وهو توهم ضعيف اذ ليس في كلام اهل الاصول ما يومي الى كون الزمان مدلولا تضمنيا للمشتق كما يشعر
ذلك من ملاحظة تقريراتهم وادلتهم في المقام والاظهر انه لا كلام في عدم دلالتها على الزمان على سبيل القيدية ايضا بان يكون قيد احد الازمنة
الثلثة قيدا في مدلولها بحسب الوضع فيكون ما وضعت بازائها هو الذات المتصفة بحسب ... فيكون بالمبدأ مقيدا بكون الاتصاف في الحال على
ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا كما عرفت من ان القائل بكونها حقيقة في الماضي لا يقول بدلالتها على الزمان اصلا وانما يعتبر في مفهومها تحقق
الاتصاف في الجملة وليس اشتراكها بين الماضي والحال لتكون دالة على الزمان واحتجاجهم على ذلك بتحقق استعمالها في الازمنة فظاهر الاستعمال مقصود
يقتضي كونها حقيقة في الكل خرج الاستقبال بالاجماع فيبقى الباقي لا دلالة فيه على ذلك اذ المقصود من ذلك اطلاق اللفظ باعتبار الاتصاف في الماضي او الحال

التحقيق في وضع المشتق

مجاز بالاتفاق

عدم دلالة الصفات على الزمان

القيد خارج والتقييد داخل

او الاستقبال لا استعمالها في خصوص كل من تلك الأزمنة كيف ولو اريد ما يتراءى من ظاهره لكانوا قائلين باندراج الزمان في مدلولها على سبيل
التضمن كما في الافعال وقد عرفت وضوح فساده فتحصل مستند لاهم انها قد اطلقت على الذات المتصفة بالمبدء بلحاظ اي من الازمنة الثلثة
حيث ما دل الدليل على كونها مجازا باعتبار الاتصاف اللاحق فالاصل المذكور يقتضي كونها حقيقة باعتبار الاتصاف الحاصل سواء كان في الماضي او
الحال وذلك مما لا ربط له بدلالتها على الزمان على نحو الشطرية او الشرطية كما لا يخفى مضافا الى ما عرفت من عدم ظهور قائل باشتراك المشتقات
لفظا بين المعنيين وقد صرح جماعة من القائلين بكونها حقيقة في الماضي بكونها حقيقة في القدر المشترك وسيظهر لك ذلك من ملاحظة ادلتهم ثم واما
القائلون بكونها حقيقة في الحال فلم يريدوا بذلك الا كونها حقيقة في الذوات المتصفة بالمبدء على ان يكون اتصافها به حاصلا متحققا فيما
اطلقت على ذات لابد من اتصافها بذلك المبدء في الحال الملحوظ في ذلك الاطلاق واين ذلك من دلالتها على الزمان واخذ الزمان قيدا في مدلولها
فالحال فيها نظير الحال في الجوامد فانها انما تصدق على مصاديقها مع صدق مفاهيمها عليها في الحال وسيجيء توضيح الحال فيه انشاء الله على انك قد
عرفت ان الحال المذكورة هي حال التلبس وليست بالحال المعدودة من احد الازمنة وان اندرجت فيها في بعض الاعتبارات فجعل النزاع في المقام
في كون الحال قيدا فيما وضعت بازائه على القول بكونها حقيقة في الحال ليكون الحال اذن مدلولا التزاميا بينا بالمعنى الاخص للمشتقات ويكون
دلالتها عليه على نحو دلالة العمى على البصر وعدمه على القول الآخر لكون مجرد الاتصاف ولو في الماضي كافيا في صدقها عندهم كما يوجد في كلام بعض
الافاضل ليس على ما ينبغي اذ لا دلالة في كلام القائلين بكونها حقيقة في الحال على ذلك لامكان تصحيح مقالتهم على ما قلناه بل واستظهاره من كلامهم حسبما ستقرره
انشاء الله فظهر مما قررناه انه لا ربط للنزاع المذكور باخذ الزمان في مفاهيم المشتقات على سبيل التضمن او التقييد ولا يلزم اعتبار شيء من الوجهين في شيء
من الاقوال المذكورة في المسئلة ولا معارضة بين كلمات علماء الاصول وما ذكره النحاة من عدم دلالتها على الزمان وما صرح به علماء البيان من عدم افادتها
٣ التقييد باحد الازمنة الثلثة حسبما حكى عنهم ثالثها ان المشتقات التي وقع النزاع فيها في المقام يعم اسماء الفاعلين والمفعولين والصفات المشبهة واسماء
التفضيل والاوصاف المشتقة كالاحمر والاصفر والحمراء والصفراء ونحوها من الصفات وربما يتوهم خروج اسم المفعول عن محل البحث وكذا الصفة المشبهة واسم التفضيل
لظهور الوضع للاعم في الاول ولخصوص الحال في الاخيرين ويضعفه اطلاق كلمات الاصوليين من غير اشارة منهم الى تخصيص النزاع باسم الفاعل والتعبير الغالب
في كلماتهم بلفظ المشتق الشامل للجميع وقد فرع غير واحد من الافاضل على المسئلة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال حرارته مع انه من قبيل اسم
المفعول ثم ان ظاهر كلماتهم تعميم النزاع فيها لسائر احوالها وانواعها من غير تقييد لمحل البحث ببعض صورها الا انه قد وقع تقييد النزاع ببعض الصور
في كلمات جماعة من المتأخرين على وجوه شتى منها ما ذكره التفتازاني من ان النزاع في اسم الفاعل الذي بمعنى الحدوث لا في مثل المؤمن والكافر والنائم
واليقظان والحلو والحامض والحر والعبد ونحو ذلك مما يعتبر في بعضها الاتصاف به مع عدم طريان المنافي وفي بعض الاتصاف بالفعل البتة ومنها
ما ذكره الشهيد الثاني في تمهيده والاسنوي وجماعة من المتأخرين من اختصاص النزاع بما اذا لم يطرء على المحل ضد وجودي للوصف الزائل واما مع طريانه
فلا كلام في عدم صدق المشتق على سبيل الحقيقة وحكى عن الرازي في المحصول دعوى الاتفاق على المجازية حينئذ قال بعض الافاضل المتأخرين انه لم يجد ذلك
في المحصول ولا في كلام علماء الاصول ومنها تخصيص النزاع بما اذا كان محكوما به واما اذا كان محكوما عليه فلا كلام في صدقه مع الزوال وقد المشتق
حكى التخصيص المذكور عن الشهيد الثاني والغزالي والاسنوي وهذا التخصيص من جانب القائل باشتراط البقاء كما ان الاولين من القائلين من جانب القائل
بعدمه ويضعف جميع هذه التقييدات اطلاق كلماتهم في المسئلة وعدم تعرض احد من المتقدمين للتقييد بل وكذا جماعة من المتأخرين وتصريح
جماعة منهم بان تلك التقييدات انما نشأت بين المتأخرين وليس هناك تعرض لها في كلام الاولين ويشهد له ملاحظة ادلتهم في المسئلة حيث استندوا
فيها الى ما هو من قبيل ما اخرجوه من محل البحث ومنه حصل ما الجاء كل من الفريقين الى التخصيص حيث ضاق بهم الخناق في الحكم بالاطلاق وراوا ظهور فساد
القول بالاطلاق او الاشتراط او عدمه فبنوا على خروج ذلك عن محل البحث وكيف كان فمع البناء على الاطلاق في محل البحث كما هو الظاهر يكون التخصيصات
المذكورة في بعض الوجوه تفصيلا في المسئلة اذا تقرر ذلك فنقول المعروف بين الاصوليين في المقام قولان احدهما عدم اشتراط بقاء المبدء في
صدق المشتق وهو المعروف بين اصحابنا وقد نص عليه العلامة في عدة من كتبه والسيد العميدي والشهيد والمحقق الكركي وعزاه جماعة الى
اصحابنا الامامية مؤذنين باتفاقهم عليه منهم السيد العميدي والشهيد الثاني واسنده في المبادي الى اكثر المحققين وفي المطول الى الاكثر وقد ذهب
اليه كثير من العامة منهم عبد القاهر الشافعي ومن تبعه وحكى ذلك عن الجبائي والمعتزلة وعزي الى ابن سينا وعزم ثانيهما القول باشتراط البقاء وعزي
الى الرازي والبيضاوي والحنفية وحكاه في النهاية عن قوم ويحكى هناك قول ثالث وهو اشتراط البقاء فيما يمكن بقاؤه وعدمه في غيره وعزاه في النهاية
الى قوم الا انه قال في اثناء الاحتجاج ان الفرق بين ممكن الثبوت وغيره منفي بالاجماع وهو يؤمي الى حدوث القول المذكور ايضا وكونه خرقا للاجماع ولبعض
المتأخرين من اصحابنا تفصيل آخر وهو ان المشتق حقيقة في الماضي اذا كان اتصاف الذوات بالمبدء اكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدء
مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء وراغبا عنه سواء كان المشتق محكوما عليه او به وسواء طرء الضد اولا وربما يفصل في المقام
بين الالفاظ وخصوص المشتقات فلا يجعل هنا ضابطة في الاشتقاق بل يتوقف دوران الامر في كل لفظ مدار ما هو متبادر منه فنحو القاتل و
الضارب والآكل والشارب والبائع والمشتري حقيقة في الاعم ونحو النائم والمستيقظ والقاعد والحاضر والمسافر حقيقة في الحال وربما يجعل الاصل والقاعدة
في اسماء المفعولين البناء على الاول نظرا الى غلبة وضعها لذلك والاصل في الصفات المشبهة واسماء التفضيل هو الثاني لذلك ايضا فيلحق المشكوك
بالغالب وقد يق بخروج المشتقات المذكورة عن محل النزاع حسبما اشرنا اليه حجة القول بعدم اشتراط البقاء وجوه احدها الاصل فانها تستعمل تارة في

في الحال وتارة في الماضي والاصل فيما استعمل في معنيين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز ثانيها التبادر اذ المتبادر ٨٠
من القاتل والضارب والحسن والمكرم والبايع والمشتري ونحوها هو من تحقق منه تلك المبادي سواء كان في حال صدوره او بعدها ولذا نجد الفرق بين
قولنا ضارب وضارب الان وهكذا في غيره وليس ذلك الا لاطلاق الاول وتقييد الثاني ثالثها عدم صحة السلب اذ لا يصح سلب القاتل والضارب مطلقا
عمن وقع منه القتل او الضرب وانقضى فيفيد ذلك اندراجه في المفهوم المذكور فيكون موضوعا لما يعمه رابعها انه يصح قطعا ان يقال في العرف على سبيل
الحقيقة لمن وقع منه الضرب في اليوم السابق انه ضارب امس وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق خامسها صحة تقسيمها الى المتلبس بالمبدأ في الحال والمتلبس
به في الماضي وظاهر القسمة يعطي كون المقسم حقيقة فيما يعم القسمين سادسها صحة تقييدها بالحال والماضي فنقول زيد ضارب الان وضارب
امس من غير تكرار ولا تناقض ولو كانت حقيقة في احد الامرين لزم احد المذكورين سابعها انها لو كانت حقيقة في الحال خاصة لكان اطلاق المؤمن
على الغافل حصول المبدأ فيه ومن الواضح خلافه للاجماع على صدق المؤمن عليهم في تلك الاحوال من غير شك ثامنها انه لو اعتبر في صدق التلبس
بالمبدأ في الحال للزوم ان لا يصح الاشتقاق من المبادي التي لا يمكن حصولها في الحال واللازم باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر اذ ما لا يمكن
وجوده في الحال لا يعقل حصول الاتصاف به في الحال واما بطلان التالي فللزوم عدم صحة المخبر والمتكلم وكذا الصادق والكاذب والامر والناهي ونحوها
على حال ذلك الخبر اسم لمجموع القول الذي يحتمل الصدق والكذب ومن البين انه تدريجي الحصول غير قار الذات فلا يمكن اجتماع اجزائه في الوجود وليس
الكل والجزء منشأ لكن لا يكتفي في صدق المتلبس به التلبس بجزئه فلا قيام له بها في الحال وكذا الكلام في الكلام والصدق والكذب والامر والنهي اما
الاول والاجزاء فلكونها اسامي للحروف الصادرة على الترتيب ولا يمكن الاجتماع بينها في الوجود واما الثاني والثالث فلانهما متعلقان بالخبر وهو غير
حاصل في الحال تاسعها انه لولا الوضع للاعم لما صح الاستدلال بقوله تعالى الزانية والزاني وقوله السارق والسارقة على وجوب حد الزاني لانصرافهما اذن بمقتضى
الوضع الى من تلبس بالزنا والسرقة حال نزول الاية فلا يندرج غيرهم فيها وهو فاسد لاحتجاج العلماء خلفا عن سلف بهما على ثبوت الحكم لمطلق الزاني والسارق
وهذا التقرير مبني على كون المراد بالحال في المقام حال النطق وقد عرفت انه خلاف التحقيق فالصواب تقرير الاحتجاج بجعل التالي عدم صحة الاستدلال بهما
على وجوب الحد الا على من كان مشغولا بالزنا او السرقة متلبسا بهما دون من وقع منه ذلك وانقضى وهو خلاف ما اتفقوا عليه عاشرها ما يستفاد
من ظاهر غير واحد من الاخبار فعن الصادق عليه السلام بعد ذكر قوله تعالى لا ينال عهدي الظالمين من عبد صنما او وثنا لا يكون اماما وليس الوجه في ذلك الا صدق
الظالم عليه بذلك وان تاب عنه وفي خبر اخر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال انا دعوة ابي ابراهيم فسئل عن ذلك فذكر ما اوحى الله الى ابراهيم من جعله اماما للناس و
سؤاله ذلك لبعض ذريته الى ان قال قال لا اعطيك لظالم من ذريتك عهدا فقال ابراهيم عندها واجنبني وبني ان نعبد الاصنام قال فانتهت الدعوة الي والى
علي لم نسجد للصنم واتخذني نبيا واتخذ عليا وصيا فان الظاهر منه ان من سجد للصنم لا يناله العهد وليس ذلك الا لانه يصدق الظالم حادي عشرها
اتفاق اهل اللغة على ان اسم الفاعل بمعنى الماضي لا يعمل ولولا صحة اطلاقه على الماضي لما امكن ذلك كذا قرره العلامة في النهاية وهو بظاهره غير متجه
لوضوح ان غاية ما يفيده الاتفاق المذكور صحة استعماله في الماضي وهو مما لا كلام فيه الا ان يقال ان اتفاقهم على الحكم المذكور يشير الى كونه معنى حقيقيا نظرا
الى ظهور حكمهم بكونه معنى للمشتق واختصاصه بحكم مخصوص في ذلك وقد يقرر الاحتجاج بوجهين اخرين اشار اليهما الفاضل احدهما ان اهل اللغة اجمعوا
على صحة ضارب امس والاصل في الاطلاق الحقيقة ويوهنه ما عرفت من ضعف الاستناد الى الاصل المذكور في تعدد المعنى الا ان يرجع ذلك الى الوجه
الاول وهو خلاف ظاهر التقرير المذكور مع انه موهون ايضا بما عرفت مضافا الى انه لا حاجة اذن الى الاستناد في صحة استعماله الى اجماع اهل العربية على صحة
الاستعمال المذكور اذ جواز اطلاقه على المتلبس في الماضي في الجملة مما لا كلام فيه ثانيهما انهم اجمعوا على انه اسم فاعل فلو لم يكن المنقضي عنه كذلك فاعلا حقيقة
لما اجمعوا عليه عادة وتوضيحه انهم اتفقوا على كون لفظ الضارب اسما للفاعل فيما اذا اطلق على من انقضى عنه كونه متلبسا بذلك الفعل فقد اتفقوا على صدق
الفاعل عليه مع انقضاء التلبس به وهو ايضا من جملة المشتقات فاجماعهم يفيد كونه حقيقة لبعد كون اتفاقهم على الصدق المجازي ويوهنه ان ما اجمعوا عليه
كونه اسم فاعل بمعناه المصطلح دون معناه الاشتقاقي ولو فرض ارادة ذلك فيمكن تصحيحه باطلاق الفاعل على المتلبس في الحال بالمعنى المتقدم كما لا يخفى
فقد يقرر ذلك بوجه اخر وهو ان لفظ الضارب بالمعنى المذكور اسم فاعل حقيقة للاتفاق عليه فقضية الاتفاق المذكور ان يكون مستعملا اسم الفاعل بمعنى
الماضي حقيقة وهو في الوهن كسابقه نظرا الى كونه من باب اشتباه العارض بالمعروض وقد وقع منهم نظائر هذا الاشتباه في موارد اخر يأتي الاشارة اليها
ان شاء الله تعالى ثاني عشرها انهم قالوا في تعريف اسم الفاعل انه ما اشتق من فعل لمن قام به فلفظ قام هو القيام في الماضي وقضيته ذلك كونه حقيقة في خصوص
الماضي فلما قام الاجماع على كونه حقيقة في الحال في الجملة لزم حمله اذن على ما يعمهما وحمله على خصوص الحال بعيد جدا كما ان حمله على ما يعم الثبوت
ولو في الاستقبال مضافا الى كونه ابعد من الوجه المذكور مدفوع بالاجماع فدل ذلك على وضعه لمن تحقق فيه المبدأ في الجملة سواء كان في الماضي
او في الحال وهو المدعى والجواب اما عن الاول فبما عرفت من ضعف الاستناد الى الاصل المذكور في اثبات اللغات سيما فيما اذا كان الاستعمال في الفرد
المشترك غير متحقق الحصول كما في المقام مضافا الى ان الاطلاق على الماضي غير ثابت في كثير من المشتقات كالاحمر والاصفر والنائم واليقظان والقائم
والقاعد ونحوها فهو اخص من المدعى ودعوى انتفاء القائل بالفصل في المقام محل منع على ان التبادر من الامثلة المذكورة خصوص الحال وهو دليل
المجازية في غيرها لا يقال ان ذلك اقوى في الدلالة من الاصل المدعى وقد يورد عليه بان ذلك انما يتم اذا لم يعلم كونه حقيقة في خصوص احد المعنيين
اذ قضية الاصل مع العلم به ترجيح كونه مجازا في الاخر لرجحان المجاز بالنسبة الى الاشتراك المرجوح بالنسبة الى المجاز وهو كذلك في المقام لاجماعهم على كونه
حقيقة في الحال ويدفعه ما عرفت من ان اجماعهم على الاعم من كونه معنى حقيقيا او مصداقا حقيقيا له على خصوص الاول كما قد يتراءى في بادي النظر واما

في الاسم

عن الثاني فبما عرفت من انتفاء صدقه بتبادر خلافه ايضا في موارد كثيرة اخرى على ان تبادر الفعل المشترك منها في الامثلة المذكورة محل نظر حسبما يأتي بيانه
ان شاء الله تعالى واما عن الثالث فبانه ان اريد بذلك عدم صحة سلب الضارب عنه بالنسبة الى الماضي النطق وان كان بملاحظة حال تلبسه به فهو ولا
يفيد الا كونه حقيقة في حال التلبس وهو كما عرفت خارج عن محل البحث وان اريد عدم صحة سلبه عنه بحسب حال النطق نظرا الى تلبسه به في الماضي
فمم على انه معارض بصحة السلب في امثلة كثيرة اخرى كما تقدم الاشارة اليها واما عن الرابع فبان صدق قولنا ضارب امس في المثال المفروض ليس من محل
النزاع لاستعماله اذن في حال التلبس حسبما مر بيانه وما ذكر من استلزامه صدق زيد ضارب مع الاطلاق فان اريد به صدقه عليه بملاحظة حال اتصافه
بها اعني الامس فلا يفيد المدعى اذ ثبات ايضا من قبيل اطلاقه على حال التلبس وان اريد صدقه بالنسبة الى حال النطق فمم وصدق المقيد لا يستلزم الا
صدق المطلق على نحو المقيد لقضاء صدق المطلق نظرا الى حصوله في ضمن ذلك المقيد الا بالنظر الى حصوله الاخر واما عن الخامس فبعد ما عرفت من وهن
دلالة التقسيم على الحقيقة ان القسمة المذكورة انما تفيد كونه حقيقة في الاعم من حال النطق وهو غير المدعى لما عرفت من الاتفاق على كونه حقيقة في حال
التلبس وهو اعم من حال النطق فيصدق الضارب في المثال المفروض على من هو متلبس بالضرب في حال النطق وعلى من انقضى عنه بملاحظة تلبسه به في
الوقت الملحوظ في اطلاقه ومع تسليم صحة التقسيم عليه بالنسبة الى حال التلبس وما مضى ايضا فهو انما يجري في بعض الامثلة دون غيرها فلا يفيد تمام
المدعى على انه معارض بصحة السلب عن غيرها من علائم المجاز الحاصلة في امثلة اخرى حسبما اشرنا اليها وبنحو ذلك يجاب عن السادس واما عن السابع
فاولا بان التصديق حاصل للنفس في الحالتين المذكورتين من غير انه غير ملتفت اليه فيهما ففرق بين حصول التصديق والالتفات الى حصوله كيف و
لو كان التصديق مرتفعا بالنوم او الغفلة توقف حصوله ثانيا على كسب جديد وليس كذلك قطعا وما يتوهم من ان التصديق يتوقف على تصور اطرافه والحكم
بوقوع النسبة او لا وقوعها وهو غير حاصل في حال النوم او الغفلة مدفوع بان حصول الصورة في النفس غير الالتفات الى تلك الحصول واقصى ما يسلم انتفاء
الالتفات لا نفس الحصول فتصور الاطراف والحكم بثبوت المحمول للموضوع او نفيه عنه حاصل للنفس الا انه غير ملتفت الى شيء منها في الحالتين وما يتراى منهما
وما قد يتوهم من عدم توقف التصديق على تصور الاطراف في بقائه واستدامته وانما يتوقف عليه في ابتدائه وحصوله غير صحيح كيف وليس التصديق
الا نفس الحكم او مجموع الحكم والتصورات فكيف يعقل حصوله من دونها ابتداء او استدامة وقد يتوهم مثل ذلك في ظهور بان الجنون اذ لا يحتاج المجنون بعد رفع
الجنون الى تجديد الاكتساب لما حصل من العلوم فهي حاصلة له موجودة عنده في الخزانة الا ان الجنون مانع من التفاته اليها كالسكر والاغماء فاندل
النائم والغافل والمجنون غير نافع في المقام نعم لو طال جنونه بحيث زالت الصورة المذكورة عن النفس بالمرة صح ما ذكر الا ان صدق المؤمن عليه على سبيل
الحقيقة غير مسلم وانما هو في حكم المسلم كالاطفال بل لو بني الامر على ذلك في كل مجنون لم يكن بعيدا وربما يستظهر ذلك من كلام جماعة من الاصحاب و
ثانيا بانه اخص من المدعى وغير مطابق للدعوى فان جعل النزاع في الاعم مما يكون المبدء فيه حدوثيا وغيره كما هو الظاهر فهو غير واف به وان خص بما كان
المبدء فيه حدوثيا فهو غير مطابق للمدعى وثالثا بانتقاضه بعدم صدق المؤمن عليه بعد ارتداده وعدم صدق الكافر عليه اذا استنوم بعد الكفر ولا
لكان جملة من اكابر الصحابة كفارا على الحقيقة والجواب عنه بكون المنع هناك من جهة الشرع دون اللغة جار في المقام ورابعا بالتزام عدم صدق المؤمن
عليه على سبيل الحقيقة وانما هو بحكم المؤمن في الشرع وهو كما ترى واما عن الثامن فاولا بخروج الامثلة المذكورة عن محل النزاع على ما قيل وقد
مرت الاشارة اليه وثانيا بانه اخص من المدعى فلا يثبت به العموم والاجماع المركب غير متحقق في المقام وثالثا بانه ليس المراد به حصول المبدء في الحال
على التحقيق العقلي بل الصدق العرفي كاف فيه وهو حاصل في المقام لصدق قولك فلان يتكلم او يخبر في هذا الحال قطعا من غير تجوز اصلا اذا كان
في حال التكلم والاخبار ورابعا بما عرفت من ان المدار في اطلاق المشتقات على ملاحظة التلبس وهي اعم من حال النطق وح فلا يمنع عدم امكان حصول
مباديها في الحال من صدقها على سبيل الحقيقة بالنظر الى حصول التلبس بها في الزمان وان لم يمكن اجتماع اجزائها في الوجود واما عن التاسع فاولا
بخروج الامثلة المذكورة عن محل النزاع على ما قيل وثانيا بانه اخص من المدعى ولا مانع من القول بالتفصيل وثالثا بقيام القرينة عليه في المقام
ضرورة عدم ارادة ايقاع الحد عليه في حال تلبسه بالزنا او السرقة فلا كلام في جواز استعمال المشتقات باعتبار التلبس في الماضي مع انضمام القرينة ورابعا
بالمنع من استعمال المشتق في الايتين المذكورتين وما بمعناهما في الماضي باعتبار الحال في الاطلاق حسبما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى واما عن العاشر فبعد الملحوظة
الغض عن اسنادهما بعدم وضوح دلالتهما على المدعى اذ غاية الامر دلالتهما على اطلاقهما الظالم في الاية على المعنى الاعم وهو اعم من الحقيقة على انه قد يصح
ذلك باطلاقه باعتبار حال التلبس كما ستعرف الوجه فيه ان شاء الله تعالى واما عن الحادي عشر فاولا بانا نقول في اهل اللغة لا يفيد زيادة على استعماله في الماضي
وهو اعم من الحقيقة كما مر واتفاقهم على ثبوت ذلك المعنى وثبوت حكم مخصوص له بحسبه لا يفيد ثبوت الوضع له بوجه كيف وجميع ما ذكر حاصل بالنسبة
الى استعماله في المستقبل مع كونه مجازا فيه بالاتفاق فملاحظة اتفاقهم على اطلاقه باعتبار المستقبل وبيانهم لحكمه في الاعمال مع كونه مجازا فيه يشهد
بكون الملحوظ عندهم بيان حكم اللفظ سواء كان حقيقة او مجازا فلا دلالة في ذلك على كونه حقيقة بالنسبة الى الماضي ايضا وثانيا بان استعماله في
الماضي في المثال الذي ذكروه انما هو من قبيل استعماله في حال التلبس وان كان ماضيا بالنسبة الى حال النطق وليس ذلك من محل النزاع حسب
ما مر القول فيه مضافا الى ان ذلك لو تم لم يفد تمام المدعى لعدم جريانه في جميع المشتقات واما عن الثاني عشر فبان اطلاق الماضي على الحال مما
لا مانع منه ولا بعد فيه بعد جريان التعبير به عن الحال في الاستعمالات كما لا يخفى على من لاحظ امثال المقام في الاطلاقات مضافا الى ما
عرفت من كون المراد بالحال في المقام هو حال التلبس وقد عرفت انه لا ينافي المضي بالنسبة الى حال النطق فحمل العبارة على الاعم من الماضي والحال غير
مناف لما ذكرناه ومع الغض عن ذلك فهم عنوا بالحد المذكور بيان اسم الفاعل بحسب اصطلاحهم سواء استعمل الصيغة في معناه الحقيقي او المجازي

ولا ريب في شمول

ولا ريب في شمول اسم الفاعل للصيغة المفروضة في الاحوال الثلاثة ولم يسوا بصدد بيان ما وضع له الصيغة المفروضة حتى يستفاد من ذلك كونه حقيقة ٤٢
في الصورتين فتم حجة القائل باشتراط البقاء امور احدها ان المتبادر من الاحمر والاصفر والابيض والحسن والقبيح والجميل والكريم والضاحك والنقي حجة المشترط
والزاهد والعالم والجاهل ونحوها هو خصوص من اتصف بتلك المبادي في الحال والتبادر دليل الحقيقة ويجاب عنه تارة بمنع كون التبادر المدعى
مستندا الى نفس اللفظ بل الى غلبة الاستعمال ويكشف عنه انه لو كان كذلك لاطرد في غيرها من المشتقات لاتحاد جهة الوضع فيها لما تقرر من كون
اوضاعها نوعية ولعدم قائل بالتفصيل في الالفاظ على ما يظهر من كلماتهم كما عرفت وليس كذلك لعدم التبادر في نحو القاتل والجارح والبايع و
المشتري والمعلم والمضروب والمنصور ونحوها واخرى بان التبادر المدعى في تلك الامثلة معارض بتبادر خلافه في امثلة اخرى فان اجيب بكون تبادر
الاعم في تلك الامثلة من جهة الغلبة لم يكن اولى من العكس ذلك ثم انها صحة السلب مع انتفاء التلبس في الحال في الامثلة المذكورة ويرد عليه المعارضة
المذكورة بعدم صحته في الامثلة الاخيرة وقد يقرر ذلك بوجه اخر بانه يصح ان يقال لمن انقضى عنه الضرب في الحال انه ليس بضارب الان واذا صح
سلب المقيد صح سلب المطلق ضرورة صدق المطلق بصدق المقيد وبعبارة اخرى قولنا ليس بضارب الان قضية وقتية وصدق الوقتية يستلزم
صدق المطلقة العامة فيصح القول بانه ليس بضارب مع الاطلاق وصحة سلبه كذلك دليل المجاز فيكون مجازا في الماضي فلا يكون موضوعا للاعم فتعين
وضعه لخصوص المتلبس بالحال وهو المدعى ويمكن الايراد عليه بالنقض والحل اما الاول فلانه لو تم ذلك لدل على صحة سلبه عمن تلبس في الحال ايضا
اذ يصح ان يقال لمن لم يكن متلبسا بالضرب في الماضي وقد تلبس به في الحال انه ليس بضارب امس وصدق المقيد يستلزم صدق المطلق الحين الدليل واما
الثاني فبان قوله الان اما ان يؤخذ قيدا في المحمول او ظرفا للحكم فعلى الاول نسلم صدق القضية المذكورة لكن لا يكون نفس السلب مقيدا بل يكون
من قبيل سلب المقيد ومن البين ان سلب المقيد لا يستلزم سلب المطلق وعلى الثاني صدق القضية المذكورة ثم بل هو اول الدعوى اذ
القائل بعدم اشتراط البقاء يقول بصدق الضارب عليه في الحال مع تلبسه في الماضي وقد يجاب بعض بعد تسليم صدق النفي مع جعل القيد ظرفا
للحكم بان قضية ذلك صدق السلب في الوقت الخاص واقصى ما يلزم من ذلك صدق السلب على سبيل الاطلاق العام وهو غير مناف لصدق
الايجاب كذلك ضرورة عدم تناقض المطلقتين وبدفعه ان المطلقتين انما لا يتناقضان في حكم العقل لا في حكم العرف ضرورة وجدان التناقض عرفا
بين قولك زيد ضارب وزيد ليس بضارب وهو المحكم في المقام وايضا لو سلم صدق الايجاب ايضا فهو غير مانع لصحة الدليل اذ المقصود صحة السلب لا
عدم صحة الايجاب فانه الماخوذ دليلا على المجاز واما صحة الايجاب فلا ربط له بالدلالة على حال اللفظ ولذا لم يعد من علائم الحقيقة ويمكن الجواب
عن ذلك بالفرق بين صدق السلب على سبيل الاطلاق بملاحظة الاطلاق العام المنظور في حكم العقل وصدقه على سبيل الاطلاق في حكم العرف
فالاول مسلم ولا ثمرة فيه اذ ليس مجرد ذلك علامة للمجاز والثاني ممنوع قلت بعد تسليم صدق السلب المذكور في الحال على ان يكون الحال ظرفا
للحكم كما هو المفروض يتم الاحتجاج ولو لاحظ صدقه على الاطلاق العام اللازم لذلك بملاحظة العقل والرجوع الى العرف انما هو في الحكم الاول واما الثاني
فلا حاجة فيه الى ملاحظة العرف بل نقطع العقل بصحة السلب كاف في الدلالة على المقصود وانت خبير بانه لا حاجة الى ضم المقدمات الاخيرة بل
مجرد اثبات صدق السالبة المفروضة كاف في اثبات المطلوب اذ عدم صدق المفهوم من اللفظ عليه في الحال وصحة سلبه عنه قاض بعدم وضع اللفظ
للمفهوم الاعم والا لما صح سلبه عن مصداقه فلا حاجة الى اثبات صحة سلبه عنه مع اسقاط القيد المذكور اذ المفروض اطلاق المسلوب وان
اعتبر كون السلب في الحال فان قلت ان صحة السلب الدال على المجاز انما هو صحة السلب المنافي للايجاب وليس صحة السلب المذكور منافيا للايجاب
لامكان صحة الاثبات ايضا قلت ولا انه لا دليل على اعتبار الشرط المذكور بل لا وجه له حسبما عرفت تفصيل القول فيه وثانيا ان المعتبر في منافاته
للايجاب لو قيل به انما هو على نحو ما يتعلق به السلب ومن البين انه لا يصح ان يقال له انه ضارب الان فتعين الجواب في المنع عن صحة السلب لو اخذ الحال
قيدا للحكم وما يتراءى من صحة السلب مع التقييد فانما هو مبني على انصراف التقييد الى كونه قيدا في المحمول وفيه تامل سياتي الاشارة اليه
الثالث انها لو كانت موضوعة للاعم لصح اطلاق القاعد على القائم والقائم على القاعد والنائم على المستيقظ والمستيقظ على النائم
ونحوها من الاوضاع المتضادة وكذا يلزم صحة اطلاق الكافر على المؤمن والمؤمن على الكافر وليس كذلك والا لكان جملة من كابر الصحابة كفارا على
الحقيقة والمرتد عن الدين مؤمنا على الحقيقة وليس كذلك اجماعا واجيب ولا بالتزام المنع والتخصيص في محل النزاع لظهور ان الضد الوجودي
في المقام ومحل النزاع ما اذا لم يطرء ذلك كون المبدء ثبوتيا في بعضها ومحل النزاع ما اذا كان حدوثيا وقد عرفت ما فيه وثانيا بان ذلك
معارض بانه لو كان موضوعا للحال لما صح اطلاق القاتل والضارب والجارح والبايع والمشتري ونحوها على من انقضى عنه المبدء الا على سبيل
المجاز مع ان ملاحظة الاستعمالات تشهد بخلافه والوجه في التفصيل بين ما يمكن حصوله في الحال وما لا يمكن فيه ذلك هو الاخذ بادلة
القائل باشتراط التلبس في الحال الا ان ذلك انما يتم فيما يمكن فيه ذلك دون غيره اذ لا يعقل اشتراط التلبس في الحال فيما لا يمكن حصوله
فيها كالمخبر والمتكلم ونحوها فلا يمكن القول بوضعه لخصوص المتلبس في الحال اذ لا وجه لوضع الالفاظ للمعنى على وجه لا يمكن ارادته في الاستعمال
ولا انه يلزم ان يكون استعمالها لا انه كانت مجازات لا حقيقة لها وذلك وان لم يكن ممتنعا الا انه لا اقل من كونه مستبعدا مخالفا للظاهر وهو
كما ترى في المقام لابتناء ثبوت الاوضاع على الظن وبلغ ما عرفت في رد ادلة القائلين باعتبار الحال وان المعتبر صدق وجود المبدء في الحال حجة المفصل
على القول باشتراطه كونه على النحو الصادق في العرف دون التدقيقات العقلية الى اخر ما مر حجة التفصيل الذي اختاره بعض المتاخرين انهم
يطلقون المشتقات مع حصول الاتصاف على النحو المذكور من دون نصب قرينة كالكاتب والخياط والقاري والمعلم والمتعلم ونحوها ولو كان اطلاق

منصفاً بالضد الوجودي كالنوم ونحوه قال والقول بان الالفاظ المذكورة كلها موضوعة للملكات هذه الافعال مما يابى عنه الطبع السليم
في اكثر الامثلة وغيره موافق لمعنى مباديها على ما في كتب اللغة وفيه اولاً ان صدق المشتقات المذكورة ليس مبنياً على اكثرية الاتصاف
بالمبدأ اذ ليس هناك اغلبية في الغالب غاية الامر حصول الاتصاف في زمان يعتد به وان كان مغلوباً بالنسبة الى زمنه عدم الاتصاف
بل قد يكون زمان عدم الاتصاف كما في العلم والمتعلم والقاري ونحوها فلا يطابق ما عنون به الدعوى وثانياً انه منقوض بالنائم و
المستيقظ والساكن والمتحرك والحاضر والمسافر فانه لا يصدق شيء من تلك المشتقات مع زوال المبدأ مع عدم اعراض الذات عنها وعدم
قصور تمكن الاتصاف بها عما فرض في المبادي المذكورة بل ومع اغلبية اتصافها بها وثالثاً ان ما ذكر على ما فرض صحته انما يثبت كونه حقيقة في
الصورة المذكورة واما عدم صدقه على سبيل الحقيقة في غيرها فلا دلالة له في ذلك عليه مضافاً الى ما يرى من صدقها حقيقة بحسب العرف
كالقاتل والضارب والبايع والمشتري ونحوها لوجود امارات الحقيقة في تلك الامثلة مع عدم اتصاف الذات بمباديها الا في زمان يسير
ولو مع اعراضها عن ذلك فانك تقول فلان قاتل عمرو بعد انقضاء قتله مع عدم امكان عوده اليه وكذا يصدق عليه انه جارح او ضارب ولو
مع ندامته عن ذلك وعزمه على عدم العود اليه وتقول فلان بايع الدار او مشتريه ولو ندم عن ذلك وعزم على عدم اقدامه عليه فظهر ان جعل
المناط في صدق المشتق وعدمه ما ذكره مما لا وجه له اصلاً واعتبار الاعراض عن المبدأ وعدمه مما لا مدخل له في صدقها نعم انما يلاحظ ذلك
في الصنايع والملكات كالبقال والبناء والعطار والخياط ونحوها لقضاء الاعراض برفع اليد عن الصنعة فلا يعد المبدأ معه والمبادي المأخوذة
في الامثلة المفروضة يطلق على الصنعة والملكة قطعاً بل لا يبعد كونها حقيقة في ذلك عرفاً كما يظهر ذلك من ملاحظة الاستعمالات الدائرة
خصوصاً بالنسبة الى الحياط فان الشايع اطلاقه على صاحب الصنعة المعروفة والوجه في التفصيل اختلاف الحال في المشتقات بعد الرجوع الى
العرف وعدم جريانها على نحو واحد في الاستعمالات ولم يثبت هناك اصل كلي يعم جميعها ولا وضع نوعي يجري عليه فيها فينبغي الرجوع في كل منها
الى ما هو المتبادر منه في العرف ودل عليه امارات الحقيقة والمجاز نعم لا يبعد البناء على اصالة الحمل على الحال في الصفات المشبهة وافعل التفضيل
لغلبتهما في ذلك بل لا يعرف فيهما مثال يراد به غير ذلك واصالة الحمل على الاعم في اسم المفعول لغلبته في ذلك مع احتمال خروج الثلثة عن محل البحث
حسب ما مر نقله عن الفاضل المذكور وانت خبير بان ارجاع الامر الى خصوصيات الالفاظ والبناء على الرجوع الى المتبادر من كل لفظ من غير ان يكون هناك
معنى ملحوظاً في وضع الجميع ينافي كون الوضع نوعياً في المشتقات كما هو المعروف بل الثابت من تتبع اقوالهم وملاحظة المشتقات الدائرة في المحاورات
الجارية وانا الى الان لم يحضرني قائل بكون الوضع في المشتقات شخصياً فالبناء على ذلك في غاية البعد وكان التوقف في موضوعها الاولى والبناء على
النقل فيما يتبادر منه خلاف ذلك اولى من التزام شخصية اوضاعها كما لا يخفى هذا والذي يتقوى في بادي النظر ان يقال بالتفصيل بين المشتقات
المأخوذة على سبيل التعدية ولو بواسطة الحرف والمأخوذة على سبيل اللزوم فالاولى موضوعة للاعم من الماضي والحال والثانية موضوعة لخصوص الحال
فيكون هناك وضعان نوعيان متعلقان بالمشتقات باعتبار نوعيها ولو مع اتحاد الصيغة فاعتبر في احدهما حصول الاتصاف في الجملة سواء كان حاصلاً
في الحال او لا وفي الاخرى تحققه بالفعل على النحو المذكور ويشهد بذلك استقراء الحال في المشتقات فان ما كان من قبيل الاول يكون المتبادر منه هو المعنى الاعم
فيصدق اساميها بحسب العرف مع حصول الاتصاف في الحال وعدمه كالقاتل والضارب والبايع والمشتري والمضروب والمنصور والمكتوب والمنقوش وغيرها
من الامثلة مما اخذ متعدياً سواء كان من اسماء الفاعلين او المفعولين وما كان من قبيل الثاني فالمتبادر منه هو الاتصاف في الحال كالقائم والقاعد
والجالس والمضطجع والمستلقي والنائم والمستيقظ والاحمر والاصفر والحسن والقبيح والافضل والاحسن الى غير ذلك وحيث كان الصفات المشبهة واسماء
التفضيل مأخوذة على وجه اللزوم كان المتبادر منها هو الحال وكان استعمالها في الماضي خروجاً عما يقتضيه وضعها ولما كانت اسماء المفعولين مأخوذة
على سبيل التعدية في الغالب كان الغالب صدقها مع زوال المبدأ ايضاً ولو كانت مأخوذة على وجه اللزوم لم تصدق كذلك كالمحموم والمغموم والموجود
والمعدوم ونحوها فان المقصود بها ما ثبت له صفة الحمى والغم والوجود والعدم من غير ملاحظة تعدية تلك الصفة من الغير اليه ولو لوحظ ذلك في
وضعها بواسطة الحروف كانت كالاول كالمسرور به والمهدى اليه فتتبع صيغ المشتقات واستقراء اقسامها شاهد لما فصلنا ولو وجد هناك بعض
الصيغ على خلاف ذلك فيمكن القول بثبوت وضع ثانوي بالنسبة اليه ولا ينافي ذلك ما قررناه اذ الاوضاع النوعية انما تستفاد من ملاحظة غالب
الالفاظ وتتبع معظم الموارد هذا ما ينضبط النظر في المقام واما ما يقتضيه التحقيق بعد التأمل في المرام ان يقال بكون المشتقات موضوعة بازاء مفاهيم
الصفات المدلول عليها بها فالعالم والقائم والقاعد والاحمر والاصفر ونحوها اسامي للمفهومات المعينة والصفات المعلومة الجارية على الذوات المتحدة
معها المحمولة عليها فهي عنوانات لتلك الذوات ومفاهيم يصح التعبير عن تلك الذوات بها من جهة اتحادها معها واندراجها فيها وهذا هو المراد باعتبار
الذات المطلقة في تلك الاوصاف فان المقصود بذلك اجرائها على الذوات والتعبير عن تلك الذوات بها او بالعكس نظراً الى اتحادها بها لا انه قد اعتبر
هناك صريح مفهوم الذات جزءاً من مدلولها حتى يكون مفهوم الضارب هو ذات ثبت له الضرب ومفهوم العالم ذات ثبت له العلم وهكذا وان امكن
التعبير عنها بذلك حيث انها جارية على تلك الذوات فيقال ان العالم ذات ثبت له العلم كما انه قد يقال ذلك في الجوامد ايضاً فيقال ان الحيوان ذات ثبت
له الحس والحركة وذلك لا يستدعي كون الذات جزءاً من مفاهيمها كيف ولو كان كذلك لكانت مفاهيم تلك الالفاظ عبارة عن الموصوف والصفة معاً
فتكون كل من الامرين بالتضمن بل وعلى الاتصاف ايضاً فيكون مفادها مفاد المركب التام او الناقص ومن البين خلافه اذ لا يستفاد منها بحسب الوضع والله اعلم
الا معنى واحد ومفهوم فارد وصفي عنوان لذات متصفة بتلك المبادي غاية الامر ان يدل بدلالتها على الذات والاتصاف بالالتزام بناء على وضع

اللفظ

اللفظ لتلك المفاهيم من حيث كونها جارية على الذوات بخلاف نفس المبادي حيث لم تؤخذ عنوانا للذوات ولا اجريت عليها وانما وضعت للصفات
المباينة لموصوفاتها وايضا لو اخذ بظاهر التفسير المذكور كان المشتق اسما لنفس الذات المقيدة بالقيد المفروض على ان يكون القيد خارجا والتقييد
داخلا فان مفاده ح هو الذات المتصفة بالمبدء لا مجموع الذات والصفات واتصافها بالمبدء ليكون كل من الامرين جزء مما وضع له فيتخلص في ضعفه
اذن للذات ويكون معناه الحدثي خارجا عن معناه وقيدا فيه كما في العمى والبصر ولا ينبغي لو تبت في فساده ومما يشير الى ذلك ايضا انها تقع محمولات على
الذوات من غير تكلف وتاويل ومن المقرر ان الماخوذ في جانب الموضوع الذات ومن جانب المحمول المفهوم كيف ولو كانت الذات جزء من مفاهيم تلك الصفات
لكان في قولك هذا الذات ضارب تكرار للذات فكانك قلت ذات ثبت له الضرب هو مع ركاكته بعيد عن فهم العرف كما لا يخفى بعد امعان النظر فان قلت اذا
لم يكن الذات ماخوذة من مفاهيم تلك الصفات لم يلائم جعلها موضوعات والحكم عليها بما نفهم من اعتبار الذات في جانب الموضوع مع وقوعها موضوعا من غير
تكلف قلت لما كانت تلك المفاهيم جارية على الذوات وعنوانات لها صح جعلها موضوعا بذلك الاعتبار ففي قولك العالم كذا قد جعلت العالم عنوانا للذات
المعينة وحكمت على تلك الذات المعلومة بذلك العنوان المندرجة فيه بما ذكر في المحمول وهكذا في سائر الامثلة اذا تقرر ما ذكرناه فنقول انه اذا اريد التعبير عن
الذوات بتلك المفاهيم وجعلها عنوانات لها فلا بد من صدق تلك المفاهيم عليها واندراجها فيها والا لم يصح اطلاقها عليها على سبيل الحقيقة اذ ذلك انما
يكون من اطلاقه من قبيل اطلاق الكلي على الفرد ولا يعقل ذلك الا بصدق تلك المفاهيم عليها فاذا حصل ذلك صح التعبير المذكور سواء كانت تلك الذوات
مندرجة تحت تلك العنوانات حال التكلم ولا ففي قولك كل عالم كذا قد حكمت بثبوت الكمال للذات المتصفة بالعلم سواء كان اتصافها به حال تكلمك بذلك
هذا او قبله او بعده فالمقتضي ثبوت الكمال لها حين الاندراج في ذلك العنوان فالتعبير المذكور ح مما لا اشكال فيه ولا خروج فيه عن مقتضى الوضع اصلا
والحال فيه كالحال في سائر الالفاظ الجامدة الموضوعة للمفاهيم الكلية او الجزئية وهذا هو المراد باطلاق المشتق على الذات باعتبار حال التلبس
وقد عرفت انه لا خلاف في كونه حقيقة جاريا على وفق الوضع واما اذا اريد التعبير بها عن تلك الذات بملاحظة حال عدم اندراجها في ذلك العنوان
فان كان ذلك باعتبار ما يحصل من الاندراج بعد ذلك فمن البين ح عدم صحة الاطلاق المذكور على سبيل الحقيقة اذ التعبير المذكور كما عرفت من قبيل
اطلاق الكلي على فرده المفروض ان ما اطلق عليه اللفظ ح ليس من جملة افراده فلا يكون ذلك المفهوم حاصلا في ضمنه حتى يصح الاطلاق من جهته فلا بد
اذن من التصرف في معنى اللفظ بان يكون من قبيل استعمال اللفظ فيما يؤول اليه حتى يصح اطلاقه على ذلك الفرد فيصير اللفظ بذلك مجازا غير مستعمل
في المفهوم الذي وضع له وهذا ما ذكروه من كونه مجازا في المستقبل وقد يجعل ذلك من باب المجاز في الحمل كما في الاستعارة على مذهب السكاكي فيكون
مجازا عقليا الا انه بعيد عن ظ الاستعمالات نعم لو قام قرينة على ملاحظته فلا مانع منه وهكذا الحال اذا اطلق المشتق على الذات بملاحظة حصول الاتصاف
في الماضي اذ كان المنظور صدق المشتق في الحال من جهة سبق الاتصاف بالمبدء اذ لا معنى لصحة اطلاق اللفظ عليه على سبيل الحقيقة مع ان المفروض عدم كونه
من مصاديقه والقول بكون المفهوم من تلك الالفاظ هو المعنى الاعم الصادق مع بقاء المبدء وزواله مدفوع ببعد ذلك عن ظ تلك الالفاظ ووضوح عدم
حصول ذلك المفهوم فيه بعد زوال المبدء ولذا لا يصح ان يحمل المشتق عليه مع تقييد الحمل بالحال فلا يقال انه ضارب الآن على ان يكون الآن ظرفا للنسبة ويصح
سلبه عنه كذلك كما مرت الاشارة اليه مما لا وجه له وكيف ومن البين صحة السلب المذكور بالرجوع الى العرف وهو اقوى شاهد على المجازية وعدم كون الموضوع
له هو المفهوم الاعم من الماضي والحال فان قلت لا شبهة في صحة اطلاق القاتل والضارب والناصر ونحوها حقيقة على من تلبس بتلك المبادي ولو بعد زوالها
كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات العرفية ولذا لا يصح سلبها عنه مع الاطلاق كما مر فكيف الجمع بين الامرين قلت يمكن تصحيح كون الاطلاقات المذكورة على
سبيل الحقيقة بملاحظة جعل الوصف المفروض عنوانا لتلك الذات من حيث اتحادها معه حين اتصافها به وثبوت ذلك المفهوم لها فتلك الذات لما كانت
امرا واحدا في الحالين لا تغير فيها باعتبار ثبوت ذلك الوصف لها وعدمه صحت الاشارة اليها بذلك العنوان بملاحظة حال اندراجها فيه وان لم تكن مندرجة
فيه حال الاطلاق فقد جعل ذلك الوصف من جهة صدقه على تلك الذات حال تلبسها به عنوانا لها وان ارتفع صدقه عليها بعد ذلك نظرا الى اتحاد الذات
في الحالين فاللفظ مستعمل فيما وضع له اعني نفس ذلك المفهوم وجعل ذلك المفهوم عنوانا لتلك الذات مط فاطلاق ذلك المفهوم على تلك الذات انما هو
باعتبار حال اتحادها معه الا انه لم يلحظ تلك الذات بشرط الاتحاد المذكور بل جعل ذلك عنوانا معرفا لها في نفسها فيصح الحكم عليها مع ملاحظة حال الاتصاف
وبعدها فاطلاق القاتل على زيد انما هو باعتبار حال اتصافه بالقتل حين صدوره منه الا انه ذلك جعل عنوانا معرفا له ولو بعد انقضاء الاتصاف وكذا يجري
الاعتبار المذكور في الجوامد ايضا كما اذا قلت اكرم زوجة زيد واردت بذلك العنوان بيان الذات لو اقعة مصداقا له من غير ان يكون المقصود صدق العنوان
عليه حال الاطلاق بل المراد تعيين تلك الذات بالوجه المذكور بملاحظة حال اتحادها به وصدقه عليها سواء بقي الصدق او لا ولذا يثبت الحكم بعد زوال
الصدق ايضا ويصح الحكم عليها ولو كانت حال الاطلاق خارجة عن ذلك العنوان من غير ان يكون هناك تجوز في استعماله على النحو المذكور نعم لا بد هناك
من قيام قرينة على كون المقصود ذلك حيث انه مخالف لظاهر متفاهم والمتلبس العرفي حال الاطلاق فان قلت ان اطلاق الكلي على الفرد بنزلة حمل ذلك
الكلي على الفرد المفروض حملا شايعا ولا وجه لصحة الحمل في المقام بعد انقضاء الاتصاف لانتفاء الاتحاد الذي هو المناط في صحة الحمل قلت ان اطلاقه على المفروض
انما هو بملاحظة حال اتحاده معه الا انه جعل ذلك عنوانا معرفا لتلك الذات والزم ملاحظتها في نفسها والحكم عليها من غير اعتبار للوصف العنواني في اطلاقه
وقد تقرر عدم لزوم اعتبار ذلك في صحة الحمل فكما انه لا يعتبر الوصف العنواني في صحة الحمل فقد لا يعتبر في صحة عقد الوضع بجعل العنوان لمجرد ملاحظة الذات الماخوذة
في جانب الموضوع ولذا صح تقييده بالعام بالا دوام من دون لزوم تجوز في اللفظ ومجرد الاتحاد المفروض كاف في صحة الاطلاق المذكور وجعل ذلك العنوان آلة
لملاحظة تلك الذات في نفسها وان ارتفع الاتحاد حين الاطلاق اذ لا منافاة بين ارتفاع الاتحاد حال الاطلاق وملاحظة حال حصوله في اطلاق اللفظ

وفي بعض نسخ هذا الذات

اطلاقات المشتق مختصة ... [illegible]

الفرد

وحيث كان المعتبر في جانب الموضوع هو الذات وعند وقوع المشتق موضوعا للحكم انما يراد به الاشارة الى الذات التي وقعت مصداقا له كان المفهوم المذكور
ملحوظا من حيث كونه عنوانا للذات ومرآتا لملاحظته فلذا يكتفي فيه بالملاحظة المذكورة حتى انه قيل بانقلابه على كونه حقيقة في الاعم عنده وقوعه موضوعا
كاعرفت الوجه فيه في الحقيقة هو ما بيناه لا كونه اذن موضوعا للاعم كما هو ظاهر الكلام المذكور اذ لا وجه لالتزام وضع خاص للفظ حال وقوعه موضوعا
دون ساير الاحوال وهو وان جاز عقلا الا انه عديم النظير في الاوضاع فان قلت على هذا الافرق بين اطلاقه على الذات المفروضة بعد اتحادها
مع المفهوم المذكور او قبله اذ كما يصح جعل الاتحاد المفروض حال حصوله مصححا لاطلاق اللفظ وجعل ذلك المفهوم آلة لملاحظتها في نفسها من غير
لزوم تجوز فيما اذا حصل الاتصاف في الماضي فليصح ذلك بالنسبة الى المستقبل ايضا قلت الحال على ما ذكرت الا انه لما كان الاتحاد المفروض حاصلا
في الاول صح جعله عنوانا لمعرفة تلك الذات معرفا لها نظرا الى حصول الاندراج بخلاف الثاني نعم مع عدم حصول الاندراج والاتصاف بعد الاعتبار
المذكور بحسب ملاحظة حال العرف ولذا لم يجر عليه الاستعمال لان العرف الا انه لا تجوز فيما لو اعتبر ذلك وقام عليه القرينة كما هو الحال في الخاصتين
بجعل الوصف هناك عنوانا للذات مصححا للحكم عليه ولو مع زوال الاتصاف وعدم حصوله فان مضمون الادوام سلب الحكم عن الموضوع حال عدم
اتصافه بالوصف المأخوذ في العنوان وهو يتم بالوجهين ودعوى التجوز في الاستعمال المفروض مما لا وجه له بعد ما عرفت غاية الامر عدم انصراف
اللفظ اليه عرفا مع الاطلاق لما عرفت من مخالفته لظاهر الملاحظات العرفية وهو لا يقضي بالمجازية بعد ثبوت استعمال اللفظ في معناه الموضوع له حسبما
قررناه وان كان اعتبارها كذلك خارجا عن الملحوظ في انظار العرف فان قلت على هذا ينبغي صحة الاطلاق المذكور بالنسبة الى ساير المشتقات مع
انا نرى الفرق بينها فان ما كان مباديها من قبيل الافعال الصادرة كالقتل والضرب والاكرام ونحوها نجد صحة استعمالها في الغالب مع زوال المبدأ
ايضا فلذا يقال هذا قاتل زيد وضاربه ومكرمه وان لم يكن في حال صدور تلك الافعال منه واما ما كان من قبيل الصفات كالصغير والشاب
والحي والاحمر والاصفر ونحوها فالغالب عدم استعمالها كذلك ولذا لا يطلق شيء من تلك الالفاظ بعد زوال الاتصاف سيما مع طريان الضد الوجودي
كما في تلك الامثلة قلت لا يخفى ان ظاهر اطلاق اللفظ بملاحظة معناه الموضوع له على مصداق من المصاديق تحقق ذلك المعنى في ذلك المصداق بالفعل
وانه مندرج تحته بحسب الحال الذي لوحظ اطلاق اللفظ بحسبه وان لم يكن حال النطق فاطلاقه عليه باعتبار تحققه في زمان سابق وجعل ذلك عنوانا
لملاحظة تلك الذات لتقدم حصوله ولو بعد زوال الاتصاف خروج عن مقتضى ظاهر اللفظ الا انه لما قام الدواعي على ملاحظة ذلك في جملة من المشتقات كان
ذلك باعثا على جريان الاطلاقات عليها كما في الامثلة المتقدمة فانه لما كان اتصاف الذات بتلك المبادي في آن من الآنات وكانت الاغراض متعلقة بحسب
العادة بتعريف تلك الذوات وبيانها بالجهة المذكورة جرى في التعبيرات على النحو المذكور وشاع فيها الملاحظة المذكورة في الاطلاقات العرفية بحيث
صار الاعتبار المذكور هو الظاهر في كثير منها بخلاف الصفات اللازمة فان تعريف الذات وبيانها غالبا انما يكون بتلك الصفات الحاصلة فيها سيما
مع طريان الضد الوجودي فهناك وان امكن الاعتبار المذكور بحسب العقل الا انه لم تجر العادة به ولم يتعارف في المخاطبات فلذا لا ينصرف اللفظ مع الاطلاق
اليه بل لا مع القرينة في بعضها اذ علاقة المجاز من جهة علاقة ارادة ما كان قد يكون اقرب منه في الملاحظات العرفية اللهم الا ان يقوم قرينة دالة على خصوص
الاعتبار المذكور كما اذا وقع ذلك موضوعا في الخاصتين لدلالة اللادوام بملاحظة المقام على الاعتبار المذكور فتحصل مما بيناه ان اطلاق المشتقات على
من زال عنه المبدأ على سبيل الحقيقة كما هو الظاهر في كثير من الامثلة لا ينافي وضعها لخصوص الحال لمعنى المذكور وتبين الوجه في الفرق الحاصل بين الامثلة
من غير حاجة الى التزام شيء من التفصيلات المذكورة مما اوردوه في تخصيص محل النزاع وما ذهب اليه جماعة من المتأخرين فيما حكيناه عنهم من التفصيل
ثم في المقام فائدة من زال الاقدام تدريب فيك فرع على الخلاف في المسئلة كراهة الوضوء بالماء المسخن بالشمس بعد زوال السخونة عنه على القول بعدم
اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق بخلاف ما لو قيل بالاشتراط وكذا الحال في كراهة التخلي تحت الاشجار المثمرة بعد رفع الثمرة وكذا لو نذر مالا
لمجاوري المشاهد المشرفة او لساكني بلدة معينة او لخدمة الروضات المعظمة او وقف دارا عليهم او اوصى بمال لهم او للعلماء او للمتعلمين او وقف شيئا او للفقراء
شيئا عليهم او شرط خروج المحدث دينا او الفساق او شاربي الخمور ونحوهم عن الوقف الى غير ذلك من الاحكام المتعلقة بنحو تلك الالفاظ سواء تعلقت
بها في اصل الشرع او بحسب جعل الجاعل في العقود والايقاعات وساير الالتزامات الواقعة من الناس والذي يقتضيه التحقيق في المقام حسبما مر من
الكلام من القول بوضع تلك الالفاظ للمفاهيم المعينة المعلومة الجارية على الذوات الصادقة عليها اولا فضية تعلق الحكم بتلك العنوانات في
اعتبار اندراج الافراد تحت تلك العناوين وصدقها عليها الا انه يختلف الحال فيها من جهة الاختلاف في ملاحظة ذلك العنوان على الوجهين
المذكورين فقد يكون العنوان ملحوظا بذاته فلا بد اذن في اندراج المصداق تحت ذلك العنوان من حصوله فيه بالفعل وقد يؤخذ مرآتا
لملاحظة الذوات الصادق عليها على الوجه الذي فصلناه ويكتفي بتحققه في ضمن ذلك الفرد ولو في الماضي كما في الحدود والزاني والسارق و
القاتل ونحوها ومعظم اسماء المفعولين من هذا القبيل فيكون اندراجه تحت العنوان بعد زوال المبدأ بملاحظة الاعتبار المذكور الملحوظ في ذلك العنوان
حسبما مر فلا بد من ملاحظة الحال في اللفظ المفروض ومراعاة ما هو الملحوظ فيه بحسب المحاورات وفي خصوص ذلك المقام ومع الشك لا يبعد
البناء على الوجه الاول لما عرفت من انه قضية ظاهر اللفظ مضافا الى اصالة عدم تعلق الحكم بما عدا ذلك وكذا يختلف الحال فيه من جهة اختلاف
المبادي المأخوذة في المشتقات فقد يكون المبدأ فيها وصفا او فعلا وقد يكون ملكة راسخة او حالة مخصوصة وقد يكون حرفة وصناعة ويختلف
الحال في صدق التلبس بحسب اختلافها فلا بد في الاول من حصول التلبس بالفعل في صدقه واما الثاني فيعتبر فيه بقاء الملكة والحالة ومنه شارب
الخمر وشارب القهوة وشارب القليان ونحوها فان المراد بتلك الالفاظ من كان مشتغلا بذلك الفعل وكان ديدنه ذلك فالمأخوذ مبدأ في تلك

المشتقات

المشتقات هو المعنى المذكور كما يعرف من الرجوع الى العرف ونحوه الكلام في المجاور والساكن والقاطن والخادم ونحوها واما الثالث فلا بد
في صدقه من علم ترك الحرفة والاعراض عن الصنعة وان وقع الصنعة منه احيانا على سبيل الاتفاق كما يعرف من ملاحظة موارد استعمال المشتقات
المأخوذة على ذلك الوجه كالبقال والخياط والصايغ والتاجر والحايك ونحوها وقد يكون المبدء مشتركا بين الوجوه الثلثة او وجهين منها كما
في الكاتب والقاري ونحوهما فيعتبر التعيين من ملاحظة المقام ويختلف الحال جدا من جهة ذلك ولا بد من ملاحظة ما هو الظاهر في خصوص كل
من الالفاظ ومراعاة الامارات القائمة في خصوص المقامات قوله لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية الخ لما كانت الحقايق المذكورة معروفة حكم بوجود متن
الاولين وذكر الخلاف في الثالثة من دون الاشارة الى تعريفها وما تقدم من بيان المنقول اللغوي والعرفي والشرعي لا ربط له بها فان الحقايق المذكورة
اعم منها وقد يعرف الحقيقة اللغوية بانها اللفظ المستعمل فيما وضع له بحسب اللغة والحقيقة العرفية بما استعمل فيما وضع له لا بحسب اللغة والموضوع له في بحسب العرف خ
الاول يعم جميع المعاني اللغوية المتعددة للفظ الواحد وان تقدم بعضها على البعض بل ولو كان وضعه للثاني مع هجر الاول كما في المنقول اللغوي
واستظهر بعض المحققين من كلام علماء الاصول والبيان ان المعتبر في الحقيقة اللغوية كونها اصلية غير مسبوقة بوضع اصلا وعلى هذا يلزم ان لا
يتحقق مشترك لغوي الا مع فرض تقارن الوضعين وهو كما ترى وهو ايضا يعم الاوضاع المهجورة والباقية وان كان المعنى المهجور مجازا بالنسبة الى المعنى
الطارئ اذ لا منافاة بين الحقيقة اللغوية والمجاز العرفي ولا ينتقض الحد به باعتبار الثاني لاعتبار الحيثية فيه والوضع في الثاني يعم الاوضاع
التعيينية والتعينية الملحوظ فيها المناسبة للمعنى اللغوي وغيره فيندرج فيها المنقولات والمرتجلات العرفية ويندرج فيه ايضا الاوضاع العرفية
المهجورة وغيرها وربما يعزى الى ظاهر البعض اعتبار بقاء الوضع في الحقيقة العرفية فيخرج عنها المهجورة وهو ضعيف وابعد منه اخذه في الحقيقة اللغوية
اضعف وظاهر الحد المذكور اندراج الالفاظ المشتركة في العرفية وهو غير بعيد لخروجها عن حد اللغوية وجعلها واسطة من البعيد فالاولى ادراجها
في العرفية وقد قطع به بعض المحققين وعلى هذا لا يستلزم الحقيقة العرفية الحقيقة اللغوية ولا الموضوع اللغوي كما لا ملازمة في العكس وقد يظهر من بعضهم
اعتبار طرو الوضع الجديد على الوضع الاصلي في الحقيقة العرفية وح يخرج الالفاظ المذكورة عنها وعليه ايضا لا يثبت الملازمة بين الحقيقتين في شيء
من الجانبين اذ لا ملازمة بين الوضع والاستعمال الا انه ح يستلزم الحقيقة العرفية الموضوع اللغوي وظاهر الحد المذكور وغيره ادراج الاعلام الشخصية
المتجددة في الحقيقة العرفية واما القول بان ظاهرهم حصر العرفية في العامة والخاصة وهي غير مندرجة في شيء منهما اما الاول فظ واما الثاني
فلتصريحهم بكون الوضع فيها من قوم او فرقة والاعلام الشخصية انما يكون الوضع فيها غالبا من واحد وايضا استعمال الاعلام في مسمياتها حقيقة من
اي مستعمل كان والعرفية الخاصة انما يكون حقيقة لو كان المستعمل لها من اهل ذلك الاصطلاح فيمكن المناقشة فيه اولا بمنع الحصر وكما ان ظاهرهم
حصر العرفية في العامة والخاصة فكذا ظاهرهم حصر الحقيقة في اللغوية والعرفية فان ادعي ثبوت القول بالواسطة بين الاخيرتين دون الاولين وثانيا
بالتزام ادراجها في العرفية الخاصة واعتبار كون الوضع فيها من قوم او فرقة غير ثابت بل الظ خلافه كما هو قضية حد العرفية وورود مثل ذلك في كلامهم مبني على الغالب
والقول بان الحقيقة العرفية الخاصة انما تكون حقيقة اذا كان المستعمل من اهل الاصطلاح محل منع بل الظ انه اذا استعمل في كلام اهل ذلك الاصطلاح وكل
من تبعهم في ملاحظة ذلك الوضع كان حقيقة كما هو الشان في جميع الحقايق من غير فرق نعم هناك فرق بين وضع الاعلام الشخصية وغيرها من الحقايق
العرفية نظرا الى وقوع الوضع فيها بحسب صناعة مخصوصة واصطلاح اقوام مخصوصين وعدم اعتبار ذلك في وضع الاعلام ولذا لا يتفاوت الحال فيها باختلاف
الصناعات والاصطلاحات بل اللغات ايضا لعدم اختصاص الوضع فيها بشيء من ذلك ولا ينافي ذلك كونها عرفية خاصة نظرا الى صدور الوضع فيها من خاص
وتبعية غيره فيه نعم ملاحظة ظاهر اطلاقاتهم يعطي خروج ذلك عن العرفية وعدم اندراجها في اللغوية ظاهر فتكون واسطة بين الامرين وكانه لعدم
تعلق غرض بها لم يعتنوا بشأنها ولم يجعلوها قسما برأسه وح ينبغي زيادة قيد آخر في حد العرفية هذه ليخرج ذلك عنها وربما يجعل ذلك مندرجا في العرفية
مغايرا للاقسام المعروفة ولا يخ عن بعد وقد يتوهم خروجها عن الحقيقة والمجاز ويجعل واسطة بينهما كما قد يعزى الى الرازي والامدي وهو ضعيف جدا لعدم
انطباقه على شيء من حدود الحقيقة والمجاز الواردة في كلمات علماء الاصول والبيان وربما يؤول ما عزي اليهما بما يوافق المشهور ثم ان الحقيقة العرفية اما عامة
او خاصة والمناط في عمومها عدم استناد الوضع فيها الى عرف شخص مخصوص او فرقة معينة وعدم كون وضعها في صناعة مخصوصة وحرفة معينة مثلا
وخصوصيتها اما ان يكون لكون وضعها في عرف شخص معين او فرقة معينة او لكونه في صناعة مخصوصة ونحوها وان لم يكن الوضع فيها مستندا الى
خاص كما لو قلنا باستناد الوضع في الالفاظ الشرعية الى عامة استعمالات اهل الشريعة الشامل لكافة العرب بعد شيوع الاسلام فانه لا يجعلها عرفية
عامة فما يظهر من غير واحد من الافاضل من اعتبار العمومية والخصوصية بملاحظة من يستند اليه الوضع خاصة ليس على ما ينبغي ثم ان الحقيقة الشرعية مندرجة
في العرفية الخاصة الا انهم لاعتدادهم بشأنها جعلوها قسما برأسه وح ينبغي زيادة قيد آخر في تعريف العرفية ليخرج عنه الشرعية وح فبين الاقسام المذكورة
تباين كلي كما هو قضية تقسيم الحقيقة اليها على ما هو المعروف وقد يطلق الحقيقة العرفية على اللفظ المستعمل فيما هو حقيقة فيه في العرف سواء كان بوضع
اهل اللغة او غيرهم كما يقال ان الاصل اتحاد الحقيقة العرفية واللغوية حتى يثبت التعدد وكانه توسع في الاستعمال او انه اصطلاح آخر وكان الاول هو
الاظهر وبين العرفية بهذا المعنى واللغوية عموم من وجه كما هو الحال بينها وبين العرفية بالمعنى المتقدم وهو ظ ثم ان نفيه الريب من وجود الحقيقتين
وذكره الخلاف في خصوص الشرعية يومي الى انتفاء الخلاف بالنسبة الى الاولين وهو كذلك الا ان هناك خلافا ضعيفا في خصوص العرفية العامة وربما
يعزى الى شذوذ من العامة واحتمال تعين الخاصة المنع منها وهو بين الفساد وكانه مبني على الشبهة المعروفة في عدم تحقق الاجماع ثم العلم به بعد ذلك فتنقض
بامتناع اجتماع الكل على النقل ثم امتناع العلم به وهو موهون جدا ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يلزم منه امتناع حصول النقل بالنسبة الى آحاد اهل اللسان

المتشتتين في البراري والبلدان واما لو اعتبر في المقام حصول النقل بالنسبة الى معظم اهل اللسان من غير ملاحظة لحال جميع الآحاد كما هو الظاهر فلا يدل على
ثبوت الحقيقتين المذكورتين بعد الاتفاق عليه ما يشاهد من الالفاظ المعلومة وضعها بحسب اللغة لمعانيها المعروفة بالتسامع والتظافر بحيث لا مجال فيها للريب
وكذا ما يشاهد من الموضوعات العرفية العامة والخاصة وما قد يناقش في العلم بثبوت الحقيقة اللغوية من ان القدر المعلوم هو وضع تلك الالفاظ لمعانيها
المعروفة واما كون ذلك عن واضع اللغة فغير معلوم اذ ربما كانت كلها منقولات عن معاني اخر قديمة مما يقطع بفساده وعلى فرض تسليمه فثبوت تلك المعاني
المهجورة القديمة كاف في ثبوت المطلوب لما عرفت من كون الحقيقة اللغوية اعم من المهجورة والباقية والقول بان القدر اللازم ثبوت وضعها لمعانيها بحسب
اللغة وهو لا يستلزم الاستعمال مدفوع بان عمدة ثمرات الوضع هو الاستعمال فسقوط الثمرة المهمة بالنسبة الى الكل وحصول النقل في الجميع قبل استعمالها
مما يقضي العادة بامتناعه ولو سلم حصول نقل كل منها فانما هو بالنسبة الى شذوذ من الالفاظ كما لا يخفى قوله واما الشرعية فقد اختلفوا الخ الكلام في الحقيقة
الشرعية يقع في مقامات احدها في تعريفها وبيان مفهومها الثاني في بيان محل النزاع فيها الثالث في بيان الاقوال فيها الرابع في بيان ثمرة الخلاف الخامس
في بيان ما يحتج به على اثباتها ونفيها والمصنف ره قد اعرض عن الاول اكتفاء بشيوعه كما ذكرنا او اكتفى عنه بذكر المنقول الشرعي حيث ان معظم من الحقائق الشرعية الموجودة
او جميعها على القول بها من المنقولات الشرعية وان كان مفهومها اعم لشموله للمرتجل وغيره كما نصوا عليه وكيف كان فقد عرفوها بانها اللفظ المستعمل في
وضع اول شرعي والمراد بالوضع الاول هو الوضع الذي لا يعتبر في تحققه ملاحظة وضع آخر والمقصود بذكره اخراج المجاز حيث ان الوضع الترخيصي الحاصل
فيه مما يعتبر فيه وضع الحقيقة وقد يورد عليه بوضع المنقولات الشرعية فانه قد اعتبر فيها ملاحظة وضع المنقول منه فيخرج عن الحد معظم الحقائق الشرعية و
يمكن دفعه بانه انما يعتبر ذلك في تحقق النقل لا في اصل الوضع او يقال ان الملحوظ فيه انما هو المعنى المنقول منه لا خصوص الوضع بازائه وهو كما ترى وقد يفسر
الوضع الاول بما لا يعتبر حال استعمال اللفظ في ذلك الوضع ملاحظة وضع آخر فلا يرد عليه ما ذكر وانت خبير بان اطلاق الوضع انما ينصرف الى وضع الحقائق
فلو سلم تحقق الوضع المذكور في المجاز بناء على توقف صحة التجوز عليه فلا حاجة الى التقييد المذكور ايضا وربما يورد على منعه بدخول الالفاظ
التي وضعها الشارع مما لا ارتباط له بالشرعية كالاعلام الخاصة ونحوها مع انها غير مندرجة في الحقيقة الشرعية ويدفعه ما هو ظ من اعتبار الحيثية
في الحد ثم ان ظ الحد المذكور كغيره انما ينصرف الى ما كان الوضع فيه بتعيين الشارع فلا يشمل ما اذا كان الوضع حاصلا بالتعين من جهة الغلبة
وكثرة الاستعمال والاظهر ما يوضح اندراج ما يكون التعين فيه حاصلا من جهة الغلبة الحاصلة في كلام الشارع بخصوصه وبقي ما يكون
التعين فيه من كثرة استعمال المتشرعة في زمانه او بمجموع الاستعمالين خارجا عن الحد مع اندراجه في الحقيقة الشرعية على ما نص عليه جماعة الا
ان يقال بان الشارع لما كان هو الاصل في استعماله في المعاني المذكورة وكان استعمال المتشرعة فرعا على استعماله اسند الوضع الحاصل من
استعمال الجميع اليه وفيه ان اقصى ذلك ان يكون مصححا لاسناد الوضع اليه على سبيل المجاز فكيف يصح ارادته من غير قرينة ظاهرة عليه سيما في
الحدود والتعريفات وكان الحد المذكور ونحوه من الحدود المذكورة في كلامهم مبني على اختيار كون الوضع فيها تعيينيا كما هو ظ من مذهبهم ولو قيل
انها اللفظ المستعمل في المعاني الشرعية الموضوع لها في عهد صاحب الشريعة كان شاملا للوجهين هذا واعلم ان المحكي عن المعتزلة تقسيم الموضوعات
الشرعية على وجوه اربعة وذلك لانها اما ان يعرف اهل اللغة وضعها ومعناها او لا يعرفون شيئا منهما او يعرفون اللفظ دون المعنى او بالعكس
وخصوا الثلثة الاخيرة بالدينية فهي اخص مطلقا من الشرعية بالمعنى الاول ومما يخص الشرعية بالاول وهو الاطلاق الآخر لها في مقابلة الدينية وانت
خبير بانه لا وجود لقسمين من الاقسام الثلثة الاخيرة اذ ليس في الالفاظ الشرعية لفظ مخترع لا يعرفه اهل اللغة فلا يكاد يتحقق كما اعترف به جماعة
فلا يوجد من اقسام الدينية الا الثاني اذ من الظاهر ان جل المعاني الشرعية او كلها امور مستحدثة من صاحب الشريعة لا يعرفها اهل اللغة فلا يكاد يتحقق
مصداق للحقيقة الدينية فيتحد مصداقا الحقيقتين في الخارج ح فلا يتجه جعل النزاع في الحقيقة الدينية مغايرا للنزاع في الشرعية كما وقع في المختصر
وغيره حيث اسند ثبوت الدينية الى المعتزلة بعد اختياره القول بثبوت الشرعية وقد يظهر توجيه ذلك بان من قال بذلك ... كثيرا من تلك المعاني امور معروفة
قبل هذه الشريعة ثابتة في الشرائع السابقة وهي معلومة عند العرب وربما يعبرون عن كثير منها بالالفاظ الشرعية ايضا الا انه حصل هناك اختلاف في
مصاديق تلك المفاهيم بحسب اختلاف الشرائع كاختلاف مصاديق كثير منها في هذه الشريعة بحسب اختلاف الاحوال والمفهوم العام متحد في الكل فلا
يكون معروفا اصلا ليكون مندرجا في الدينية وفيه تامل اذ فيه بعد الغض عن صحة الوجه المذكور انه لا ينطبق عليه ظ كلامهم حيث نصوا على حدوث
المعاني الشرعية ومع ذلك فمع البناء على كون النزاع في المسئلة في الايجاب والسلب الكليين كما سيجيء بيانه لا يتحقق وجه لما ذكروه لاندراج الدينية
ايضا في الشرعية فيقول بها من يقول بها كليا وينفيها كذلك الا ان يخص الشرعية بما يقابل الدينية وهو خلاف ظ كلماتهم كما ينادي به ملاحظة حدودهم ثم انه قد حكي
عن المعتزلة ايضا ان ما كان من اسماء الذوات كالمؤمن والكافر والايمان والكفر ونحوها حقيقة دينية بخلاف ما كان من اسماء الافعال كالصلوة
والزكوة والمصلي والمزكي ونحوها والظاهر انهم ارادوا باسماء الذوات ما كان متعلقا باصول الدين وما يتبعها مما لا يتعلق بالاعمال وباسماء الافعال
ما كان متعلقا بفروع الدين مما يتعلق بافعال الجوارح ونحوها وفيه مع ما فيه من ركاكة التعبير ان دعوى الفرق بين ما كان متعلقا باصول الدين
وما يتعلق بالفروع بكون الاول مما لا يعرف اهل اللغة لفظه او معناه بخلاف ما يتعلق بالثاني من وضوح الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان
والذي يتحصل من الكلام المذكور ان الحقيقة الدينية عندهم ما يتعلق باصول الدين بخلاف ما يتعلق بالثاني ويكون الشرعية اعم من ذلك في
خصوص ما يتعلق بافعال الجوارح بناء على الاحتمال المتقدم فتعبيرهم عنها بانها ما لا يعرف اهل اللغة لفظها او معناها او كليهما فاسد كما عرفت
وحيث ان الحقيقة الشرعية منسوبة الى وضع الشارع كما هو قضية الحد المذكور وغيره او ما هو اعم منه حسبما مر فالحري ان نشير الى معنى الوضع

في تعريف الحقيقة الشرعية

في تقسيم الموضوعات الشرعية

من بعضهما

فقول بعضهم

بيان المراد من الشارع

ثم بعض بعضهم بان الشارع هو النبي ص بل عزى ذلك بعض الافاضل الى ظاهر كلام القوم وهو قضية ما ذكره في المقام وغيره فان ثبت كونه حقيقة عرفية فيه
كما ادعاه بعضهم فلا كلام والا فان اخذ اللفظ على مقتضى وضعه اللغوي فدلالته عليه لا يخ عن اشكال اذ معناه بحسب اللغة هو جاعل الشرع
وواضعه كما هو المتبادر منه فيختص به تعالى وقد قال تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا وقال شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا الاية وقد و
رد الشارع في اسمائه تعالى ثم ان تسمية الشارع بمبين الشريعة صادق عليه ص وقد يستند في مجيئه بالمعنى المذكور الى نص جماعة من اهل اللغة
بكون شرع بمعنى سن وقد نص في القاموس بان سن الامر بمعنى بينه لكنه ح يشمل الائمة ع بل سائر العلماء المبينين للشريعة والظ الاتفاق
على عدم صدقه عليهم مضافا الى انه خلاف المتبادر منه في العرف ومجيء سن بمعنى بين على فرض ثبوته لا يستلزم مجيء شرع لذلك قلت و
يمكن تصحيح صدقه عليه ع على كل من الوجهين المذكورين اما على الاول فبانه ص هو الذي جعل الشرع في الظ ووضعه بين الناس وان كان من
تعليم الله وهذا القدر كاف في تصحيح صدقه عليه واما على الثاني فبان يقال بان المراد مطلق المبين للشرع بعد عدم ظهوره لا فانه جل اسمه على
فرض مجيئه بالمعنى المذكور ينبغي ان يراد به المظهر له من اولي الامر والمبين له بعد عدم ظهوره ولما كان مراده من تفسير سن الامر بمعنى بينه
هو ذلك صح لا يصدق على الائمة والعلماء وكيف كان فالظاهر صدقه على الله تعالى ايض على كل من الوجهين المذكورين وح فلو قلنا بان الوضع
منه تعالى او من النبي ص او منهما صح النسبة المذكورة على كل حال واما لو قلنا باختصاص الشارع بمعناه اللغوي به تعالى وقلنا بكونه حقيقة عرفية
في النبي ص لم يصح النسبة الى احد الوجهين الا ان يلتزم بارادة القدر الجامع من الشارع مجازا او يق باستعماله في المعنيين بناء على جواز استعماله
كك وهو ايض على فرض جوازه بعيد جدا الا ان يق ان الحقيقة الشرعية عبارة عن الشارع واعتبره في تسميتها كونه وضعه من الله تعالى او النبي ص سواء
خصصنا الشارع بالله تعالى او النبي ص او عممناه لهما ثم انه قد يصحح القول بصدق الشارع على النبي ص بالبناء على تفويض الاحكام اليه في
الجملة للاخبار الكثيرة الدالة عليه المروية من طرق اهل العصمة ع الا انه يشكل بان عدة من تلك الاخبار قد دلت على التفويض الى الائمة ع ايض
فيلزم صدق الشارع عليهم ايض والظ انه خلاف الاتفاق وايض ان قلنا بالتفويض فليس كل الاحكام منه ص بل جلها من الله تعالى وقد ورد
جملة منها في الكتاب العزيز فان صح البناء على التفويض فليس كل الاحكام المنسوبة اليه الا احكاما مخصوصة وصدق الشارع عليه بمجرد ذلك
محل اشكال الا ان يق بكون كل من الاحكام الشرعية شرعا فيكون صدقه على البعض كصدقه على الجملة كما هو الظ ولذا يعد اختراع بعض
الاحكام تشريعا مضافا الى ان القول بالتفويض مشكل جدا فانه ص كان ينتظر كثيرا ورود الوحي في الاحكام وقد نص الاية الشريفة على انتظاره
لحكمه تعالى في مسئلة القبلة ولو كان الامر مفوضا اليه ص لما احتاج الى ذلك وايض دلت الاية والاخبار على انه ص ما كان يأتي بالاحكام من تلقاء
نفسه وانما كان ما يأتي به امورا ماخوذة من الوحي وايض قد دلت الاخبار الكثيرة على ان في القران تبيان كل شيء وانه قد اكمل الدين بحيث لم
يبق شيء الا وبين الله تعالى حكمه لرسوله وبينه الرسول لامير المؤمنين ع الى غير ذلك مما يقف المتتبع عليه وكل ذلك مناف للقول بالتفويض وقد
يجمع بين ذلك وبين الاخبار الدالة على التفويض بوجوه منها ان لا يراد بالتفويض المذكور هو التفويض في تشريع الاحكام ولتفصيل الكلام فيه
مقام اخر قوله فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة الخ هذا هو المقام الثاني من المقامات المذكورة وقد يشكل ما ذكره في بيان محل النزاع
ان ظ القائل بثبوت الحقيقة الشرعية هو القول بثبوتها مط كما هو ظ كلام المص ره وغيره ممن حرر النزاع في المسئلة فعلى ما ذكره من كون النزاع في
الالفاظ المتداولة في لسان المتشرعة الكائنة حقيقة عندهم في المعاني الشرعية يلزم ان يكون القائل بالثبوت قائلا بثبوت الحقيقة الشرعية
في جميع تلك الالفاظ وهو بين الفساد اذ في الالفاظ المذكورة ما لا يعلم استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة ومع ذلك فقد يعلم كون بعضها
من المصطلحات الجديدة وقد يشك فيه وعلى فرض استعمال الشارع فيها على سبيل الندرة فقد يشك في بلوغها الى حد الحقيقة عند قدماء
الاصحاب من ارباب الكتب الفقهية فضلا عن كونها حقيقة في عهد الشارع والقول بخلو جميع الالفاظ المتداولة عن جميع ذلك واضح الفساد
والذي يقتضيه النظر في المقام ان هناك امورا اذا حصلت كان عليها مدار البحث في المقام ان هناك امورا اذا حصلت كان للقائل بالثبوت اثباتها مط
بالنسبة الى تلك الالفاظ احدها ان تكون الالفاظ متداولة في لسان المتشرعة من قديم الايام اعني من مبدء وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية اذ من البين انتفاء
التفاوت في موضع البحث من ذلك الزمان الى الان ثانيها ان تكون مستعملة في المعاني الجديدة الشرعية بالغة الى حد الحقيقة عند المتشرعة في ذلك الزمان
ثالثها ان تكون تلك الالفاظ هي التي يعبر بها الشارع عن تلك المعاني غالبا ويستعملها فيها ويريد افهامها وبالجملة اذا اراد التعبير عن تلك المعاني عبر
عنها بتلك الالفاظ وان عبر بغيرها ايضا على سبيل الندرة فاذا تحققت هذه المذكورات كان موردا للنزاع فالمثبت لها يثبتها في جميع ما كان بالصفة
المذكورة وهو معنى الثبوت عنده والمانع ينفيها كك واذا انتفى احد الامور المذكورة فليس ذلك من محل البحث في شيء نعم قد يحصل الشك في اندراج
بعض الالفاظ في العنوان المذكور وعدمه ولاجل ذلك يقع الكلام في ثبوت الحقيقة الشرعية في بعض الالفاظ من المثبتين لها ايض كما هو الحال في عدة
من الالفاظ على ما يعرف من كتب الاستدلال ويمكن تطبيق ما ذكره المص على ما بيناه كما لا يخفى على المتامل ثم انه لا يخفى عليك ان المعروف بين الاصوليين هو
القول بالاثبات والنفي مطلقين ولا يعرف بينهم في ذلك قول ثالث ولذا اقتصر المص ره على ذكرهما وكذا غيره في سائر الكتب الاصولية من الخاصة و
العامة والمعروف بين الفريقين هو القول بالاثبات اذ لم ينسب الخلاف فيه الا الى الباقلاني وشرذمة اخرى من العامة ولا يعرف من الاصحاب مخالف لذلك
ولا نسب الى احد منهم ذلك بل حكى جماعة من متقدميهم الاجماع على ثبوت الحقيقة الشرعية في غير واحد من الالفاظ منهم السيد والشيخ والحلي وفي ذلك بضميمة
ما ذكرناه شهادة على اطباقهم على الثبوت وكيف كان فقد ظهر بين المتاخرين من اصحابنا القول بالنفي وممن ذهب اليه المص ره ومال اليه جماعة من متاخري

مناخريهم ثم انه قد حكى جماعة منهم القول بالتفصيل حيث لم يجدوا وجهاً لانكارها بالمرة ولم يتبين لهم اقامة الدليل على الثبوت المطلق ولهم في ذلك تفاصيل
عديدة منها التفصيل بين العبادات والمعاملات فالاولى دون الثانية ومنها التفصيل بين الالفاظ الكثيرة الدوران كالصلوة والزكوة
والصوم والوضوء والغسل ونحوها وما ليس بتلك المثابة من الدوران فالتزم بثبوتها في الاولى دون الثانية ومنها التفصيل بين عصر النبي ص
وبين عصر الصادقين ع وما بعده فقيل بنفيها في الاول الى زمان الصادقين ع وثبوتها في عصرهما وما بعده وهذا تفصيل في الحقيقة المتشرعة
وبيان لمبدء ثبوتها ومنها التفصيل بين الالفاظ والازمان فقيل بثبوتها في الالفاظ الكثيرة الدوران في عصر النبي ص وفيما عداها في
عصر الصادقين ع ومن بعدهما وهو في الحقيقة راجع الى التفصيل الثاني في المسئلة حسبما عرفت ومنها التفصيل ايضاً بين الالفاظ والازمان
فقال ان الالفاظ المتداولة على السنة المتشرعة مختلفة في القطع بكل من استعمالها ونقلها الى المعاني الجديدة بحسب اختلاف الالفاظ والازمنة
اختلافاً بيناً فان منها ما يقطع بحصول الامرين فيه في زمان النبي ص ومنها ما يقطع باستعمال النبي ص اياها في المعنى الشرعي ولا يعلم صيرورتها حقيقة
الا في زمان انتشار الشرع وظهور الفقهاء والمتكلمين ومنها ما لا يقطع فيها باستعمال الشارع فضلاً عن نقله ومنها ما يقطع فيه بتجدد النقل
والاستعمال في ائمة الفقهاء وانت خبير بعد ملاحظة ما ذكرناه في محل النزاع ان هذا التفصيل عين التفصيل المتقدم او قريب منه وهو كسابقه
راجع الى التفصيل الثاني هذا محصل الكلام في الاقوال وهو المقام الثالث من المقامات المذكورة قوله وانما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز
هذا الكلام يعطي اتفاق القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية ومنكريها على ثبوت استعمال الشارع لها في المعاني الجديدة وقد عرفت ان احد القولين عن الباقلاني
هو انكاره للاستعمال في المعاني الشرعية راساً وانما قال باستعمالها في المعاني اللغوية وجعل الزيادات شروطاً خارجة عن المستعمل فيه وكانه لعدم
ثبوت هذه النسبة او لوهنه جداً ووضوح فساده لم يلتفت اليه قوله ويظهر ثمرة الخلاف هذا هو المقام الرابع من المقامات المذكورة وقد يشكل
فيما ذكره الحال بانه ان قيل بكون الوضع هناك تعيّنياً حاصلاً من الغلبة والاشتهار في زمان الشارع كما هو المتعين عند جماعة من المتاخرين على فرض
ثبوت الحقيقة الشرعية فلا يتم ما ذكره من الثمرة لعدم انضباط تاريخ الغلبة ولا تاريخ صدور الرواية فينبغي التوقف في الحمل والقول بان قضية الاصل
تاخرهما فيتقارنان وهو كاف في المقصود مدفوع بان الغلبة ليست مما يحصل في ان واحد وانما هو من الامور التدريجية فلا وجه للحكم بمقارنته لحال صدور
الرواية مضافاً الى ان العبرة في المقام بالظن والاصل المفروض لا يفيد ظناً في المقام ليمكن الرجوع اليه في معرفة المراد من اللفظ وليس الامر في فهم معاني
الالفاظ مبنياً على التعبد مع ما في الاصل المذكور من المناقشة المذكورة في محله على انه غير جار في اللفظ الوارد في الروايات المتعددة لمقارنته
اذن لواحد منها فيشتبه المقارن بغيره وقد يجاب عن ذلك بان الغلبة الحاصلة للشيء في ايام وفات النبي ص بل الظاهر حصولها على القول بها قبل ذلك
فالاصل تاخر ورود الرواية وفيه ما عرفت من التامل في حجية الاصل المذكور مع انتفاء المظنة بموده كما في المقام مضافاً الى ان هناك اخباراً
صدر بعضها قبل حصول الغلبة قطعاً وبعضها بعده فيرجع الامر هناك الى المشتبه ولا يقتضي الاصل ان يكون هذه الرواية هي المتاخرة الا ان
يقال يكون ذلك من المشتبه بغير المحصور فيجري عليه حكم غير المحصور في المقام لكن في كلا الدعويين تامل كيف وليس الحاضر بالثاني اولى من الحاضر بالاول نعم لو ثبت بالاول
كون الغلبة حاصلة في اوائل الاسلام امكن الحكم بتاخر الرواية نظراً الى ان الغالب تاخر الاخبار عن ذلك نظراً الى انتشار الاسلام وكثرة المسلمين
وفوق الحاجة الى الاحكام وكان ما ذكره من الثمرة مبني على ما هو الظاهر من كلام المثبتين من بناء الامر على كون الوضع تعيينياً كما هو الظاهر ومما بيناه فرح
بانه ليس تاريخ الوضع ايضاً معلوماً الا انه مدفوع بان الظاهر حصوله من اول الامر اذ الداعي الى ذلك حاصل من اول وهو قضية ما يقام عليه من الادلة
كما سيجيء الاشارة اليها واتفاق القائلين بالثبوت على الحمل على المعاني الشرعية اقوى شاهد على بنائهم عليه ثم انه قد يناقش في المقام بان الحمل على الحقيقة
الشرعية مطلقاً مبني على تقديم عرف المتكلم في التخاطب وعلى القول بتقديم عرف المخاطب او غيره او التوقف يشكل الحكم المذكور مع كون المخاطب من اهل
العرف او اللغة وبعد ما عرفت ان الحقيقة الشرعية ليست كغيرها من العرفيات بل لا بد من حمل كلام الشارع عليها مع الاطلاق على كل حال اذ هو ثمرة وضعها
لذلك ولذا لم يتامل احد في ذلك مع حصول التامل في تقديم احد العرفين على ان المخاطب اذا كان من اهل الشرع فهو تابع لعرف الشارع اذا كان في مقام
بيان الاحكام وان لم يتبعه في ساير المخاطبات قوله وعلى اللغوية بناء على الثاني زاد بعضهم على الشرعية فيتم العرفية ان ثبت هناك عرف وقد يتامل
في الحمل المذكور ايضاً بانه قد يقع بحصول الاشتهار في المجاز المفروض اذ لا ينافي القول بنفي الحقيقة الشرعية في بعض المسئلة على تقديم الحقيقة المرجوحة
على المجاز الراجح ولهم فيه اقوال فكيف يحكم بحملها على المعاني اللغوية على كل حال الا ان يقال بان المنكرين للحقيقة الشرعية ينكرون ذلك ايضاً في جميع الالفاظ
وهو كما ترى قوله واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع اه اراد به بعد زمان الشارع اذ من الظاهر ان الحال في ورودها في كلام اهل الشرع في زمانه كالحال
في ورودها في كلامه ص وقد يناقش في ذلك ايضاً بان تلك الالفاظ مع البناء على نفي الحقيقة الشرعية لم تصر حقيقة في المعاني الجديدة بمجرد وفاته ص وانما
صارت حقيقة بالتدريج بعد مدة ولم يتعين فيه مبدء النقل فاطلاق القول بحمله على المعاني الشرعية في كلام اهل الشرع ونفي الخلاف عنه ليس
في محله وكانه اراد به كلام الفقهاء المعروفين من ارباب الكتب الفرعية ومن قارب زمانهم في الازمان اذ لا كلام في ثبوت الحقيقة المتشرعة في تلك الازمنة ثم لا
يذهب عليك ان النزاع في المسئلة ليس بتلك المثابة في الفائدة اذ الثمرة المذكورة كما عرفت انما هو في صورة انتفاء القراين ولا يتحقق ذلك في الالفاظ
الموصوفة في الكتاب والسنة الا قليلاً اذ الغالب ان في الالفاظ الشرعية المستعملة من القراين المتصلة او المنفصلة ما يفيد ارادة المعنى الشرعي وخلو
سابق الكلام ولاحقه عما يفيد ذلك وانتفاء ساير الشواهد عليه كان نادراً فيهما وايضاً معظم احاديثنا المروية في الاحكام الشرعية انما هي عن
الصادقين ع ومن بعدهما ع وليس عندنا من الروايات النبوية في الاحكام من غير جهتهم الا قليل ولا يكاد يوجد فيما انتهى الينا من غيرهم ع بنقله خبر معتبر

يمكن التوسل في الاحكام

ممكن التعويل في الأحكام الا قليل من الروايات المعتضدة بالشهرة ومع ذلك فوجود تلك الالفاظ فيها خاليا عن القرينة في كمال الندرة وكذا الحال فيما يتعلق
بالاحكام من القرآن لورود تفسير معظم تلك الآيات في الروايات المأثورة عن الائمة الهداة ع او في كلام من يعتمد عليه من ائمة التفسير فورود ما هو من الالفاظ
المذكورة فيها من دون ظهور المراد بوجه الا من جهة هذه المسئلة قليل ايض وح فبملاحظة ما عرفت من عدم صدق الشارع على الائمة ع الا ان يكون الثمرة ماهوم
المتفرعة على هذا المرام تلك الثابتة من الاهتمام وان قيل بترتب تلك الفائدة عليها بالنسبة الى كلام الصادقين ع ومن بعدهما من جهة لوضوح انه مع
ثبوت الحقيقة في عصر النبي ص يثبت بالنسبة الى اعصارهم واما مع عدمه فربما يشك بالنسبة الى كلامهم ايض ففائدة الخلاف المذكور وان لم تكن مهمة
بالنسبة الى ما ورد عن النبي ص لكنها مهمة بالنسبة الى ما ورد عن الائمة ع ففيه ان تلك الفائدة وان ترتبت على القول بثبوت الحقيقة الشرعية الا انها
تترتب في الحقيقة على الكلام في مبدأ الحقيقة المتشرعة على القول بنفي الشرعية ايضا اذ ابتين حصولها في عصرهما كما هو الظ وكان تماما لا ينبغي التامل فيه بل الظ
كما قيل وقوع النزاع في الحقيقة الشرعية في تلك الاعصار مع اطباقهم اذن على ثبوت الحقيقة المتشرعة واحتمال ترتب الفائدة عليه بالنسبة الى الاحاديث النبوية
المروية من جهتهم ع ان كان هناك لفظ خال عن القرينة موهون بان الظ من نقلهم لها مط في مقام بيان الاحكام مع فرض اختلاف العرف ارادة المعاني
الشرعية اذ لولا ذلك لاشاروا اليه لم ينقلوها على اطلاقها مع كون المتبادر منها في زمانهم خلاف ما اراده النبي ص على ان كون تلك الفاظ النبي
في الغالب غير معلوم بل لا يبعد ان يكون اسنادها الى النبي ص غالبا من جهة التقية كما في روايات السكوني واضرابه نظرا الى كون جميع ما عندهم ماخوذا
عنه ص وكلما يذكرونه من الاحكام فهو عن الرسول ص عن جبرئيل عن الله تعالى وبالجملة ليس المقص عدم ترتب فائدة على المسئلة ولا غناء الفقيه عنها بالمرة لا
شك في لزوم معرفتها واستفراغ الوسع في تحصيلها لاحتمال اختلاف الحكم من جهتها وتوقف بعض المسائل عليها بل المدعى انها ليست بتلك المكانة من
الحاجة بحيث يتوقف الامر عليها غالبا ويكون استنباط الاحكام من جهتها كثيرا بل لا يتوقف الحكم عليها الا في اقل قليل من المسائل كما لا يخفى بعد ما
كتب الاستدلال قوله ان الصلوة اسم للركعات اه ظ قوله اسم يعطي كونها حقيقة في ذلك وح فذكره المقدمة الثانية المشتملة على دعوى القطع بكونها
حقيقة فيها من جهة تبادرها منها ليس بجيد بل ينبغي جعل ذلك دليلا على المقدمة الاولى والقول بكون تلك المقدمة مسوقة لاجل الاحتجاج على الاولى
وان عطفها عليها بعيد جدا وان كان ذلك ظ كلامه الاتي في الايراد سيما مع دعوى القطع بالمقدمة الاولى القطع بالثانية مع زيادة لفظ ايض اذ لو كان
القطع بالاولى حاصلا عن الثانية لم يصح التعبير بذلك فالاظهر ان يحمل قوله اسم على مجرد استعمالها في المعاني المذكورة وكونها مفيدا لها في الجملة دفعا
للاحتمال المعزي الى الباقلاني من انكاره استعمال تلك الالفاظ في المعاني الشرعية الجديدة وح فيكون المقدمة الثانية في محلها نعم قد يحمل المقدمة
الثانية على دعوى القطع بسبق تلك المعاني في اطلاق الشارع وح يمكن حمل قوله اسم على ظاهره ويراد به ذلك بالنسبة الى استعمال المتشرعة
الا انه ح تكون المقدمة الثالثة اعني خصوص دعواه عدم حصول ذلك الا بتصرف الشارع ونقله لغوا لثبوت المدعى ح بالمقدمتين المذكورتين الا
ان يق بان تلك المقدمة ليست لاثبات مجرد كونها حقيقة بل الخصوصية كونها على سبيل التعيين حيث ان الحقيقة الشرعية هو ذلك عندهم كما يقضي به ظ
حده المعروف ويومي اليه ظاهر الثمرة المتفرعة على القولين او يراد بتصرف الشارع ونقله مجرد استعمال الشارع ونقله من المعاني اللغوية اليها ولو على
سبيل المجاز ويكون المقص من بيان ذلك وان كان واضحا اظهار كون الشارع هو الاصل في استعمالها في المعاني الجديدة لتتجه نسبتها اذن الى الشارع
وان كان وصولها الى حد الحقيقة بضميمة استعمال المتشرعة في زمانه وكلا الوجهين لا يخلو من تعسف قوله ثم ان هذا لم يحصل اه لا يخفى انه لو جعل المقدمتين
لاثبات الحقيقة في لسان المتشرعة كما هو احد الوجوه المذكورة ثم اريد بذلك كونه بوضع الشارع ليثبت كونها حقيقة شرعية كان ما ذكره مصادرة اثباته
على المط اذ ليس الا عين المدعى فان الكلام كما مر في ان الالفاظ المذكورة بازاء المعاني المعروفة هل هو من جعل الشارع وتعيينه او من الاشتهار وضعه
في لسان المتشرعة وليس في المقدمة المذكورة سوى دعوى كونه من جعل الشارع وتعيينه وهو عين ذلك المدعى قوله انه لا يلزم من استعمالها في
غير معانيها اه لا يخفى ان هذا الايراد لا يرتبط بشئ من المقدمات المذكورة اذ ليس في كلام المستدل شئ ما يدل على ان مجرد الاستعمال على الحقيقة حتى يورد
عليه بمنع ذلك وقد يوجه ذلك بجعله منعا للمقدمة الاخيرة حيث ادعى ان كونها حقيقة انما كان بتصرف الشارع ونقله فذكر ان القدر المسلم من تصرف
الشارع فيها هو استعماله اياها في المعاني المذكورة ولا يلزم من ذلك كونها حقائق شرعية واما نقلها الى المعاني الشرعية على سبيل التعيين والتعين فغير
معلوم فاقتصر في بيان ذلك على ما ذكر لوضوح الحال وهو كما ترى قوله ايراد بمجازيتها ان الشارع اه فيه مع عدم كون شئ من الوجهين المذكورين
تفسيرا للمجازية بل قد اخذ مع مجازيتها امر اخر مردد بينهما ان الوجوه غير منحصرة في ذلك لامكان ان يكون الشارع قد استعملها في غير معانيها واشتهر
في زمانه الى ان تبلغ حد الحقيقة هذا اذا اراد بالاشتهار الاشتهار والغلبة في زمانه ص وان اراد الاعم فهو واضح الفساد كما سيشير اليه المص قوله فهو
خلاف الظ اه فيه ان تلك الخصوصية مما لا ارتباط له بالمقام اذ لو فرض بلوغها الى حد الحقيقة في زمان الشارع كانت حقيقة شرعية ايض وان كانت
الخصوصية المفروضة خلاف الظ وان لم تبلغ اليها في زمانه لم يكن وان كانت المعاني من مستحدثات الشارع فالمناط بلوغ تلك الالفاظ حد الحقيقة
في تلك المعاني في عصره سواء كان اهل اللغة يعرفون تلك المعاني او لا قوله فلان دعوى كونها اسماء اه فيه انه لم يستدل على كونها حقائق شرعية
بمجرد تينك المقدمتين حتى يتوجه المنع المذكور بل ضم اليهما مقدمة اخرى فيكون الثابت منهما الوضع في زمان المتشرعة في غيرها دم للاستدلال
فالمناسب منع المقدمة الثالثة نعم ما ذكره يتجه على بعض الوجوه السابقة في بيان الاستدلال وحمل كلام المستدل عليه بعيد جدا كما اشرنا
اليه قوله فلما اوردناه على اصل الحجة اه قد يق ان دعوى تبادر تلك المعاني منها لما كانت من قدماء الاصوليين وكانت اعصارهم قريبة من
عهد الشارع فلا يبعد علمهم بالحال بالنسبة الى زمانه ص بخلاف من تاخر من جهة بعد العهد وخفاء الحال الا ان يكون رافعا للاستدلال بالنسبة

البهم مع علمهم بها بل هو لفظ عندنا ايضا كما يظهر من تتبع موارد استعمالاتها في المنقول من كلام الشارع والمتشرعة في ذلك العصر غاية الامر انه لا يتم ذلك
بالنسبة الى كل الالفاظ فيتم الاحتجاج بعدم القول بالفصل حسبما مر قوله لفهمهما المخاطبين بها فيه ان ذلك انما يلزم لو قلنا بحصول النقل على
سبيل التعيين واما لو قيل به على سبيل التعين فلا بل ملاحظة الغلبة كافية بالنسبة اليهم والى من بعدهم ممن يقف على استعمالاتهم كما هو الحال
في ساير المنقولات الحاصلة بالغلبة سيما اذا قلنا باستناد النقل الى مجموع استعمالات الشارع والمتشرعة واورد عليه ايضا بان ما يقضي به الوجه المذكور
لاثبات هذه المقدمة هو وجوب تفهيم المراد من تلك الالفاظ وهو كما يحصل ببيان الوضع كذا يحصل ببيان المراد من الالفاظ وقد حصل ذلك الذكر
بالبيانات النبوية حيث روي في تفسير الالفاظ المستعملة في غير المعاني اللغوية احاديث كثيرة واجيب عنه بان ثمرة الخلاف انما تظهر في الالفاظ الخالية
عن القرينة المتصلة والمنفصلة كما سبق فلو ثبت نقل الشارع لهذه الالفاظ من معانيها اللغوية كانت تلك المعاني مرادة من الالفاظ الخالية عن القرينة
كما هو شان الحقايق فلا بد اذن من بيان كون تلك المعاني مرادة وذلك اما ببيان المراد او ببيان الوضع والمفروض انتفاء الاول فتعين الثاني وهو ما ادعاه
واجيب ايضا بان فايدة الوضع ان يستغنى عن القرينة في الاستعمال اذ لو نصب القرينة كلما استعملت في تلك المعاني لعري الوضع عن الفائدة ومع البيان ثم
مع عدم افهام الوضع واعلام المخاطبين لا يستغنى عن القرينة في الاستعمال واورد عليه انه لو تم ذلك لكان دليلا اخر لا تتميما لهذا الدليل اذ بعد اخذ
هذه المقدمة اعني انتفاء فائدة الوضع على تقدير عدم الاعلام يلغو حديث كوننا مكلفين واشتراط التكليف بالفهم اذ يمكن تقرير الدليل مع طرح
تينك المقدمتين بان يقال لو ثبت النقل لزم الاعلام به والا لعري الوضع عن الفائدة والتالي باطل لما ذكر من انتفاء التواتر وبناء الاعتراض على الدليل
المذكور في الاصل لا على هذا الدليل ففي هذا الجواب تسليم للاعتراض وتغيير للدليل قلت منشا هذا الجواب والجواب المتقدم امر واحد ولا يتم الاحتجاج في شيء منهما
بدون اخذ المقدمتين المذكورتين لابتناء الامر في الجواب الاول على كون المراد من الالفاظ الخالية عن القرائن هو المعنى الشرعي دون المعنى اللغوي
وهذا المجيب قد اعتبر ذلك ايضا وان لم يصرح به ضرورة ان هناك الفاظا خالية عن القرائن وانه لا بد منها احد المعنيين الا انه قد استند الاول في
حملها على المعاني الشرعية الى اتفاق الفريقين عليه حيث جعلوا ذلك ثمرة للنزاع وفي الجواب المذكور قد استند الى ما هو المنشا لذلك الاتفاق
فانه لو التزم في افهام تلك المعاني بالاتيان بتلك القرائن ليكون المراد بالالفاظ الخالية عنه هو المعنى اللغوي لعري الوضع عن الفائدة لوضوح انه مع ترك
الاعلام بالوضع يتعذر افهام الموضوع له الا بالاتيان بالقرينة بخلاف افهام المعنى الاول على ما كان الحال عليه قبل الوضع واذا بطل صحة حمل الالفاظ العارية
عن القرينة على المعاني اللغوية في صورة تحقق الوضع لها اما لاتفاق الفريقين عليه او للزوم عراء الوضع عن الفائدة فلا بد اذن من افهام الوضع اذ لا
شك في كوننا مكلفين بما تضمنته وان الفهم شرط التكليف الى اخر الدليل فجعل هذا الجواب مبنيا على تغيير الدليل بخلاف الوجه الاول ليس على ما ينبغي
اذ لو كان الاستناد الى عدم حمل المطلقات على المعنى اللغوي موجبا لذلك فهو مشترك بين الوجهين والا فلم يعتبر في الثاني ما يزيد على ذلك عند
التحقيق وان كان ظاهر تقريره قد يوهم خلاف ذلك وقد ظهر بما ذكرنا ان ما ذكر من امكان تقرير الدليل بطرح المقدمتين المذكورتين ليس بمتجه وما
ذكر في بيانه من الاكتفاء في اثبات الملازمة بانتفاء فائدة الوضع انما يتم مع اخذ هاتين المقدمتين فانه اما ان يلتزم في ارادة الموضوع له من مراعاة
القرينة فيراد من المطلقات هو المعنى اللغوي فيلزم خلو الوضع عن الفائدة واما ان يراد منها المعنى الموضوع له بمجرد الوضع له من غير اعلام وهو باطل اذ لا يفهم
المقصود بمجرد ذلك ولا شك في كوننا مكلفين بما تضمنته وان الفهم شرط التكليف فابطال هذه الصورة يتوقف على ملاحظة المقدمتين المذكورتين
وبذلك يتم الدليل فان قلت لمشاركتنا لهم في التكليف لا يخفى ان مجرد المشاركة في التكليف لا يقضي بنقل الوضع الينا وجواز ذلك عليهم غير معلوم
لاحتمال اكتفائهم في معرفة ذلك بما يظهر من استقراء كلام الشارع واستعمالاته وعلى فرض التسليم فلا اقل من منع ترك الواجب من العقلاء
عند ومع الغض عن ذلك فالواجب بيانهم لما هو مراد الشارع منها وهو حاصل بتفسيرهم لما اطلقه الشارع مما اراد به المعاني الشرعية واطلاقهم ما اريد
به المعاني اللغوية ولو بترك القرينة المنضمة اليها لانتفاء الحاجة اليها مع عدم بيان النقل لانا نمنع وضع الشارع لتلك الالفاظ الا بل من حمل
المطلقات عليه اتفاقا فكيف يمكن حملها على المعاني اللغوية اذ نقول ان الاتفاق انما هو بعد ثبوت الوضع لا بمجرد احتماله والفصل مما ذكرنا عدم صحة
الاستناد الى الوجه المذكور في لزوم بيان النقل الينا على تقدير حصوله نظرا الى قيام الاحتمال المذكور قوله والا لما وقع الخلاف فيه فيه اولا
انه منقوض بوقوع الخلاف في كثير من المتواترات وثانيا ان مجرد كون الشيء متواترا لا يقضي بانتفاء الخلاف فيه لامكان حصوله عند قوم دون اخرين
او عدم افادته القطع للبعض او للكل نظرا الى وجود ما يمنع منه كما بين في محله وقد يجاب عنه بانا ننقل الكلام اذن الى الفرقة التي لم يتواتر بالنسبة
اليهم فنقول ان التواتر مفقود والاحاد غير مفيد فيتم الكلام في عدم صحة الاستناد في انتفاء التواتر الى لزوم انتفاء الخلاف وهذا الكلام
على فرض صحته لا يصحح الاستناد اليه فالايراد بحاله قوله والثاني لا يفيد العلم اورد عليه بان تفهيم المعنى المراد كاف في المقام وليس ذلك مسئلة
اصولية ليعتبر فيه القطع بل هو بيان لما اريد من اللفظ والمسئلة الاصولية هي معرفة وضع الشارع لها وهو غير لازم وبذلك يظهر ان هذا راجع الى
منع احدى المقدمتين المذكورتين من لزوم اعلام الشارع بالوضع ولزوم نقل المخاطبين الينا وقد مر الكلام فيه ولا ربط له بمنع هذه المقدمة
بعد تسليم المقدمتين المتقدمتين ثم لا يذهب عليك ان ما ادعاه من اعتبار القطع في المقام كلام في غاية السقوط لكون المسئلة من مباحث
الالفاظ وهي مما يكتفى فيها بالظن اتفاقا ولو استند فيه الى ما اشتهر من وجوب القطع في الاصول ففيه اولا انه لم يقم عليه حجة اذ ليست
المسائل الاصولية الا كغيرها من الاحكام الشرعية ولا بد فيها من القطع او الظن المنتهي اليه وثانيا ان المراد بالاصول هناك اصول الدين
لا اصول الفقه وثالثا بعد التسليم فمباحث الالفاظ خارجة عنها طرا والتفصيل بين الاوضاع الشرعية وغيرها من اللغوية كما يحتمل في المقام
والقرينة

غير معقول

غير معقول لاتحاد المناط في الكل بل لظاهر الاتفاق عليه كذلك قوله ثم ان عدم افادة الاخبار الاحاد علينا للعلم لا يقضي بعدم حصول النقل الذي
حصول النقل الذي هو تكليف الحاضرين فغاية الامر عدم ثبوته بذلك عندنا وهو لا يقضي بانتفائه في الواقع كما هو المقصود فان قلت
ان الواجب على الحاضرين بلاغه بطريق التواتر اذ لا فائدة في نقل الاحاد في المقام قلت لا معنى لوجوب نقله متواترا على كل من الاحاد
فغاية الامر وجوب النقل احادا على كل منهم لحصول التواتر بالمجموع وليس المجموع عدد ولا لثالث بينهما وتوافي التكليف على انه قد يحصل له
مانع اخر من حصول التواتر في الطبقات قوله انما هو بحسب اللغة لا الشرع اذ لا وضع فيها ان اراد بذلك حصول الوضع في تلك اللغة من ارباب اللسان
فمسلم ولا يثبت به المدعى اذ المفروض كون الشارع من العرب سيدهم ولو فرض كون الواضع لها هو الله تعالى فكون النقل بحسب تلك اللسان
كاف فيه كما ان وضعه كذلك كاف في الانتساب الى اللغة لو قلنا بكون واضع اللغات هو الله سبحانه لاتحاد الواضع اذن في الكل وان اعتبر تنوع
الوضع من واضع اصل اللغة فممنوع بل ظاهر الفساد لوضوح كون المنقولات العرفية العامة والخاصة مندرجة في العربية مع كون الوضع فيها من غيرهم
على انه لا يتم لو قلنا بان واضع اللغات هو الله تعالى وقلنا بكون الوضع في الحقيقة الشرعية منه تعالى قوله باعتبار الترديد بالقرائن او ورد عليه بان العلم
بالترديد بالقرائن لو حصل للكل لم يقع خلاف والا لنقلنا الكلام الى من يحصل له العلم فنقول ان علمه اما بالتواتر او بالاحاد الخ ويدفعه ان
الترديد بالقرائن قد حصل بالنسبة الى الحاضرين وهم قد نقلوا تلك الاخبار على حالها ليقف من بعدهم على الحال فان لم يحصل هنا العلم
لبعضهم فلا مانع وكون طريق معرفتنا منحصرا في التواتر والاحاد وعدم حصول الاول وعدم الاكتفاء بالثاني لا يقضي بعدم حصول التفهيم
لهم ونقلهم ما يفيد ذلك فكيف يمكن تتميم الاحتجاج بمجرد ذلك قوله كيف وقد جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في
المعنى اللغوي لا يخفى ان الالفاظ المذكورة انما تكون مجازات في المعنى الشرعي لا في المعنى اللغوي ولو اريد به صيرورتها مجازات في معناها
اللغوي بعد النقل فهو مما لا ربط له بالمقام مع انها ح تكون مجازات شرعية لا لغوية وقد يتكلف في توجيهه بان المراد من قوله في المعنى اللغوي
بالنسبة الى المعنى اللغوي اي بملاحظة ما وضع لها في اللغة فالمراد ان تلك الالفاظ صارت حقائق شرعية في المعاني الحادثة بالنسبة الى العرف الشرعي
مجازات لغوية فيها بالنسبة الى اللغة ثم لا يذهب عليك ان الالفاظ المذكورة اذا استعملها الشارع في المعاني الشرعية كانت حقائق شرعية
وليست هناك بملاحظة مجازات اصلا وان استعملها غيره في تلك المعاني من غير تبعية بل من جهة مناسبتها لمعناها اللغوي كانت مجازات لغوية
ولم تكن ح حقائق شرعية فان اراد المصنف بذلك اجتماع تينك الصفتين في لفظ واحد بالاعتبارين كما هو الظاهر من العبارة المذكورة فذلك فاسد في ان واحد
قطعا اذ لا يمكن اجتماع الامرين كذلك كما هو ظاهر من حديثنا للاعتبار الحيثيتي في كل منهما وان اراد كونها مجازات لغوية لو استعملت فيها بمناسبة المعاني
اللغوية من غير ملاحظة لوضعها في الشرع فهو غير مجد فيما هو بصدده فان كونها مجازات لغوية من تلك الجهة يقضي بكونها عربية لو استعملت
على تلك الجهة فمن اين ثبت كونها عربية لو استعملت فيها من جهة الوضع لها مع الفرق الظاهر بين الجهتين فان الاستعمال في الاولى من جهة تبعية
الوضع بخلاف الثانية وغاية ما يوجه به ذلك ان يقال ان مراده من ذلك بيان تقريب الحكم فان تلك الالفاظ بالنظر الى استعمالها في تلك المعاني
اذا كانت عربية لم يخرجها الوضع الشرعي من ذلك لعدم تصرف الشارع في اللفظ ولا في المعنى وهو كما ترى ومن الغريب ما قيل في توجيهه من ان تلك
الالفاظ حال استعمالها في المعاني الشرعية حقائق شرعية فيها مجازات لغوية عند صدورها واستعمالها فيها من اهل اللغة فيكون المراد ان تلك الالفاظ
حقائق شرعية بالفعل مجازات لغوية بالقوة وهذا القدر كاف في اتصافها بوصف العربية اذ بعد صيرورة القوة فعلا تكون عربية لا محالة قلت
فهي اذن غير عربية لكنها قابلة لان تكون عربية لو استعملت على غير هذا النحو واين ذلك من الحكم بكونها عربية بالفعل كما هو المفروض في كلام المجيب
المجيب الا ان يحمل ما ذكره على المجاز ويجعل ذلك علاقة للتجوز وهو مع ما فيه من التعسف لعدم ملائمته لسوق كلامه غير كاف في دفع الاستدلال قوله ومع
التنزل عنه الا لا يخفى ان هذا الكلام صدر من المجيب في مقام المنع لابداء المناقشة فيما استند اليه المستدل وان لم يكن موافقا للتحقيق فان كون القرآن
كله عربيا امر واضح غني عن البيان وقد قال الله تعالى ولو جعلناه قرآنا اعجميا لقالوا لولا فصلت آياته أأعجمي وعربي فالاولى مع التنزل ان يقال ان وجود غير العربي فيه لا يقضي بعدم
كونه عربيا اذ المناط في صدق العربي والعجمي على النظم والاسلوب كما هو ظ كيف وقد عد من المعرب الواقع فيه الاعلام العجمية وغيرها في القرآن وليس
باقرب الى العربية من الحقائق الشرعية قوله والتحقيق ان يقال ما حققه في المقام انما يتم اذا افاد الظن بانتفاء الوضع تعيينا وتعينا واما مع الشك
في ذلك نظرا الى شيوع الخلاف فيه من قديم الزمان وذهاب المعظم الى الثبوت وقيام بعض الشواهد على النقل فانه وان فرض عدم افادتها
للظن في مقابلة الاصل فتنهض حجة على الاثبات الا انه لا اقل من الشك كما هو معلوم بالوجدان لعله لا يغض عن الادلة المفيدة للظن وكان الظاهر من اخر
كلامه حيث قال انه لا ينبغي لنا وثوق بالافادة مط فلا وجه للحكم بالنفي من جهة الاصل اذ ليست حجية الاصل في مباحث الالفاظ من باب التعبد
انما هي من جهة افادة الظن فمع عدم حصول الظن من جهته لا وجه للرجوع اليه والحكم بمقتضاه مع عدم حصول ظن بما هو مراد الشارع من تلك الالفاظ و
الحاصل انه لا شك في حمل تلك الالفاظ على المعاني اللغوية بالنسبة الى ما قبل الشرع وكذا في الحمل على المعاني الشرعية في عرف المتشرعة وقد حصل
الشك في زمان الشارع في كون الحال فيه حال زمان المتشرعة او حال ما قبل الشريعة فمع الشك لا وجه لتعيين احد الوجهين وحمل
الحديث على احد المعنيين مع عدم انفهام احدهما منه وحصول الشك في فهم اهل ذلك العصر فلا بد اذن من التوقف وقد مرت الاشارة الى ذلك
في المسائل المتقدمة فبناؤه على النفي والرجوع الى الاصول الفقهية محتجا بما بينه ره ليس على ما ينبغي نعم ان قام هناك دليل على حجية الاصل المذكور
في مباحث الالفاظ على سبيل التعبد اتجه ذلك لكنه ليس في الادلة ما يشمل ذلك بل الحجة في باب الالفاظ هو الظن حسبما قرره والمفروض انتفاؤه في المقام

فظهر بما قررناه ان احتجاج النافين بمجرد الاصل غير كاف في المقام بل لا بد بعد العجز عن اقامة الدليل على احد الطرفين وحصول الشك في النقل وعدمه
من التوقف في الحكم والحمل ثم ان هنا ادلة اخرى غير ما ذكر تدل على حصول الوضع فيها في زمان الشارع بل من اول الامر منها ان المسئلة لغوية
متعلقة بالاوضاع ومن البين حجية النقل فيها وان كان مبنيا على الاجتهاد وملاحظة العلامات كما هو الحال غالبا في اثبات اللغات وانا اذا
راجعنا كلمات اهل الخبرة في المقام وجدنا معظم العامة والخاصة قائلين بثبوتها حتى انه لا يعرف فيه مخالف يعتد به من العامة سوى القاضي وبعض
اخر ممن تبعه ولا من الخاصة سوى جماعة من متاخريهم بل الاجماع منقول عليه في الجملة من جماعة من متقدميهم حسبما مرت الاشارة اليه وعلى ما هو قائل
بالتفصيل مع اعتضاده بعدم ظهور خلاف فيه بينهم وقد اكتفي بما دون ذلك في مباحث الالفاظ فلا مجال لانكاره في المقام مضافا الى تقديم قول
المثبت على النافي فبعد فرض تكافؤ القولين ينبغي ترجيح قول المثبت ايضا وليس في المقام دليل على النفي سوى الاصل ففي الحقيقة لا معارض
لقول المثبتين فمرجع هذا الوجه عند التامل الى وجوه ثلثة الاجماع المنقول المعتضد بعدم ظهور الخلاف والشهرة وتقديم قول المثبت ومنها
الاستقراء فان من تتبع موارد استعمالات كثير من الالفاظ المستعملة في المعاني الجديدة كالصلوة والزكوة والصوم والحج والوضوء والغسل ونحوها
وجد استعمال الشارع لها في تلك المعاني على نحو استعمال الحقايق بحيث يحصل الظن من ملاحظة استعمالاتها بالبناء على النقل والحاصل انه يفهم
ذلك من ملاحظة الاستعمالات الشايعة على نحو ما يفهم اوضاع اللغة ونحوها من ملاحظة استعمالات العرب وارباب الاصطلاح ويعبر عنه بالترديد
بالقراين وذلك طريقة جارية في فهم الاوضاع بل هو الغالب في معرفة اللغات فيستفاد من ذلك ثبوت الحقيقة الشرعية في الالفاظ التي حصل
الاستقراء في موارد استعمالها لها دون جميع الالفاظ مما فرض فيه النزاع ح فلا بد في تتميم الدليل من ملاحظة عدم القول بالفصل حسبما مرت الاشارة اليه
وهناك طريق ثان للاستقراء يستفاد منه شمول الحكم للكل تقريره ان المستفاد من تتبع الالفاظ وملاحظة نقل الشارع لجملة منها الى المعاني الجديدة
هو بناء الشارع فيما يعبر عنه من المعاني الجديدة المتداولة على نقل اللفظ اليها وتعيين تلك الالفاظ للتعبير عن تلك المعاني كيف ولا امر الباعث على
النقل فيما عرفت نقلها بالاستقراء المذكور ولا هو الباعث على النقل في الباقي وبالجملة ان استفادة ذلك من ملاحظة جملة من الالفاظ المذكورة غير
بعيد لمن تامل في المقام بعد استنباط جهة النقل فيما استقرائه خصوصياتها وفيه ايضا طريق ثالث يستفاد منه ايضا عموم الوضع وهو انا اذا تتبعنا
واستقرأنا طريقة ارباب العلوم المدونة كالنحو والتصريف والبيان وغيرها وكذا ارباب الحرف والصناعات على كثرتها وجدناهم قد وضعوا الفاظا خاصة والمنطق
بازاء كل ما يحتاجون الى بيانها وبينها ولم يتبعهم ذكرها لئلا يقع الخلط والاشتباه ولا يطول المقام بذكر القرينة من غير طائل ومن البين ان اهتمام الشارع
في بيان الشريعة اعظم من اهتمامهم في حرفهم وصنايعهم وملاحظة الحكمة اكثر من ملاحظتهم والاحتياج الى اداء تلك المعاني اعظم من الاحتياج اليها
والاهتمام بشانها اشد من الاهتمام بغيرها وقضية ذلك وقوع النقل من صاحب الشريعة بالاولى وبالجملة ان المستفاد من استقراء الحال في ساير ارباب
الصناعات العلمية والعملية الظن بوقوع ذلك عن صاحب الشريعة ايضا فمرجع الاستقراء ايضا الى وجوه ثلثة وان كان الوجه الاول منها ماخوذا في الثاني
ومنها ان ذلك هو المستفاد مما ورد في الاخبار في بيان جملة منها كقوله ع الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود والتعبير بنحو ذلك وما يقرب منها
كثير في الاخبار وقد ورد في عدة من تلك الالفاظ وهو ظ فيما قلناه فان ظاهر الحمل قاض بكونه حقيقة في المعنى المذكور كما يستفاد ذلك من تعبيرات اهل اللغة و
منها دليل الحكمة فان من المقرر في مباحث الالفاظ ان كل معنى يشتد اليه الحاجة يجب في الحكمة وضع لفظ بازائه ومن البين شدة الحاجة الى المعاني
الجديدة الشرعية وكثرة دورانها في الشريعة فكيف يهمل الشارع الحكيم وضع الالفاظ بازائها مع ما يرى من شدة اهتمامه بالشريعة وعظم حاجة
الناس اليها وقوام امور الدين والدنيا بها ومنها ان جملة من تلك الالفاظ قد صارت حقايق في المعاني الشرعية في الشرايع السابقة كالصلوة
والصوم والزكوة وقد عبر بها في القران حكاية عن الانبياء السابقين وهو معلوم ايضا من الخارج فهي حقيقة فيها قبل مجيء هذه الشريعة ايضا وما
يورد عليه من مخالفة هذا اللسان للغاتهم فغاية الامر ان يكون للمعاني المستحدثة عندهم الفاظ موضوعة من لغاتهم ولا يلزم من ذلك وضع هذه
الالفاظ بازائها ومن ان هذه المعاني امور جديدة لم يكونوا يعرفونها وانما اتى بها في شرعنا وعلى فرض كون هذه الالفاظ حقيقة في المعاني الثابتة
في شرايعهم لا يثبت به كونها حقيقة فيما ثبت في شرعنا بل لا بد في ثبوته عندنا من وضع جديد لم يقع مدفوع اما الاول فبان الظاهر ان العرب كانوا يعبرون
عنها بهذه الالفاظ ولذا وقع التعبير بها في الكتاب العزيز وقد كان كثير من العرب متدينين ببعض تلك الاديان وكانت تلك الالفاظ معروفة عندهم
وان كان المعبر عنها في اصل شرعهم من غير اللغة العربية واما الثاني فبما مرت الاشارة اليه من ان الاختلاف انما وقع في المصداق كاختلاف كثير من تلك العبادات
في شرعنا بحسب اختلاف الاحوال واما المفهوم العام الماخوذ في وضع تلك الالفاظ فهو يعم الجميع فقد ظهر مما قررناه من الوجوه قوة القول بالثبوت مط
ولو نوقش في استقلال كل واحد من الوجوه المذكورة في افادة الظن فلا مح للانكار بعد ضم بعضها الى البعض لحصول المظنة بمجموعها وهي كافية
في مباحث الالفاظ في المقام قطعا بل قد يكتفى بما دون ذلك في امثاله واما حجج القائلين بالتفاصيل المذكورة فهي مبنية على كون الوضع فيها تعينيا لا تعيينيا فيختلف الحال فيه
باختلاف الالفاظ في شدة الحاجة وكثرة الدوران وعدمها وطول المدة وقصرها وكل ذهب على حسب ما اعتقده في البلوغ الى حد الحقيقة نعم التفصيل
بين العبادات والمعاملات ليس مبنيا على ذلك وانما احتج عليه بان الفاظ المعاملات باقية على معانيها اللغوية ولم يستعملها الشارع في معان جديدة
وانما ضم الى معانيها اللغوية شروطا لصحتها من غير ان يعتبر في ذلك في تسميتها ولذا يرجع فيها الى العرف ولا يتوقف تفسيرها على توقيف الشارع
بخلاف العبادات لكونها من الامور المجعولة الشرعية والماهيات المقررة عن صاحب الشريعة ولذا حكموا بانها توقيفية يعنون به توقيفية موضوعاتها
والا فالاحكام توقيفية في العبادات والمعاملات من غير فرق اتفاقا فالالفاظ الدالة عليها موضوعة بالاوضاع الشرعية على خلاف المعاملات

ويدفعه ان

ويدفعه ان المناط في المقام حسب ما ذكره وتقدمت الاشارة اليه هو كون المعنى من الامور المجعولة الشرعية دون المعاني القديمة الثابتة قبل الشريعة لكن لا اختصاص لذلك بالعبادات كما زعمه اذ للشارع في غيرها ايضا مهيات مخترعة وامور مجعولة لم يكن قبل ورود الشريعة كالايمان والكفر والطهارة والنجاسة والفسق والعدالة والخلع والايلاء واللعان ونحوها فلا اختصاص في المعاني المستحدثة شرعا بالعبادات ولا يمتاز العبادة بذلك عن غيرها بل لا امتياز لها الا بالتوقف على القربة بخلاف غيرها وهذا مما لا ربط له في ثبوت الحقيقة الشرعية ونفيها نعم لو لم يكن للشارع مهيات مجعولة ومعان جديدة في غير العبادات صح ما ذكره لكن ليس الحال على ذلك كما عرفت وانت خبير بان مقتضى الكلام المذكور خروج المعاملات عند هذا القائل عن محل النزاع في الحقيقة الشرعية اذ قد عرفت ان محل النزاع هو الالفاظ المستعملة في المعاني الجديدة المقررة في الشريعة وهو قائل بثبوتها في ذلك مطلقا لانه يعتقد انتفاء ذلك في المعاملات فلذا حكم بعدم ثبوت الحقيقة الشرعية بالنسبة اليها ولو اعتقد ثبوت معان جديدة هناك لقال بثبوتها فيها ايضا بمقتضى ما نسب اليه من الاحتجاج فهو في الحقيقة مفصل في امر اخر غير هذه المسألة ثم لا يذهب عليك ان ما استند اليه لا ينهض دليلا على ثبوت الحقيقة الشرعية في العبادات انما ذكره من كونها امورا جعلية وماهيات جديدة متوقفة على بيان صاحب الشريعة مما لا خلاف فيه بين الفريقين ولا دلالة فيه على حصول الوضع ولذا وقع الخلاف فيه مع الاتفاق على ذلك فلا وجه للاستناد اليه الا ان يضم اليه غيره مما مر في الاحتجاج وكان مقصود القائل من ذلك ابداء الفرق بين العبادات والمعاملات بانه لم يقرر الشارع في المعاملات معان جديدة ليضع الالفاظ بازائها بخلاف العبادات ثم يحتج لثبوتها فيها بما يحتج به المثبتون لها وكيف كان فقد عرفت ما فيه وقد عرفت ايضا ان الامر في الحقيقة الشرعية ليس متوقفا على كون الوضع فيها تعيينيا كما زعموه بل الظاهر القول بكونه تعينيا كما هو ظاهر كلام القوم حسب ما عرفت وقد يستبعد من وقوع ذلك اذ لو وقع لصرح به النبي ص وصعد على المنبر لابلاغه لما يترتب عليه من الثمرة العظيمة ولو كان كذلك لما خفي على احد من الامة لتوفر الدواعي الى نقله كيف ولم ينقل ذلك احد من ارباب التواريخ ولا غيرهم ولا حكوا ايقاعه لشيء من تلك الاوضاع ويدفعه ان وقوع الوضع لا يستتبع شيئا من ذلك اذ هو تعيني فلا يفتقر الى عقد ولا ايقاع وافهام ذلك للمخاطبين لا يتوقف على صعوده على المنبر ولا تصريح بالحال بل يحصل بالترديد بالقرائن كما هو الحال في ساير الاصطلاحات واللغات وهو ظاهر ولنتبع الكلام في المرام بمسألة اخرى تداول ذكرها بين الاعلام يناسب ايرادها في المقام وهي ان الفاظ العبادات كالصلوة والصوم والزكوة هل هي اسام للصحيحة المستجمعة لجميع الاجزاء المعتبرة في الصحة وشرايطها او يعمها والفاسدة فقد اختلفوا في ذلك على قولين او اقوال ولتوضيح الكلام في المسألة نرسم مقامات المقام الاول في بيان محل النزاع في ذلك فنقول ان النزاع في المقام انما هو في الفاظ العبادات مما استعملها الشارع في المعاني الجديدة المستحدثة كالصلوة والزكوة والصوم والوضوء والغسل ونحوها دون ما كان من الفاظ العبادات مستعملة في معانيها اللغوية كالزيارة والدعاء وتلاوة القران ونحوها فلا ريب في وضعها في اللغة للاعم والمفروض استعمالها في معانيها اللغوية فتكون مستعملة في الاعم من الصحيحة والفاسدة نعم هناك شرايط اعتبرها الشارع في صحتها كما اعتبر نظيرها في المعاملات ثم ان الخلاف في ان المعاني المقررة من الشرع المستعمل فيها تلك الالفاظ هل هي خصوص الصحيحة او هي اعم منها ومن الفاسدة فيصح النزاع فيها من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية ونفاتها اذ لا كلام في استعمال تلك الالفاظ في المعاني الجديدة كما عرفت وانما الكلام هناك في كونه على وجه الحقيقة اولا فان قلت على هذا لا يكون النزاع مبنيا على القول بنفي الحقيقة الشرعية في المعنى المستعمل فيه في كلام الشارع وليس ذلك قابلا للخلاف لوضوح استعمالها في كل من الصحيحة والفاسدة كصلوة الحائض وصوم الوصال وصيام العيدين ونحوها وبالجملة ان صحة استعمالها في كل من المعنيين ووقوعه ولو على القول المذكور ليس مما يقبل التشكيك ليقع محلا للكلام وانما القابل لوقوع النزاع فيه بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية هو تعيين ما وضع اللفظ له سواء كان على سبيل التعيين او التعين ومع البناء على نفيها فلا مجال للنزاع فيها اذ وضوح استعمالها في كل من الامرين بمكان لا يحتاج الى البيان قلت ليس النزاع في المقام في تعيين المعنى الحقيقي ليبتنى على القول بثبوت الحقيقة الشرعية ولا في مجرد استعمال اللفظ فيه لئلا يكون قابلا للخلاف وانما النزاع بل الخلاف في ان المعاني المحدثة من الشارع المقررة في الشريعة المستعملة فيها تلك الالفاظ المخصوصة هل هي خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة ولا ينافي ذلك استعمالها في الفاسدة ايضا لغرض من الاغراض والفرق واضح بين الامرين وان كان استعمالها مجازا على الوجهين فان الاول هو الذي يقع في الاستعمال حتى انها صارت حقيقة عند المتشرعة بخلاف الثاني لبقائه على المجازية في لسان المتشرعة اذ لا قائل باشتراكها لفظا عند المتشرعة بين الامرين ويظهر الثمرة في ذلك فيما اذا قامت القرينة الصارفة عن ارادة المعنى اللغوي فانه يتعين حملها على ما هو المختار في المقام من غير حاجة الى القرينة المعينة ولا يبقى دائرة بين حملها على الاعم او خصوص الصحيحة كما مرت الاشارة اليه فان ابيت عن ذلك فقرر الخلاف في المقام في تعيين ما هي حقيقة فيه عند المتشرعة اذ هو المعنى المستعمل فيه عند صاحب الشريعة ولا مجال للايراد المذكور فيه ومرجعه الى ما تقدم ومما في كلام بعض الافاضل بعد حكمه بعدم ابتناء المسألة على ثبوت الحقيقة الشرعية انه لا ريب في ان المهيات المحدثة امور مخترعة من الشارع ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للامر بالمهية من حيث هو امر بالمهية غير مفهوم المعنى سيما مع ذهابه الى القول بكونها للاعم فانه ان اراد ان المهيات المحدثة من الشارع التي استعمل الشارع فيها تلك الالفاظ متصفة بالصحة لا غيره اذ لا يحدث الشارع امرا فاسدا فهذا هو عين القول بكون تلك الالفاظ بازاء الصحيحة مع الاشارة الى دليله وان اراد ان المهيات التي احدثها الشارع متصفة بالصحة قطعا فالشارع على القول بالاعم لم يستعمل تلك الالفاظ فيما احدثه وانما استعملها في شيء اعم منه فهو كما ترى

ومع ذلك فالعبارة لا تفي به ثم ان اعتبار الحيثية في الامر في قوله للامر بالمهية من حيث هي مرام بالمهية غير مفهوم الجهة والحاصل ان الكلام في ان ما احدثه
الشارع وقرره من تلك الطبايع الجعلية وعبر عنها بتلك الالفاظ الخاصة هل هي خصوص الصحيحة او الاعم منها ومن الفاسدة وان حكمنا بان مطلوب
الشارع هو قسم منها بعد ما قام الدليل على فساد بعضها فهذا هو محل التنازع فيه في المقام فكيف يغني عنه لو تبين بيان محل الكلام المقام الثاني
في بيان الاقوال في المسئلة وهي عديدة منها القول بوضعها للصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء المعتبرة وساير شروط الصحة واليه ذهب جماعة من الخاصة
والعامة فمن الخاصة السيد والشيخ في ظ المحكي من كلامهما والعلامة في ظ موضع من نهاية والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيد الثاني في القواعد
وذلك واستثنى الاول منه الحج لوجوب المضي فيه ممن فضلاء العصر شهرة لا اشتهار وعزاه الى اكثر المحققين والفقهاء الاستناد في مقامه وغيرها ومن العامة
ابو الحسين البصري وعبد الجبار بن احمد وحكي القول به عن الامدي والحاجبي وغيرهما وحكاه الاسنوي عن الاكثرين وحكي في المحصول عن الاكثرين القول
بحمل النفي الوارد على الاسماء الشرعية كقوله لا صلوة الا بطهور على نفي الحقيقة لا الاجزاء صاحب الشريعة ومنها القول بوضعها للمستجمعة لجميع الاجزاء المعتبرة
فيها من غير اعتبار للشرايط في وضعها وهو محكي عن البعض وكان ملحوظ القائل به مراعات دخول الاجزاء في الكل فلا يمكن الحكم بصدق الكل مع انتفا
شيء منها وان الشرايط خارجة عن المشروط فلا وجه لاخذها فيه والا لكانت اجزاء هف وستعرف وهنه ومنها انها موضوعة بازاء الاعم من الصحيحة
والفاسدة من غير مراعاة جميع الاجزاء والشرايط بل انما يعتبر ما في يحصل معه التسمية في عرف المتشرعة واليه ذهب من الخاصة العلامة في غير موضع من
لاعتباره
نعله في الابصار والسيد عميد الدين في موضع من المنية والشهيد الثاني في التمهيد وشيخنا البهائي وجماعة من الفضلاء المعاصرين ومن العامة
القاضي ابو بكر وابو عبد الله البصري وغيرهم ثم انه يمكن تقرير القول المذكور على وجوه احدها ان يق بوضعها لخصوص اجزاء مخصوصة من غير اعتبار وجود ساير
الاجزاء معها ولا عدمها في التسمية فيق ان الصلوة مثلا اسم لخصوص الاركان المخصوصة وساير الاجزاء لا يعتبر وجودها في التسمية فاذا انتفى احد الاركان
فما عدا الاركان تكون خارجة عن المسمى فتكون كالشرايط فلا يصح عدها اجزاء كيف ومن الواضح انتفاء الكل بانتفاء جزئه فكيف يلتزم في المقام
بخلافه ويمكن الجواب بان القدر الثابت هو كونها اجزاء في الجملة لا كونها اجزاء لمطلق الصلوة فنقول انها اجزاء للصلوة الصحيحة ولا منافاة
فان كون الشيء جزء للاخص لا يستلزم ان يكون جزء للاعم ضرورة كون الناطق جزء للانسان دون الحيوان وفيه انه مع عدم اعتبار تلك الاجزاء
في مسمى مطلق الصلوة يكون استعمالها في المستجمع للاركان وغيرها كما هو الغالب مجازا لكونه استعمال اللفظ فيما وضع له اذ المفروض خروج الباقي وغيره
عن الموضوع له وقد يجاب عن ذلك بانه مع كون ما اندرج فيه ذلك انواعا او اصنافا لذلك الكلي لا يلزم ان يكون اطلاق الكلي عليه مجازا كما يشاهد
ذلك في اطلاق كلي الحيوان على الانسان واطلاق الانسان على الرومي والزنجي وبالجملة ان اطلاق الحيوان على الانسان ونحوه انما يكون حقيقة
اذا اريد به معناه المطلق فيكون استعماله في المقيد من جهة حصول المطلق فيه ومع التنزل نقول به اذا استعمل في خصوص الحصة المقيدة بتلك
الخصوصية واما استعماله في مجموع الحيوان والناطق فلا ريب في كونه مجازا بل قد يشك في صحة استعمال الكلي فيه وقد يقطع بعدم جوازه كما اذا
استعمل لفظ الجسم في مفهوم الجسم النامي الحساس الناطق فان ارادة هذا المفهوم المركب منه غير صحيح ولو على سبيل المجاز والتزام التجوز في المقام مما لا
وجه له كيف ويصح القول بكون القراءة جزء من الصلوة كما هو ظ من ملاحظة الشرع بل لا ظ قضاء الضرورة به وكذا الحال في غيرها من اجزائها ولا يصح ان يق ان
الناطق جزء من الحيوان او الحساس جزء من الجسم النامي او الجسم المطلق وهكذا وهو ظ ايض فاجزاء الصلوة ونحوها اجزاء خارجية متباينة وليست
من الاجزاء التحليلية المتحدة في المصداق فاطلاق اللفظ الموضوع لبعضها على الكل مجاز بل قد يكون غلطا وليس من قبيل اطلاق الجنس على النوع
او النوع على الصنف او الفرد ثانيها ان يق بكون جميع الاجزاء المفروضة للعبادة جزء لمطلق تلك العبادة ولا يلزم من ذلك انتفاؤها بانتفاء كل
منها اذ الاجزاء على ضربين فانّ منها ما يكون بقاء الكل وقوامه مرتبطا بها كالاعضاء الرئيسة ونحوها للانسان ولا ريب ح بانتفاء الكل مع انتفاء
كل منها ومنها ما لا يكون كذلك كاليد والاصبع والظفر للانسان لعدم انتفاء الكل بانتفائها وصدق الانسان بعد قطع كل منها كصدقه قبل
مثله فان قلت بعد فرض شيء جزء للشيء كيف يعقل وجود الكل حقيقة مع انتفائه اذ من القطعيات الحكم بانتفاء الكل بانتفاء جزئه قلت انما يرد ذلك
اذا قلنا بكون ذلك جزء معتبرا في معنى اللفظ على كل حال واما اذا قلنا بجزئيته حين حصوله دون عدمه فلا ويتضح ذلك بان يق بوضع اللفظ
لما يقوم به الهيئة العرفية المخصوصة من تلك الاجزاء مثلا فان قامت بعشرين منها مثلا كان ذلك كلا وان قامت بعشرة منها كان ذلك
كلا ايض ولا ينتفي مسمى اللفظ مع انتفاء الباقي وان انتفت الخصوصية السابقة اذ هي غير ماخوذة في معنى اللفظ وقد وقع نحو ذلك في كثير من
البيت
الاوضاع فان لفظ البيت انما وضع لما قام به هيئة المخصوصة المعروفة في العادة وتلك الهيئة قد تقوم بجميع الاركان والجدران والروزن
والابواب والاخشاب وغيرها مما يندرج في اسم البيت مع وجوده وقد تقوم بمجرد الاركان وبعض الجدران وقد تقوم بذلك وببعض اخر
على اختلاف وجوهها الا ان وجود الاركان ونحوها قد اعتبر في تحقق مفهومه لتقوم الهيئة بها بحيث لا حصول لها بدونها واما البواقي فغير
ماخوذة بالخصوص فان حصلت كانت جزء لقيام الهيئة بها ايض والا فلا واختلاف الهيئة مع زيادة ما تقوم به ونقصه لا يوجب اختلاف المعنى
فان خصوصية شيء منها غير ماخوذ في الوضع وانما اعتبرت على وجه يعم الجميع ونحوه الكلام في الاعلام الشخصية نظرا الى عدم اختلاف التسمية
مع اختلاف المسمى جدا فان البدن الماخوذ في وضعها مختلف في نفسه جدا من زمن الرضاع الى حين الشيخوخة مع قطع النظر عن ورود
ساير الطواري عليه والتسمية على حالها من غير اختلاف وليس ذلك الا لكون الوضع فيها على ما ذكرنا اذا تقرر ذلك فنقول ان الوضع
في المقام انما كان على النحو المذكور فهنالك اجزاء قد اخذت في تحقق المفهوم وبها قوامه فاذا انتفى شيء منها انتفى ذلك المفهوم بانتفائه واجزاء

ليست على تلك الصفة فهي اجزاء ما دامت موجودة واذا انعدمت لا ينعدم الكل بانعدامها فالصلوة مثلا فاقدة للاركان المعروفة في تحقق
مفهومها على كل حال واما سائر الاجزاء فان وجدت كانت اجزاء لقيام الهيئة بالمجموع والا لم ينتف الكل بانتفائها لقيام الهيئة
بالاركان وهذا الوجه قد مال اليه بعض الفضلاء وان لم يذكره في بيانه ما فصلناه ويضعفه انه لا فرق بين اركان الصلوة وغيرها من الاجزاء
في صدق اسم الصلوة عرفا مع انتفاء كل منها اذ المتحقق هناك من الاجزاء ما يصدق معه الاسم والحاصل ان كل واحد من اجزاء الصلوة اذا انتفى
وحصل الباقي صدق معه الاسم بحسب العرف قطعا من غير فرق بين الاركان وغيرها فليس هناك اجزاء معينة للصلوة تعتبر هي بخصوصها في تحقق
مفهومها فهي بناء على وضعها للاعم موضوعة بازاء جملة من تلك الافعال المخصوصة مما يقوم بها الهيئة المعروفة من غير تعيين لخصوص ما يقوم به
وقد يكون الحال كذلك في غيرها من العبادات ايضا وكيف كان فينبغي ان يتوجه بكونها اسامي لما يقوم به هيئاتها بحسب العرف حتى يصدق معها الاسم سواء
اعتبر في حصولها تحقق بعض الاجزاء بخصوصها كما قد يقال في بعض العبادات اولا كما هو الحال في الصلوة وهذا ثالث الوجوه في المقام ويشكل ذلك
ايضا مع بعد الوجه المذكور في نفسه انه لا معيار لتعيين المعنى المراد والرجوع فيه الى العرف انما يكون بعد حصول الغلبة والاشتهار واما قبله فلا
يكاد يتعين الموضوع له او المستعمل فيه بوجه لعدم الامكان الاحالة الى العرف ح بل لا يكاد يحصل في العرف معنى جامع بينها بحيث يشمل الصحيح ايضا
عندنا ايضا وسيجيء تتمة الكلام ثم انك بعد ما عرفت ما قررناه في تعيين المراد تعرف ضعف ما قرره بعض الافاضل حيث انه راى القول بوضع في المقام
الالفاظ المذكورة للاعم من الصحيح الجامع لجميع الاجزاء والشرائط بحيث يعم صدقه حال انتفاء الجزء او الشرط مشكلا فقرر النزاع تارة في الاعم بحسب
الشرائط دون الاجزاء فجعل مدلول اللفظ على القول المذكور هو المستجمع لجميع الاجزاء من غير اعتبار استجماع الشرائط فهي على هذا معتبرة في الصحة
خاصة وح فالقائل بالوضع للصحيح والوضع للاعم متوافقان في اعتبار استجماع الاجزاء وانما التفاوت بينهما في اعتبار الشرائط واخرى عمم النزاع
في الكل ودفع الاشكال المذكور بانه مبني على كلام القوم على العرف وليس كل جزء مما ينتفي الكل بانتفائه عرفا كالرقبة للانسان ومنها ما لا ينتفي كالاصبع بل منها ما ينتفي الكل بانتفائه
والظفر له لبقاء الكل في العرف مع انتفائها فالصلوة وان كانت موضوعة للماهية التامة الاجزاء لكن لا يصح سلبها عنها بمجرد النقص في بعض الاجزاء
وظ كلامه المذكور انه وان انتفى الكل حقيقة بحكم العقل بانتفاء ذلك الا انه لا ينتفي ذلك بالنظر الى العرف وهو المناط في مباحث الالفاظ و
انت خبير بان تخصيص النزاع بالشرائط على خلاف ما هو المعروف بل خلاف ما هو الواقع في المقام ومن الغريب انه قرر النزاع اولا في الاعم من الجزء والشرط
ورد ما ربما يظهر من بعضهم من التفصيل بينهما بما ذكره في الوجه الثاني من الوجهين المذكورين وح فلا وجه لتقريره النزاع على الوجه المذكور وتفسيره
قول القائل بالاعم بما ذكره ففي كلامه ح اضطراب لا يخفى على الناظر فيه ثم انه بعد فرض الشيء جزءا ووضع اللفظ لتمام الاجزاء لا بد من انتفاء الكل بانتفاء
اي جزء منها لقيام الضرورة على انتفاء الكل بانتفاء الجزء والحكم ببقاء الكل عرفا بعد فرض الجزئية انما هو من باب المسامحة العرفية ولا يناط الاحكام
الشرعية كما قرر في محله وان فرض كونه جزءا من المسمى لا ماخوذا في التسمية فليس المسمى خصوص تلك المفروض كلا حسب ما قررناه انفا فانتفاء ذلك
الجزء لا يستلزم انتفاء اصل المسمى عقلا ولا عرفا وهو كلام اخر وقد يرجع كلامه الى ذلك الا ان ظ تعبيره بما ذكرناه يأباه كما لا يخفى المقام الثاني في بيان
حجج الاقوال المذكورة اما القول بكونها للصحيحة فيحتج له بوجوه الاول التبادر فان اسامي العبادات كالصلوة والصيام والزكوة والوضوء و
الغسل والتيمم وغيرها اذا اطلقت عند المتشرعة انصرفت الى الصحيحة الا ترى انك اذا قلت صليت الصبح او صمت الجمعة او توضأت او
اغتسلت لم ينصرف الا الى الصحيح ولا يحمل على الفاسدة الا بالقرينة كما هو واضح من ملاحظة الاطلاقات الدائرة وذلك من اقوى الامارات على
كونها حقيقة في الاولى مجازا في الثانية ومما يوضح ذلك ان المتشرعة انما يحكمون بكون الصلوة وغيرها من الالفاظ المذكورة عبارة عن الامور
الراجحة والعبادات المطلوبة لله تع ولا يجعلونها اسامي لما يعم الطاعة والمعصية فقد تكون طاعة وقد تكون معصية بل الاغلب فيها المعصية بل لا
يمكن عدها ح من الطاعات اصلا اذ لا يتعلق الامر بما هو مفهوم الصلوة مثلا وانما يتعلق ببعض انواعها خاصة وكان هذا بيان لفهم ما بعد
الرجوع الى عرف المتشرعة اذ لا يعدون الصلوة والزكوة ونحوهما الا من الطاعات والعبادات واورد عليه بان تبادر الصحيحة من تلك الالفاظ الا
انه ليس كل تبادر امارة على الحقيقة بل ما لا يكون لغير اللفظ فيه مدخلية فان سبق المعنى من اللفظ اذا استند الى مجرد اطلاقه من غير ملاحظة شيء
من الامور الخارجية معه دل على خصوص الوضع له واما اذا انضم اليه شيء اخر او احتمل انضمامه اليه احتمالا مساويا لم يكن دليلا على الحقيقة اذ لا
ملازمة بين الفهم المذكور والوضع كما هو ظاهر الا ترى ان المتبادر من سائر العقود كالبيع والاجارة والمزارعة والمساقاة وغيرها اذا اطلقت
ليس الا الصحيحة مع انها موضوعة للاعم فكذا الحال في التبادر الحاصل في الفاظ العبادات فان الظ ان التبادر الحاصل في المقامين من قبيل
واحد والباعث عليه في العقود هو الباعث عليه في العبادات وما يتوهم من ان الاصل في التبادر ان يكون دليلا على الحقيقة الا ان يدل دليل على والانفهام
خلافه وهو ثابت في المعاملات فنقول بمقتضاه بخلاف ما نحن فيه مما لا دليل عليه بل ليس الدليل على الوضع الا التبادر على النحو المذكور بعد
تحققه والمعرفة بحصوله ولو على سبيل الظن ودعوى كون الاصل في كل تبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ ممنوعة والقول باصالة عدم ضم شيء
اخر الى اللفظ في حصوله معارض باصالة عدم استقلال اللفظ في افادته على ان الاصل لا حجية فيه في هذه المقامات الا من جهة افادة الظن دون
التعبد ومع حصول الظن لا كلام وانما الكلام في حصوله في المقام وهو مم ان لم نقل بكون المظنون خلافه كما يشهد به ملاحظة نظائره من المعاملات
كما عرفت ويشهد له ايضا انه لو كان التبادر هنا ناشئا عن الوضع لكان ذلك منساقا الى الذهن في سائر المقامات وليس كذلك الا ترى انك اذا قلت
رايت فلانا يصلي او جماعة يصلون لم يدل ذلك على كون ما وقع صحيحا كيف ولو لم يكن كذلك لصح الاخبار بان زيدا لا يصلي ولا يصوم ولا يغتسل

من الجنابة اذا كانت اعماله المذكورة فاسدة ومن الظاهر انه يحكم بكذب القائل اذا اطلع في الاخبار بخلاف ما اذا اخبر بها بالصحيح فلو كان تلك
الالفاظ منصرفة الى خصوص الصحيح لم يكن فرق بين الاطلاق والتقييد ومن الواضح خلافه وايض لو كان الامر الاول كان عمله حاجة الاخبار عن
احد بانه صام او صلى او اتى بشيء من العبادات الى العلم بصحة فعله وهو مما لا يمكن عادة ولو تحقق ففي غاية الندرة مع صحة الاخبار بها
بحسب العرف من غير اشكال ولا زال بعضهم يخبر عن بعض بما ذكر فظهر من جميع ما ذكر ان التبادر المدعى ليس من جهة الوضع وانما هو من جهة
قضاء خصوص المقام او ظهور الاطلاق فيه في بعض المقامات والجواب عنه ان مجرد الاحتمال كون التبادر المذكور ناشئا من الخارج غير مانع
للاستدلال اذ لو كان انفتاح ابواب الاحتمالات باعثا على المنع من الاخذ بالظن في مباحث الالفاظ لانسد باب اثبات الاوضاع بالتبادر وغيره
في ساير المقامات وظ الحال هنا استناد التبادر الى نفس اللفظ اذ ليس ذلك من جهة شيوع الصحيح اذ الفاسدة اكثر منها بكثير ولا من جهة شيوع
استعمالها فيها اذ قلة استعمالها في الفاسدة على فرضها بحيث يوجب صرف الاطلاق عنها لو كانت حقيقة فيها غير ظ لانها كثيرا على القايل
ايض ولا من جهة انصراف المطلق الى الفرد الكامل والا لانصرف الى الفرد الكامل الجامع لمعظم الاداب المندوبات ومن البين خلافه ودعوى بعض
الافاضل انصراف الاطلاق اليها غريب فقد ورد ان الانصراف مدار الصحة شاهد على استناده الى نفس اللفظ وما توهم من انصراف ساير
العقود والايقاعات لانصرافها ايض الى الصحيح مع انها موضوعة للاعم فهو على اطلاقه مم والقول بوضعها للاعم مم عندهم سلم ايض وان لم يكن
موضوعة لخصوص الشرعي كما سنبين الحال فيها انش تعم ثم ان ما ذكر من عدم انصرافها الالفاظ المذكورة في الامثلة المفروضة الى الصحيح مع الخلو
عن القرينة مم بل الظ خلافه توضيح ذلك ان الصلوة مثلا انما وضعت للافعال المعهودة المتكررة في اليوم والليلة المطابقة لامره تعم لكن حصل هنا
اختلاف في تعيين مصداقها فهو في كل من المذاهب والاراء شيء مما يقول الاخر بل الفاعلون على مذهب واحد يختلف الحال فيهم من جهة المعرفة
بالاحكام ونادر القرائة والاذكار الواجبة وغيرها كما يشاهد ذلك في صلوة العوام وكل يعتقد ان ما يؤديه مصداق لتلك الهيئة الصحيحة المطلوبة
لله تعم مع ما بينها من الاختلاف الفاحش بل لا يبعد القول بكون اختلاف صلوة اليهود والنصارى للصلوة الثابتة عندنا من هذا القبيل
ايض كما مرت الاشارة اليه فان المفهوم الاجمالي المفروض في وضع الصلوة صادق عليها ايضا حال صحتها عند ان النسخ الطاري عليها اخرجها من ذلك
المفهوم من غير جهة طريان الفساد عليها وارتفاع الامر بها فلفظة الصلوة مستعملة في معنى واحد وكل يطلقها على المصداق الثابت عنده لانطباقها
مطابقة لتلك الطبيعة واطلاق كل من الفرق تلك على ما هو باطل عنده صحيح عند غيره يصح من جهة تبعيته له كما انه يصح التقييد في الوضع من غير
لزوم تجوز ليصح بملاحظة ذلك اطلاق الصلوة على الصحيح عندنا وعلى الصحيح عند ساير الفرق من المخالفين كالنواصب والخوارج بل اليهود و
النصارى الا ان صدقها على الواقع من الفرقة المحقة المطابقة لامره تعم واقعي وعلى غيرها من جهة التبعية لمعتقده وكذا الحال في كل فرقة بالنسبة
الى ما يعتقده ذلك فان اطلاق اللفظ عليه بملاحظة الواقع وعلى ما يعتقده غيره من جهة تبعيته له من غير لزوم تجوز في اللفظ اذ المفروض استعماله
فيما وضع له اعني تلك العبادة الصحيحة واطلاقه على المصداق المعين من جهة حصولها فيه واقعا او في اعتقاد عاملها تبعا لما يعتقده وهذه التبعية وان
كانت خلاف الظ ايض الا ان في الامثلة المذكورة قرينة عليه فان نسبة الصلوة فيها الى اشخاص معينة تفيد ايقاعها على ما هو معتقدهم فانه
لما اختلف الاراء في تعيين تلك الطبيعة واختلفت الاشخاص في ادائها فحيث ما نسبت الى شخص فانما ينصرف الى تلك العبادة التي يأتي بها على معتقد
الفاعل سواء كان من اهل الحق او من ساير الفرق حتى اليهود والنصارى والحاصل انها تنصرف الى الافعال المعهودة التي يعتقد الفاعل كونها
مصداقا للصلوة المطلوبة ولذا يصح ان ينفى ما صلى اذا صلى صلوة فاسدة باعتقاده كان صلى مع الحدث عالما عامدا وكذا اذا صلى المسلم صلوة
اليهود والنصارى بخلاف ما اذا اتوا بها وليس ذلك الا من جهة كون النسبة قرينة على اطلاقها على الصحيح في نظر الاتي بها ومن هذه الجهة لا يصح سلبها
مع ادائهم لها كذلك وكذا الحال في ساير العبادات ولما ما ذكر من عدم صحة الاخبار باداء تلك الافعال اذا لم يعلم صحتها بالخصوص فاوهن شيء اذ معنى
الاخبار المذكورة شرعا وعرفا على ظ الحال وسيجيء انش ما يزيد المقام توضيحا فتنبه الثاني صحة السلب فانه يصح سلب كل من العبادات عن الفاسدة منها فيصح
ان يقال لمن صلى مع الحدث متعمدا او بدون القرائة كذلك انه لم يصل حقيقة وانما وقع منه الصورة وكذا الحال في غيرها من الوضوء والغسل والتيمم ونحوها
وصدق تلك العبادات على الفاسدة منها ليس الا من جهة المشاكلة والاضح ان السلب عنها عند التدقيق في العرف ظ وذلك دليل على عدم كون الفاسدة
من الافراد الحقيقية لها فلا تكون اسامي لما يعمها فينحصر الامر في كونها اسامي لخصوص الصحيحة منها وهو المدعى ويمكن ان يقرر ذلك بوجه اخر بان يستند
الى عدم صحة السلب بناء على ما تقرر فيما مر من كون عدم صحة السلب على بعض الوجوه مثبتا لنفس الموضوع له ابتداء دون مصاديق الحقيقة وذلك
باخذ الحمل ذاتيا لا متعارفيا واخذ معنى اللفظ في الموضوع او المحمول على جهة الاجمال فانه اذا لم يصح سلب الحيوان الناطق عما اتى الانسان او سلب الانسان
عنه بحسب العرف دل على ان ذلك هو معناه ضرورة صحة سلب كل مفهوم عن مفهوم مغاير له على الوجه المذكور وان اتحد في الصدق وبهذا
يصح سلب الخاص عن العام وبالعكس تقول الحيوان ليس بانسان والانسان ليس بحيوان وان لم يصح ذلك بحسب الحمل الشايع فنقول في المقام
ان العبادات المعهودة المستجمعة لجميع الاجزاء والشرايط المعتبرة في صحتها فلا يصح سلب الصلوة عنها بالمعنى المذكور في عرف المتشرعة كما لا يخفى على من جاد
التامل في ملاحظة عرفهم فيكون ذلك هو عين معناها والجواب عن ذلك بمنع التحويين المذكورين والقول بعدم صحة السلب على الوجه الاول
وصحته في الثاني كما ترى اذ من امعن النظر في العرف يجد الامر على ما ذكرنا الثالث ظواهر الايات والاخبار كقوله تعم ان الصلوة تنهى عن الفحشاء و
المنكر وقوله عز وجل ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا وقوله الصلوة عمود الدين والصلوة قربان كل تقي والصوم جنة من النار والصوم

عاد ذلك

الصحيح

الصحيح

الملحوظ

والحج عن

الى غير ذلك من الاخبار المتكثرة جدا الواردة في الابواب المتفرقة فان حمل تلك المحمولات على مطلق الصلوة معرفا باللام ظاهر جدا في ان الطبيعة المقررة من الشارع المحدثة منه هي المتصفة بذلك الا ان نوعا منها كذلك والبواقي امور مخترعة متصفة بما يضاد الصفات المذكورة كالزنا والسرقة فانه في غاية البعد عن ظواهر تلك التعبيرات الواردة في تلك الايات والروايات كما لا يخفى الرابع ما دل من الاخبار على نفي الصلوة مع انتفاء بعض الاجزاء والشرائط كقوله لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وقوله ع لا صلوة الا بطهور وقوله ع لا صلوة لمن لم يقم صلبه ولا صلوة الا الى القبلة وقوله ع في بيان حد الركوع والسجود ومن لم يسبح فلا صلوة له ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل الى غير ذلك مما ورد من الاخبار في الصلوة وغيرها مما يقف عليه المتتبع فان قضية ذلك بحسب اللفظ هو نفي الحقيقة وقد اخبر به صاحب الشريعة ولو كانت اسامي للاعم لما صح ذلك بل لزم حملها على نفي صفة من صفاتها كالكمال او الصحة مع بقاء الحقيقة وهو خروج عن ظ العبارة ثم ان هذه الروايات وان كانت واردة في خصوص بعض الالفاظ وبعض الاجزاء والشرائط الا انه يتم الكلام في المقامين بعدم القول بالفصل اذ لا فارق بين تلك الالفاظ وغيرها ولا تلك الاجزاء والشرائط وما عداها مضافا الى عدم فرق في العرف الذي هو عمدة معتمد القائلين بوضعها للاعم بين تلك الاجزاء والشرائط وتلك الالفاظ وغيرها وقد اورد عليه بوجوه احدها المنع من كون العبارة المذكورة حقيقة في نفي وجود الماهية وانما مفادها نفي وجود صفة من صفاتها الظ ذلك في بقاء الحقيقة نعم قضية وضعها القديم هو نفي الحقيقة لكن قد هجر ذلك المعنى بالنسبة الى التركيب المذكور وحصل النقل الى المعنى الثاني كما يظهر ذلك من ملاحظة استعمالاتها كما في لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد ولا قراءة الا من مصحف ولا علم الا ما نفع ولا عمل الا بنية ولا كلام الا ما افاد الى غير ذلك فعلى هذا تكون تلك الاخبار ادلة على القول بوضعها للاعم على عكس ما اراد المستدل ثانيها ان العبارة المذكورة قد شاع استعمالها في نفي الكمال او الصحة من غير ان يراد بها نفي الحقيقة فان سلمنا بقاء وضعها لنفي الحقيقة فلا اقل من شهرة استعمالها في نفي الصفة فمع ملاحظة تلك الشهرة تكون من المجازات الراجحة على الحقيقة فيقدم الحمل على الحقيقة ومع التنزل فلا اقل من مساواة الظن الحاصل من الشهرة للظن بارادة الموضوع له فيحصل الاجمال الباعث على سقوط الاستدلال ويضعف هذين الوجهين انه لا شك في كون مفاد العبارة المذكورة بحسب اللغة بل العرف ايض هو نفي الحقيقة ودعوى نقلها او كونها مجازا راجحا او مساويا للحقيقة في نفي وجود الصفة مع انتفاء القرائن الخاصة مجرد دعوى خالية عن الحجة بل ملاحظة فهم العرف في استعمالها مجردا عن القرينة تنادي بخلافه كما في قولك لا وصول الى الدرجة العالية الا بالتقوى ولا روح للعمل الا بالاقبال ولا قبول للطاعة الا بالولاية الى غير ذلك من الامثلة المتكثرة ومجرد استعمالها في عدة مقامات قضت القرائن الداخلة او الخارجة بارادة نفي صفة من الصفات نظرا الى القطع ببقاء الذات لا يقضي بعدم انصرافها اليها وضعا لا مع انتفاء القرينة كيف ولينوبا شيء من تخصيص العام واستعمال الامر في الندب ولم يقل احد منهما بالنقل نعم ربما قيل بصيرورة الثاني مساويا للحقيقة الا انه موهون مردود عند المعظم فدعوى رجحان الحمل على المعنى المذكور او مساواته للاخر عجيب واعجب منه دعوى الحقيقة العرفية في ذلك كما لا يخفى على من اعطى النظر حقه في استعمالات تلك العبارة في مواضع الخلو عن القرينة ومما يوضح ما ذكرناه انه قد احتج جماعة من الخاصة والعامة في بحث المجمل والمبين على نفي الاجمال في لا صلوة الا بطهور ونحوه بان مفاد العبارة نفي الحقيقة وهو ممكن وقد اخبر الشارع به فيحمل على الحقيقة ولم يتفوه هناك احد بمنع دلالة العبارة على ذلك حتى ان من ذهب الى الاجمال فيها لم يتشبث بذلك بل ادعى صدق الصلوة على الفاسدة فاثبت بذلك عدم امكان صرف النفي الى الحقيقة فالتزم بصرف النفي الى الصفة وح بنى على اجمال العبارة من جهة تعدد الصفات كالكمال والصحة ولم يقع منهم مناقشة في دلالتها على نفي الحقيقة كما هو معلوم من ملاحظة الباب المذكور من كتب الاصول ومن غريب الكلام ما ذكره بعض الاعلام في المقام حيث استشهد على عدم دلالة العبارة المذكورة على نفي الحقيقة بانه لم يتمسك احد من العلماء الفحول في ذلك البحث لاثبات نفي الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات لما عرفت من ان الحال على خلاف ما ذكره مصرحين بخلافه وهي مذكورة في معظم الكتب الاصولية منصوص به في كلام الاجلة ولولا مخافة الاطناب في الكلام لذكرنا جملة من عباراتهم في المقام ثم انا لو سلمنا انها في معظم الموارد التي لم يرد بها نفي الحقيقة قد اريد بها ذلك ايضا على سبيل المبالغة المقصودة بالتعبير المذكور وحصر الموضوع في المحمول ادعاء جعلا لما عداه بحكم العدم كما هو واضح بعد ملاحظة موارد تلك الاستعمالات ومجرد شيوع استعمالها كذلك لا يوجب هجر وضعها لنفي الحقيقة ونقلها الى نفي الصفة المفروض انتفاء المعنى المذكور عليه وعدم استفادة ما هو المقصود الا بذلك على انه لو ادعى النقل والشهرة فانما يدعى في نحو لا صلوة الا بطهور حيث ان له نظائر كثيرة استعملت في المعنى المذكور واما نحو لا صلوة له ولا صيام له ونحوهما كما في عدة من الاخبار المذكورة وغيرها فلا وجه لهذه الدعوى بالنسبة اليه اصلا وفيه كفاية في الدلالة على المدعى ثالثها ان ظ تلك العبارة وان كان ذلك الا ان ظ المقام يصرفها عن ذلك فان شان الشارع بيان الاحكام الشرعية لا مجرد انتفاء الحقيقة والمهية وعدم حصول مسمى الموضوعات اللفظية فينصرف الى نفي الكمال والصحة كما قيل بنحوه فيما اثبت فيه ذلك كقوله ع الطواف بالبيت صلوة والاثنان فما فوقهما جماعة حيث حمل على زيادة الفضيلة وفيه انه لا مانع من ارادة نفي الحقيقة في المقام اذ الحقيقة المذكورة من مقررات صاحب الشريعة فليس بيان ذلك الا من شانه و الفرق بينه وبين المثالين المذكورين ظ لا يخفى رابعها انه لو بنى على ظاهر العبارة لزم ان لا تكون الصلوة الخالية عن الفاتحة صلوة ولو كانت تركها نسيانا او لعذر ولا قائل به والقول بتقييدها بصورة القدرة والعمد خروج عن ظ اللفظ فليس باولى من حملها على نفي الكمال من غير التزام بالتخصيص اذ لا بعد في كون صلوة الناسي للفاتحة او غير القادر عليها دون صلوة الاتي بها في الكمال بل الظ ذلك ودعوى ترجيح التخصيص على المجاز غير جارية في المقام لشيوع التجوز هنا حتى قيل فيه بالنقل مضافا الى ما في التخصيص المذكور من الخروج عن الظ لكونه تخصيصا بالاكثر وهو على فرض جوازه بعيد جدا فلا اقل من مساواته لما ذكر من الاحتمال وهو كاف في هدم الاستدلال وفيه مع اختصاص المناقشة ببعض الروايات المذكورة فلا مانع في غيرها من تلك الجملة انه لابد من التقييد المذكور قطعا للادلة الدالة عليه فالمراد انه لا صلوة للقادر الغير الغافل الا بالفاتحة ودعوى معارضته

قوله

على الحقيقة

ذلك بالحمل على نفى الكمال ولا حاجة اذن الى التقييد فيتقاوم الاحتمالان غير متجه ضرورة كون الحمل عليه فى غاية البعد من اللفظ ويشهد له فهم كافة
الاصحاب وغيرهم حيث تفقوا على دلالتها على وجوب الفاتحة فى الصلوة ولو حمل على المعنى المذكور لم يكن دالا على وجوب الفاتحة اصلا وهو كما ترى اسقاط
للرواية عن الافادة فعلى فرض الخروج عن حقيقة اللفظ فلا مناص من حملها على نفى الصحة فلا بد من الالتزام بالتقييد ح فيلزم الخروج عن الظاهر من جهتين
بخلاف ما اذا حمل على ما قلناه فيتقدم عليه وما ذكر من لزوم التخصيص بالاكثر منها لا يعرف الوجه فيه فان نسيان الفاتحة كمال الندرة وكذا عدم القدرة
عليها كما يشاهد ذلك بالنظر الى احوال المسلمين خامسها انها معارضة بقوله ع اذا دخل الوقت وجب الطهور والصلوة فان ظاهر العطف قاض بالمغايرة
وتحقق مفهوم كل منهما بدون الاخر وقوله ع الصلوة ثلث طهور وثلث ركوع وثلث سجود ونحو ذلك مما ورد فان ظاهر العبارة تحقق الماهية بذلك
هو يعم الصحيح والفاسد وفيه ان الرواية الاولى لا دلالة فيها على ذلك بوجه لظهور مغايرة الشرط للمشروط وليس القائل بوضع الصلوة للصحيحة
قائلا باندراج الشرايط فى مسمى اللفظ كما قد يتوهم فان قلت اذا حكم بوجوب الصلوة فقد دل على ذلك على وجوب ما اشترط فى مسماه فاى فائدة فى ذكره
قلنا اولا ان ذلك مبنى على القول بوجوب المقدمة فلا دلالة فيها على ذلك على القول بعدم وجوبه فلا دلالة فيها على ذلك على القول بعدمه كما هو مذهب
المعترض ولذا خالف فى التسمية وثانيا ان فى التصريح بالحكم زيادة دلالة على المقصود اذ قد يخفى الحكم الوجوبى لعدم انداجه فى دلالة اللفظ مضافا
الى ما فيه من الدلالة على عدم وجوب المقدمة قبل تعلق الوجوب بذيها وثالثا ان المذكور اولا هو وجوب الطهور وهو لا يغنى عن الحكم بوجوب الصلوة
ولو كان المذكور اولا وجوب الصلوة فربما اغنى عنه والرواية الثانية غير مشتملة على سائر الاركان ولا سائر الواجبات وظاهرها اندراج الطهور فى
الصلوة فلا بد من تنزيلها على بعض الوجوه البعيدة الصحيحة ومثل ذلك لا ينهض حجة فى مقام الاستدلال مضافا الى ان ظاهرها عدم صدق الصلوة
بدون الطهور ولا يقول القائل به القائل بوضعها للاعم بل وكذا الركوع والسجود على ما مر القول فيه فهى بالدلالة على الوضع للصحيحة اقرب من خلافه
سادسها المنع من علم القول بالفصل فغاية الامر ان تدل تلك الروايات على كون ما ذكر فيها من الاجزاء والشرايط ماخوذة فى التسمية واين ذلك
من القول بوضعها للصحيحة وايضا غاية ما يدل عليها كون ما ورد فى تلك الروايات كالصلوة والصيام موضوعة بازاء الصحيحة ولا يستلزم ذلك
ثبوته فى سائر الفاظ العبادات وفيه انا لم نجد الى الان مفصلا فى شىء من المقامين ولا نحتمله احد فى المقام فبعد ثبوت اعتبار ما ذكر فيها فى
تحقق الماهية يكتفى فى اعتبار سائر الشرايط والاجزاء وفى ثبوته فى سائر الالفاظ وان لم يتحقق هناك اجماع اذ المسئلة متعلقة بمباحث الالفاظ
فيكتفى فيها بالظن ولو كان دون ذلك على ان عمدة ادلة القائل بوضعها للاعم هو العرف ومن الواضح عدم فرق العرف بين ما ذكر وغيره فاذا ثبت فساد
ما استند اليه انهدم به اساس القول المذكور الخامس ان الامر المهم فى الشريعة الذى تشتد الحاجة اليه وبه منوط معظم الاحكام الواردة فى
الكتاب والسنة ويكثر التعبير عنه فى المخاطبات الدائرة فى كلام الشرع والمتشرعة انما هى الصحيحة اذ بها منوط المثوبات الاخروية وعليها بنيت اساس التعبير
الشرعية فالطبيعة المقررة من الشارع هى تلك كيف وهى الامر المجعول عبادة والمعدود من فروع الشريعة فهى الماهية المحدثة من صاحب الشريعة
اما الفاسدة فهى خارجة عن العبادة مندرجة فى انواع البدعة ولا حاجة الى التعبير عنه فى الغالب والاحتياج اليه فانما هو بواسطة بيان الصحيح
ولو فرض تعلق بعض الاحكام عليها فانما هو فى كمال الندرة وعلى ما اخترناه من ثبوت الحقيقة الشرعية فالامر واضح اذ قضية حكمة وضع
اللفظ بازاء ما يشتد اليه الحاجة ويعتد بشانه سيما بعد ثبات عرف خاص لاجل بيانه وذلك ظ وبرشد اليه التعبير عن تلك الالفاظ باسامى
العبادات اذ ليست الفاسدة مندرجة فى العبادة على سبيل الحقيقة السادس ما افاده بعض المحققين من ان الغالب ان للعبادات اجزاء معينة منها
بنا نفى منها ومنافيات كما هو ظ من ملاحظة الشرع ولو كانت للاعم لما كانت كذلك اذ صحة اطلاق الاسم مع فقد كل واحد منها يبين ان انتفاء غيرتها الملازمة
او تحقق الكل بدون الجزء هف واورد عليه بمنع فان القائل بوضعها للاعم يسلم وجود اجزاء معتبرة فى الماهية ولا يقول بحصول الماهية مع عدم
سواء اعتبرت على نحو الاجمال او التعيين وانما يقول بان جميع الاجزاء ليس من ذلك القبيل بل هناك اجزاء معتبرة بخصوصها فى خصوص الصحيح
كالتشهد والقراءة ونحوهما او يقول بصدق الصلوة على الناسى من جهة انتفاء الشرايط او وجود الموانع من الصحة والدليل المذكور لا يبطل شيئا
من ذلك ويدفعه ان المقدمة المذكورة لو لا كافية فى دفع ذلك فان من راجع عرف المتشرعة وجد حكمهم بجزئية جميع الاجزاء المقررة للصلوة على
سبيل الاطلاق من غير حاجة الى التقييد وبالجملة ان ارتياب ثبوت الجزئية فى الجملة يحكمون بكونه جزءا لمطلق الصلوة فالمنع المذكور موهون بعد الرجوع
الى عرف المتشرعة والتفصيل بين الاجزاء والشرايط ليس بعد امعروف فلا معول عليه بعد بطلان كونها للاعم مطلقا السابع ما افاده المحقق المذكور ايضا وهو
ان كل واحد من العبادات متعلق لطلب الشارع وامره ولا شىء من الفاسدة كذلك فلا شىء من تلك العبادات بفاسدة ويمكن تقريره بالشكل الاول بان يقر فى الكبرى
ولا شىء من متعلق طلب الشارع بفاسدة فينتج النتيجة المذكورة واورد عليه انه ان اريد ان كلا من العبادات مامور به فى الجملة فمسلم ولا يجدى نفعا وان
اريد انه مامور به على كل حال فممنوع ولو استند فيه الى اطلاقات الاوامر فهو مع منع شموله فى جميع الموارد انما الاتفاء ومادل على الوضع للاعم
القاضى بتقييدها بما اذا كانت جامعة لجميع الاجزاء والشرايط مما ثبت اعتبارها فى الصحة ويدفعه انه لا ريب فى تعلق الاوامر او ما بمعناها بجميع انواع
اقسام العبادات بالامر ومن البين ان الاوامر لا تتعلق بالفاسدة فقضية ذلك كون ما تعلق به تلك الاوامر صحيحة ولما كانت متعلقة بها على ظاهرها
ثبت صحتها كذلك فتكون الفاسدة خارجة عنها ودعوى عدم مقاومة ما دل على الوضع للاعم تسليم للدلالة على المدعى فيتشبث فى دفعه الى كون ما يدل
على الوضع للاعم اقوى وستعرف ضعفه ثم تعرف ان ما احتج به لذلك غير ناهض عليه فى نفسه فكيف بمقاومته لذلك الثامن ما افاده المحقق المذكور ايضا
من انها لو كانت موضوعة للاعم لم تكن توقيفية بل كان المرجع فيها الى العرف اذ هو المناط فى ... على القول المذكور والتالى باطل ضرورة كونها امور توقيفية

منافاة من صاحب الشريعة لا يصح الرجوع فيها الى عرف ولا عادة واورد عليه تارة بالنقض فان القائل بوضعها للصحيحة يرجع فيها ايضا في شانها الى العرف ولذا استدلوا عليه بالتبادر وصحة السلب كما مر واخرى بمنع الملازمة اذ مجرد الرجوع الى العرف لا يقتضي بعد كونها توقيفية نعم انما يلزم ذلك لو كان المرجع فيها الى العرف العام كما هو الحال في المعاملات وليس كذلك بل المرجع فيها الى عرف المتشرعة الكاشف عن مراد صاحب الشريعة وهو اخذ بالتوقيف وكما انه يرجع في الالفاظ اللغوية والعرفية العامة الى اللغة والعرف العام ولا ينافي كون ذلك توقيفيا بل حقيقة فكذا في المقام غاية الامر ان المعتبر هناك التوقيف من اهل اللغة والعرف العام والمعتبر هنا التوقيف من الشرع وهو حاصل بالرجوع الى عرف المتشرعة للاتفاق على اتحاد المعنى العرفي لما استعمل فيه في كلام الشارع ولا فرق بين التوقيفين والعلة المجوزة هناك مجوزة هنا ايضا لاشتراكهما في التوقف على التوقيف وعدم سبيل للعقل في الحكم به وهو ظ قلت لا يخفى ان هنا توقيفا في معرفة المعنى في الجملة لكونه العبادة المعروفة المستجمعة لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في الصحة او الاعم من ذلك ومن الفاسدة وتوقيفا في معرفة تفاصيل ذلك المعنى من اجزائه وشرائطه المعتبرة فيه وتمييزه بخصوص المصاديق ولا ريب ان الاول مما يحصل من ملاحظة عرف المتشرعة ولا مانع من الرجوع اليه ولذا استند الفريقان فيما ادعوه الى العرف حيث احتجوا بالتبادر وغيره واما الثاني فهو الذي عناه المستدل في المقام ولا ريب ان العرف لا يفي بتلك التفاصيل بل يرجع فيها المقلد الى المجتهد والمجتهد الى الادلة التفصيلية من غير رجوع في تعيين شيء من واجباته وشرائطه الى العرف سواء قلنا بكون تلك الالفاظ موضوعة بازاء المعنى الاجمالي حسبما اشرنا اليه في الصلوة من غير ان يؤخذ في نفس ما وضع اللفظ له تلك التفاصيل كما هو الظ فيه والاظهر في صدقه مع صحته وكونه مقربا سواء زادت اجزائه او نقصت حتى انه يقع بصدق الصلوة مثلا على الصلوة المقررة في الشرايع المتقدمة بملاحظة زمان صحتها او قلنا بكونها موضوعة بازاء ما اعتبر فيه الاجزاء على التفصيل بان يجعل كلا من الاجزاء والشرائط معتبرا في الموضوع له اما على الاول فظ اذ معرفة المصاديق ليس من شان العرف الا ترى ان لفظ القيمة السوقية ونحوها يرجع في فهم معناها الى العرف لكن في تعيين ما هو قيمته يرجع الى اهل الخبرة فكذا في المقام واما على الثاني فلانه لما كانت الاجزاء والشرائط المعتبرة فيها متكثرة والعرف لا يفي غالبا بمعرفة تلك التفاصيل فهم انما يتصورون دون المعنى الموضوع له في امثال ذلك على وجه يميزه من غيره من غير ان ينتقل الى التفصيل فهم انما يعرفون من الموضوع له في امثال المقام امرا معنى شانه كذا مثلا فلا بد في معرفة التفصيل المتصور من الرجوع الى الادلة التفصيلية والحاصل ان كون المعنى موضوعا له عند اهل العرف للفظ لا يستلزم تصورهم لذلك المعنى على سبيل التفصيل حتى يتميز تفاصيله بالرجوع اليهم بل الغالب فيه في مثل المقام هو تصور المعنى بوجه وعلى سبيل الاجمال حسبما ذكر وهو كاف في فهمه ح فلا وجه لما ذكر من الرجوع في تمييز تفصيل المعنى الى العرف اذ ليس ذلك من شانهم وانما شان اهل العرف الرجوع في ذلك الى العلماء واهل المعرفة كما هو ظ من ملاحظة الحال في كل واحد من العبادات كيف ولو كان العرف مرجعا في معرفة التفصيل لما كان حاجة الى الرجوع الى الاخبار وغيرها من الادلة الشرعية في معرفة اجزاء الصلوة وغيرها وهو واضح البطلان وليس الوجه فيه الا ما عرفت من الفرق بين الاجمال والتفصيل والمستفاد من تلك الالفاظ ليس الا الامور المجملة وهو الذي يستفاد من العرف ولا يعرف التفصيل الا بالرجوع الى الادلة وهذا كله واضح بناء على القول بوضعها للصحيحة واما القائل بوضعها للاعم فيذهب الى تعيين المعنى بحسب عرف المتشرعة على التفصيل ولذا يذهب الى جريان الاصل في كل ما شك في جزئيته او شرطيته بعد احراز ما يصدق معه الاسم في العرف فحصل الاستدلال انه لو كانت تلك الالفاظ موضوعة للاعم لكان الرجوع الى عرف المتشرعة كافيا في معرفتها بل لا يعرف تلك التفاصيل الا بالرجوع الى الادلة التفصيلية المقررة في الكتب الاستدلالية والمراد من كونها توقيفية هو هذا المعنى وهو الفارق بين الفاظ العبادات وغيرها حيث جعلوا الاولى توقيفية والثانية محولة الى العرف كيف ولو كان الامران مما يحال الى العرف لم يكن هناك فرق بينهما وكون احديهما محالة الى العرف العام والاخرى الى عرف المتشرعة الذي هو بمنزلة العرف العام بعد انتشار الاسلام لا يصلح فارقا في المقام وسيما في كلامهم يابى عنه غاية الاباء كما لا يخفى على المتامل فيما قررنا حجة القائلين بكونها للاعم وجوه احدها فيها امارات الحقيقة به وهو من وجوه منها التبادر فان المنساق في العرف من نفس تلك الالفاظ مع قطع النظر عن الامور الخارجية ما يعم القسمين ولا دلالة فيها على خصوصية احد الوجهين ولذا يصح الاخبار بان فلانا يصلي وان لم يعلم صحة فعله بل وان علم فساده ولولا تبادر الاعم لكان ذلك كذبا ومنها عدم صحة سلبها عن الفاسدة ولذا لا يصح الاخبار عمن كان وضوئه او غسله او عبادته فاسدة بانه لا يتوضؤ ولا يغتسل من الجنابة ولا يصلي ولا يصوم ولو اخبر كان من دون قيام قرينة على ارادة خلاف الظ عد كذبا بخلاف ما لو قيد بالصحيحة والحاصل ان الفرق بين نفي المطلق ونفي المقيد في العرف كما هو معلوم من ملاحظة دليل على عدم صحة سلب المطلق عن الفاسدة عندهم ومنها صحة تقسيمها الى الصحيحة والفاسدة وهو ظ في كونها حقيقة في المقسم ومنها انها تقيد بالصحة تارة وبالفساد اخرى والاصل فيما هو كذلك ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين القيدين ومنها صحة استثناء الفاسدة منها اذا دخل عليها اداة العموم كما في قولك كل صلوة يوجب التقرب الى الله تع الا الفاسدة وكل صلوة صليتها فلان كانت مجزية الا الصلوة الكذائية وهي دليل على اندراج المستثنى في المستثنى منه اذ الاصل فيه الاتصال ومنها حسن الاستفهام فيها لو اخبر احد بوقوع شيء من تلك العبادات او حكم عليها بشيء انها هل كانت صحيحة او فاسدة والاصل في ذلك كون المستفهم عنه مشتركا لفظيا بين الامرين ومعنويا وحيث ان الاول منفي في المقام بالاجماع فتعين الثاني ومنها انها تطلق على الصحيحة تارة وعلى الفاسدة اخرى والاصل فيما هو كذلك هو ان يكون حقيقة في القدر المشترك بين الامرين حذرا من الاشتراك والمجاز والجواب اما عن الاول فبمنع التبادر بل الامر فيه بالعكس اذ ليس المتبادر الا الصحيحة حتى انه اعترف به القائل بوضعها للاعم الا انه ادعى كونه اطلاقيا وما ذكر من المثال محمول على الوجه المتقدم من جهة

استنادها الى معتبر لما عرفت من كون ذلك قرينة على اطلاق المفهوم على ما هو مصداقه عند العامل المائي تعيين مصداق تلك المفاهيم من الاختلاف
في الآراء والاراء وكل عامل فانما يأتي بها على حسب ما يعتقده فيها ويجري عمله عليها فاذا اسند تلك اليه فقضى ذلك بادائها على حسب ما عنده والمتبادر
منه هو الصحيح بزعم العامل كما هو ظ من ملاحظة العرف ولولا ما قلنا من كون المتبادر ما قلنا هو الصحيح وكون الانصراف هنا من الجهة المذكورة لما
كان فرق بين الامرين بل كان الصحيح بزعم الفاسد في الواقع كالفاسد بزعمه من غير فرق في الانصراف مع وضوح الفرق وهو شاهد على ما ذكرناه
ويوضح ما قلناه انه يقال ان المخالفين يأتون بالعبادات ويؤدون الواجبات ويواظبون على السنن مع ان العبادة الواجبة والسنة ليست الا الصحيحة
فقد اطلق المذكورات على خصوص ما يعتقدونه كذلك فاللفظ في تلك الاطلاقات قد استعمل في معناه الموضوع له اعني العبادة الصحيحة المخصوصة وانما اطلقت
على المصداق المخصوص تبعا لاعتقاد عامليها كونه مصداقا لها وذلك لا يقضي بتجوز في المقام كما لا تجوز فيما اذا استعمل اللفظ في غير الموضوع له عنده
تبعا للوضع الثابت في عرف اخر غاية الامر انه مخالف للظاهر ونكون القرينة المذكورة شاهدة عليه حسب ما عرفت ومما يشهد على ما ذكرناه انه يصح سلب
الصلوة الحقيقية عن تلك الاعمال الفاسدة وان يقال انها ليست بصلوة اتى بها الشرع وليست من الهيئة المجعولة في الشرع بعوض من البين ان القائل
بالوضع للاعم يقول بكون الاعم هي الصلوة المجعولة المقررة من الشرع ويقول بكون المستعمل فيه للفظ الصلوة الموضوع بازائه لفظها وهو
ذلك لنصه على كون المعنى الشرعي قابلا للصحة والفساد وكون المقرر من الشرع قدرا جامعا بين القسمين وان لم يقل بكونها مطلوبة كذلك ومن غريب الكلام
ما وجدته في كلام بعض الاعلام حيث انه بعد ما نفى الريب عن كون الهيئة المحدثة امورا مخترعة من الشرع قال ولا شك ان ما احدثه الشارع متصف
بالصحة لا غير بمعنى انه بحيث لو اتى بها على ما اخترعه يكون موجبا للامتثال الامر بالماهية من حيث انه امر بالماهية وبعضها على انه اذا وضع الشارع اسما لهذه
المركبات او استعمله فيها لمناسبة فهو بازاء تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور وبعد ذلك كله ذهب الى كونها اسامي للاعم فيكون الموضوع له
والمستعمل فيه هو الاعم وهل هذا الا تدافع بين وتناقض ظ وقد ظهر مما ذكرنا في الجواب عما ذكر في الوجه الثاني وجه الفرق بين نفي المطلق والمقيد
بالصحيحة ظاهرا مما قررناه اذ التصريح بالصحة في المقام مع دلالة اللفظ على اعتبار الصحة في الجملة ظ في اعتبار الصحة الواقعية كما لا يخفى ذلك بعد
التامل في العرف واما الثالث ففيه ان التقسيم المذكور انما يفيد كون المقسم مستعملا في خصوص الاعم ومجرد الاستعمال اعم من الحقيقة للاستعمال
في خصوص الصحيحة قطعا ودعوى كون التقسيم ظاهرا في كون المقسم حقيقة في الاعم محل منع سيما اذا اشتهر استعماله في خصوص احد القسمين و
كذا الحال فيما ذكر من التقييد وصحة الاستثناء ولا يلزم كون الاستثناء منقطعا ان قلنا بكونها موضوعة للصحيحة لتسليم دلالته على استعمال المستثنى
منه في الاعم الا ان مجرد الاستعمال غير كاف في المقام وكذا الكلام في دعوى كونها حقيقة في القدر المشترك من جهة اطلاقها على كل من القسمين
وحسن الاستفهام فيه انما يتبع حصول الاحتمال ويختلف الحال بحسب قرب الاحتمال وبعده ولا دلالة فيه على كون المستفهم عنه مشتركا لفظيا او
معنويا اصلا وقد عرفت الحال في ذلك كله فيما قدمناه في بيان امارات الحقيقة على انه لو سلم دلالة تلك الامارات على الحقيقة ففيها ظهور في
ذلك ولا يعادل ذلك ما قدمناه من الشواهد على كونها للصحيحة ثانيها انه قد شاع استعمال تلك الالفاظ في مواضع عديدة في الاعم من الفاسد
من كل يستفاد منها وضعها بازاء الاعم من الصحيحة ويبعد التزام التجوز في تلك الاستعمالات الشايعة منها انه قد شاع في الاخبار بل جاوز حد التواتر
تكرار الامر باعادة الصلوة وغيرها من العبادات اذا اوقعها فاسدا لترك جزء او ارتفاع شرط او وجود مانع وقد تداول الحكم بالاعادة في السنة
العلماء كافة من الخاصة والعامة وقد جروا على استعمالها في كتبهم المصنفة وشاع استعمالها في ذلك المقام حتى بين العوام ومن البين ان الاعادة
بحسب العرف واللغة عبارة عن الاتيان بالشيء ثانيا بعد الاتيان به اولا بل ذلك هو معناه المصطلح ايض وان حلا فيه بعض الخصوصيات وقضية
ذلك كون الفعل الواقع اولا مندرجا في المسمى والا لم يكن الفعل الثاني اتيانا به ثانيا بل كان اتيانا اولا به فلا يخرج عن كونه عادة
وبالجملة لو كانت اسامي العبادات موضوعة بازاء الصحيحة لم يكن تحقق الاعادة الا مع صحة الماتي به اولا ولا يجري ذلك الا فاندر من المقامات عما او
ردت عادته مع صحة الاول كالمعادة جماعة ونحوها واما معظم ما ورد فيه الاعادة وتواتر نقله عن اهل العصمة وشاع استعماله بين المتشرعة فانما
هو مع فساد الفعل الاول كما هو قضية الامر بالاعادة والحكم بوجوبها اذ لا وجه له مع صحة الفعل الاول والتزام التجوز في جميع الاستعمالات
المذكورة مع شيوعها وتداولها بعيد كمال البعد بل ربما يقطع بفساده على ان مجرد الظهور كاف في المقام لكون المسألة لغوية متعلقة بالاوضاع
اللفظية ومنها انه قد شاع في الاستعمالات الجارية وتداول بين الخاصة والعامة الحكم ببطلان الصلوة وفسادها عند حصول ما يفسدها
وكذا الحال في غيرها من العبادات ولولا انها موضوعة للاعم لم يصح الحكم عليها بذلك لوضوح بطلان الحكم ببطلان العبادة الصحيحة والحكم بفسادها
والتزام التجوز في تلك الاطلاقات الشايعة بعيد جدا ومنها انه قد تعلق النهي عن جملة من العبادات ولو كانت اسامي للصحيحة لما صح تعلق
ولزم ؟ د النهي بها او لزم القول بعدم اقتضاء النهي عنها الفساد بل قضى ذلك بدلالة النهي عنها على الصحة بمقتضى المادة كما حكي القول به عن ابي حنيفة وتلميذه
لتعلق النهي بمسمى اللفظ الذي هو خصوص الصحيحة فيكون الاتيان به صحيحا بمقتضى المادة محرما خاصة بمقتضى الهيئة والا لزم المناقضة بين الهيئة
والمادة والقول بان ذلك انما يتم على فرض امكان وقوعه منه وهو ممنوع مدفوع بما هو ظ من عدم جواز تعلق النهي بغير المقدور كما لا يصح تعلق
الامر بما لا يقدر على تركه كالكون في المكان ولذا يقبح ان يقال للاعمى لا تبصر وللانسان لا تطر ونحو ذلك وتعلق النهي بها دليل على امكان و
قوعها والقول بالتزام التجوز في لفظ الاعادة او في مادة النهي والخروج عما وضع له مدفوع بكونه خلاف الظ لبعد التزام التاويل في جميع تلك
الاستعمالات بل ربما يقطع بفساده سيما مع عدم قيام دليل على الوضع للصحيحة ليبعث على ذلك وعلى فرض قيامه فلا ريب في كون الجري على الظ في

في تلك الاستعمالات

فی تلك الاستعمالات الشایعة اظهر فهو بالترجیح اولی الجواب عن الاول اما اولا فبان ذکر الاعادة فی الاخبار وسایر الاستعمالات لیس مختصا بما اذا وقع
الفعل کاملا بحیث یصدق علیه الاسم بل کثیرا ما یطلق مع الاتیان ببعض الفعل بحیث لا یصدق علیه اسم تلك العبادة وانما یعد بعضا منه
کما اذا صلی رکعة من الظهر او العصر او بعضا منها وشك بین الرکعة والرکعتین او طرء غیر ذلك من المفسدات فانه یقال انه یعید صلوته مع انه ما اتی
به لم یکن مصداقا محققا من مصادیق الصلوة والفرق بین ذکر الاعادة فی هذه المقامات وغیرها بالتزام التجوز فی المقام دون غیره بعید جدا
اذ الظاهر کون الاطلاق فی الجمیع علی نهج واحد والذی یخطر بالبال فی تصحیح ذلك ان یقال ان صدق الاعادة لا یتوقف علی الاتیان بتمام الفعل وکذا
اذا تلبس بفعل ودخل فیه ثم ترکه واستانفه یقال انه عاد الی ذلك الفعل واعاده ولیس الفعل المتکرر منه الا البعض فذلك کاف عرفا فی تسمیة
الاعادة الی مطلق ذلك والظاهر انه کذلك لغة ایضا ونظیر ذلك واقع فی غیرها من الالفاظ فتقول ضربت زیدا ومسحت الجدار ولم یقع الضرب والمسح
الا علی البعض منها فنقصانا بعض الاجزاء والشرایط وان قضی بفساد العمل الا انه یصدق معه الاتیان ببعض ذلك العمل وهو کاف فی صدق الاعادة
بحسب العرف کما عرفت فان قلت انه علی القول بکون الصلوة اسما للصحیحة لا یکون الفاسد الواقع منه بعد ابطال العمل بعضا من الصلوة لطرو الفساد
علی خروجه عن ذلك فکما انه علی فرض کماله فاسد لا یندرج فی الصلوة حقیقة فلیس مع الاقتصار علیه بعضا من الصلوة ایضا لوجه المذکور وانما یتم
علی القول بکون الصلوة اسما للاعم قلت لما کان الفعل قبل طرو المفسد متصفا بالصحة ولذا یقع بعد طروه انه افسد عمله بکذا ولا یصح القول ببطلان عمله
من حین شروعه بکشف ما لحقه من المفسد عن فساده من اول الامر کان ذلك مصححا للحکم باتیانه ببعض الصلوة الصحیحة وان طرء البطلان بعد ذلك وبالجملة
الصحة والفساد انما یطرئان حقیقة علی تمام العمل ویتصف الابعاض بهما تبعا للکل فاذا وقع بعض العمل علی الوجه المعتبر اتصف بالصحة بملاحظة
کونه بعضا من العمل الصحیح فهو صحیح بالوجه المذکور وقبل طرو المفسد من غیر منافاة بین وقوعه صحیحا بالوجه المذکور وما طرء من الفساد بعد ذلك ولذا
یصدق دخوله فی الصلوة علی الوجه الصحیح ویتعلق به حنث الناذر فیما لو نذر ان یتصدق بدرهم اذا دخل فی الصلوة علی الوجه الصحیح فی الاماکن المکروهة
بل حکم الشهید ره بالحنث مع نذره عدم ایقاع الصلوة فیها بمجرد الدخول فیها صحیحا والوجه فیه انه یصدق عرفا مع الشروع فی الفعل انه یصلی فی ذلك المکان
والمفروض انه نذر ان لا یصلی فیه وعدم صدق الصلوة علی ما اتی به بعد افساده فی الاثناء لا یقضی بعدم صحة الاطلاق بصلی هناك علی سبیل الحقیقة
قبله فان الافعال التدریجیة یصح اسناد ذلك الفعل الی المتلبس بها حقیقة علی النحو المذکور قطعا ومن هنا ما ظهر وجه اخر لصدق الاعادة فی المقام اذ
الظاهر انه لا یعتبر فی تحقق مفهومها ما یزید علی ذلك فصحة اسناد الفعل الیه قاضیة بصدق الاعادة علی استینافه کذلك فان قلت ان ما ذکر انما یصح صدق
الاعادة اذا کان الماتی به صحیحا عند الشروع وبطریان الفساد بعد ذلك اما اذا کان فاسدا من اول الامر کما اذا انکشف ایقاعها من غیر طهارة فلا یتم ذلك
قلت قد یصحح ذلك بان وقوع تلك الافعال علی وجه الفساد لا یقضی بعدم صدق الاتیان ببعض ذلك العمل اذ لا یعتبر فی صدق ذلك اتصاف البعض بالصحة لما
عرفت من ان الصحة انما یتصف بها فی الحقیقة العمل بتمامه دون الابعاض واعتبارها فی التسمیة فی التسمیة انما هو بالنسبة الی وضع اللفظ للکل و
المدار فی صدق کون الماتی به بعضا من العمل انه لو انضم الیه سایر الاجزاء والشرایط کان عملا تاما وهو کاف فی المقام فقد یکتفی بالاتیان بذلك فی صدق
الاعادة بحسب العرف ومن ذلك یظهر وجه اخر فی الجواب عن الایراد المتقدم لکنه لا یخلو عن ضعف ومع الغض عن ذلك فیمکن تصحیح اطلاق الاعادة فی المقام بما
سنذکره فی الوجه الثانی ومع الغض عنه ایضا فالتزام التجوز فی خصوص الصورة المفروضة فی لفظ الاعادة او اللفظ الموضوع لتلك العبادة غیر مستنکر
ولیس ذلك الا کتجوزهم فی اطلاق تلك الاسامی علی العبادات الفاسدة واما ثانیا فبان المراد بالصلوة فی قولهم اعد صلوتك ویعید صلوته ونحوهما اما
مطلق الصلوة من غیر ان یکون اطلاقها علی ما اوقعه من الفعل فلا مانع من ان یراد به الفعل المخصوص الموافق لامر الله تعالی فیکون صدق الاعادة علی فعله
ثانیا من جهة اتیانه اولا بالفرد المفروض علی انه اداء للصحیح وبملاحظة کونه اتیانا بتلك الطبیعة وان لم یکن ما فعله اولا اتیانا بالصحیح بحسب الواقع حتی یکون
اداء لذلك الفعل حقیقة فان غایة ما یعتبر فی صدق الاعادة هو ایقاع الفعل ثانیا سواء کان الواقع منه اولا من افراد تلك الطبیعة بحسب الحقیقة او بحسب
الصورة واعتقاد العامل کونه اداء لذلك الفعل واتیانا بتلك الطبیعة وان لم یکن بحسب الواقع کذلك الا تری انه یصح ان یقول فی الصورة المفروضة اعد
ما کلفت به او ما امرك الله باداءه او ما افترضه الله علیك مع ان شیئا من ذلك لا یشمل الفاسد قطعا الا انه لما کان اتیانه بالفعل الاول من جهة کونه اداء
للمکلف به واتیانا بالواجب صح التعبیر المذکور وظاهر العرف لا یابی عن صدق الاعادة علی ذلك علی سبیل الحقیقة واما ان یراد به الفعل الصادر منه علی انه مصداق
للصلوة والاتیان به اتیان لتلك الطبیعة المخصوصة فاللفظ المذکور قد استعمل فیما وضع له واطلق علی المصداق المفروض بالاعتبار المذکور بحسب ما هو مقتضی تفصیل
القول فیه فی بیان الحال فی اطلاق الصلوة علی الصلوة الفاسدة بحسب الواقع الصحیحة باعتقاد الاتی بها فیکون الامر باعادتها دلیلا علی عدم صحة الاول و
اشتماله علی الخلل ویکون صحة اطلاق الاعادة منوطا بصحة اطلاق الصلوة علی الفعل الاول بالنظر الی اعتقاد العامل حسب ما عرفت وقد یجعل من
هذا القبیل اطلاق الصلوة فیما لو قیل رجل صلی بغیر طهارة او صلی بغیر سورة او صلی مع الخبث ناسیا او جاهلا بالحکم او صلی الی غیر القبلة الی غیر ذلك
ذلك فیصح الاستعمالات المذکورة علی سبیل الحقیقة علی القول بوضعها للصحیحة بملاحظة المذکورة ومما یشهد بما قلناه انه لو فرض ثبوت وضع الصلوة
بازاء الصحیحة صح استعمال الاعادة فیما ذکر من الاستعمالات قطعا ولا یابی عنه العرف علی الفرض المذکور ایضا ولذا یستعملها القائل المذکور بوضعها
للصحیحة او الاعم علی نحو واحد فتدبر واما ثالثا فبالتزام التجوز فی جمیع تلك الاستعمالات اما فی لفظ الاعادة او فی اسامی تلك العبادات حیث یراد بها المعنی
الاعم لیستقیم بذلك صدق الاعادة علی سبیل الحقیقة ولا مانع من ذلك اذ لا دلالة لمطلق الاستعمال علی الحقیقة کما مر وکذا لا دلالة فی لزوم التجوز
فی لفظ اخر علی فرض کونها حقیقة فی معنی مخصوص دون غیره علی عدم وضعه له ووضعها للاخر نظرا الی مخالفة المجاز للاصل لما عرفت فی مباحث الدوران

من علم صحة اثبات الاوضاع بمثل الاصل المذكور فانها امور توقيفية لا يصح الاستناد في اثباتها الى الوجوه التخريجية نعم لو حصل ظن بالوضع من نقل اهله
العرف صح الاخذ به لما دل على حجية مطلق الظن في مباحث الالفاظ وحصول ذلك في المقام محل منع والحاصل ان الاحتجاج المذكور ان كان من جهة
الاستناد الى لزوم المجاز في لفظ الاعادة او اسم العبادة في تلك الالفاظ في استعمالات لا لاثبات كون تلك الالفاظ موضوعة للاعم من الصحيحة فقد عرفت
ان مجرد لزوم التجوز على اي من الوجهين لا يصلح دليلا على نصبها له لذلك وليس الاصل المذكور بنفسه اصلا في اثبات الاوضاع ونفيها وان كان
من جهة بعد التجوز في تلك الاستعمالات الشايعة ففيه انه لا مانع من شيوع المجاز مع انضمام القرينة اليه كما هو المفروض في المقام سيما مع قرب المجاز
وكمال ارتباطه بالحقيقة وقيام الشواهد من الخارج على المجازية فتم وعن الثاني انه لا باعث على التزام التجوز في تلك الاستعمالات بناء على وضعها
للصحيحة اذ المراد بالصلوة ح هو مفهوم الصلوة المستجمعة للاجزاء والشرايط وقد اطلقت على ما كان مشتغلا باداء نظرا الى مطابقته لتلك الطبيعة
بملاحظة ما اتى به من اجزائها وما هو بصدد الاتيان به من باقي تلك الاجزاء ومفاد الحكم ببطلان ما اتى به اطرا بان المفسد عليه هو خروجه
عن كونه مصداقا لتلك الطبيعة وايتانا بذلك الواجب فالمقصود ان ذلك المصداق الحاصل في الخارج قد خرج من كونه مصداقا لها مصححا لوجودها
فالبطلان انما يتصف به ذلك المصداق باعتبار طرو المفسد عليه واطلاق الصلوة عليه انما هو بالاعتبار الاول اعني من جهة اعتبار المكلف اداء مستجمعه
للاجزاء والشرايط لتحقق الطبيعة في ضمنه وقد يجعل البطلان ايضا متعلقا بتلك الطبيعة من جهة وجودها نظرا الى منع المبطل من وجودها واطلاق
الصلوة عليها باعتبار المفهوم الملحوظ حين الاستعمال حسبما قررناه وعن الثالث اما اولا فبالمنع من استلزامه دلالة النهي على الصحة اذ ذلك
انما يتم اذا امكن الاتيان بالمهية الصحيحة في ضمن المنهي عنه واما مع استلزامه استحالة الاتيان به كما فيما نحن فيه فلا دلالة على صحة المنهي عنه والقول
بان استحالة الاتيان به بالصحيح قاض بقبح تعلق النهي به حسبما هو مدفوع بالفرق بين ما يستحيل الاتيان به من جهة تعلق النهي به مما كان مستحيلا قبل تعلقه
وما يقبح تعلق النهي به انما هو الثاني خاصة لما فيه من الهذرية واما الاول فلا مانع منه لافادة النهي اذن استحالة حصوله فان قلت ان استحالة الصدور ذلك
من المكلف من الامور الواقعية بالنظر الى ملاحظة الشيء في نفسه وليست حاصلة بالنهي فما تعلق النهي به مستحيل قبل تعلقه قلت ثبوت الاحكام الشرعية انما يتبع
الادلة المنصوبة عليها من الشارع فلولا تعلق النهي بها كانت محكومة بصحتها في الشريعة نظرا الى اطلاق الاوامر بعد ثبوت المهية بظاهر الادلة الشرعية وانما
يحكم بفسادها من جهة تعلق النهي بها فالقاضي بفسادها عندنا بحسب ظاهر الشرع انما هو النهي عنها ويشكل ذلك بان المفروض كون النهي المتعلق بها
للتحريم والمفروض استحالة وقوع ذلك المحرم في الخارج بحسب الواقع سواء نهى عنه الشارع او لا فيكون الحكم بحرمته هذرا فلا فائدة اذن في النهي سوى اعلام
المكلف بذلك من تعلق النهي به فلا يكون النهي الا ارشاديا فتدبر ويمكن دفعه بالفرق بين ايقاع الفعل بحسب قصد الفاعل وملاحظة ايقاعه ووقوعه
بحسب الواقع توضيح ذلك ان هناك حصولا للطبيعة في ضمن الفرد بحسب الواقع واعتبارا من الفاعل لايجادها في ضمنه وهو لا يستلزم الحصول بحسب
الواقع كان هناك حصول لتلك الطبيعة بحسب الواقع والا فلا والمنهي عنه في المقام انما هو الثاني دون الاول فان قلت ان ظاهر النهي بحسب الوضع
هو طلب ترك نفس الطبيعة لا ترك القصد الى ايقاعها في الخارج ولو في ضمن ما ليس مصداقا لها وحمله على ذلك مجاز ايضا فيأبى عنه شيوع تلك
الاستعمالات قلت المقصود ان اسامي العبادات موضوعة بازاء الصحيحة والافعال المطلوبة بالشريعة فاذا وقعت متعلقة للنهي فالظاهر ايضا تعلق النهي
بتلك الافعال غاية الامر انه يرتفع عنها المطلوبية من جهة تعلق النهي بها فمفاد تلك النواهي حرمة اداء ما يصح قبل النهي بعد تعلقه بها فافادة النهي اذن فسخه
فيما وضع له الا انه يلزم من تعلق النهي بها خروج المنهي عنه عن كونه مصداقا لما وضع المبدأ له والمحصل من ذلك هو حرمة الفعل الملحوظ بازاء تلك العبادة الشرعية
فكما ان الواجب قبل تعلق النهي هو الفعل الملحوظ بازاء العبادة المخصوصة فكذلك هو المحرم بعد تعلق النهي به الا انه يلزم منه الفساد في الثاني والخروج عن كونه مصداقا
لتلك الطبيعة بحسب الواقع هو امر اخر لا مدخل له بما استعمل اللفظ فيه حتى يلزم استعماله في غير ما وضع له واما ثانيا فبالتزام التجوز في النواهي الواردة بحملها على
ارادة الفساد دون التحريم لما ذكر من امتناع حصول الصحيحة فلا يتجه الحكم بتحريمها فالمقصود من تلك النواهي الدلالة على فساد تلك الاعمال اللازمة من دلالتها على
عدم مطلوبيتها ولذا تكرر في كلام الشارع بيان الموانع عن الصحة بالنواهي في العبادات والمعاملات على نحو بيانه الاجزاء والشرايط بالاوامر والظاهر ان ذلك
طريقة جارية في مخاطبات العرف ايضا في امثال تلك المقامات فمفاد تلك النواهي عدم حصول تلك الطبايع المقررة في ضمن ما تعلق النهي به فالالفاظ
المذكورة مستعملة في خصوص الصحيحة من غير حاجة الى صرفها عن ذلك فيجوز تحريم الاتيان بما تعلق النهي به من جهة البدعة خاصة لا لحرمته في نفسه مع قطع
النظر عن كونه بدعة الا ان يقوم شاهد عليه والقول بان البناء على وضع تلك الالفاظ للصحيحة كان مستلزما للخروج عن مقتضى وضع الصيغة في
الاستعمالات المذكورة كان ذلك مدفوعا بالاصل موهون بما عرفت من عدم جواز اثبات الاوضاع التوقيفية بمثل تلك الاصول ولذا لم يتداول بينهم
اثبات شيء من الاوضاع بذلك في ساير المقامات مضافا الى لزوم الخروج عما يستظهر من المادة بناء على القول بوضعها للاعم لتبادر الصحيحة منها ولو من
جهة الاطلاق فالتزام بالخروج عن ظاهر الاطلاق حاصل على القول المذكور ايضا فاي بعد اذن في الخروج عن ظاهر وضع الصيغة سيما مع دوران الاستعمال
في امثال تلك المقامات فتم هذا وقد يلتزم بالتجوز في اسامي العبادات المتعلقة للنهي نظرا الى كون تعلق النهي بها قرينة على اطلاقها على الفاسدة والمراد
بها صورة تلك العبادة مما يطلق الاسم عليه بحسب استعمال المتشرعة واستعمال التجوز في تلك الاستعمالات غير بعيد سيما مع انضمام القرينة وعدم شيوع استعمالها
كذلك لورودها في موارد مخصوصة والاستناد الى الاصل في دفع التجوز في الاستعمالات المذكورة قد عرفت ما فيه لكن مع البناء على ذلك يلزم القول بحرمة
الاتيان بما يطلق عليه اسم تلك العبادة بحسب العرف وان لم يات به الفاعل بملاحظة كون العبادة المطلوبة وهو مشكل بل لا يبعد استظهار خلافه وهذا
مما يرد على القائل بوضعها للاعم ايضا الا ان يبنى فيه على التقييد وهو مع مخالفته للاصل خلاف المتبادر من العبادة كما عرفت ففي ذلك تاييد لما قررناه

واستحالة التزام وقوعها ح

فان ذلك ان صادف الاتيان بغير ذلك هو من الاوامر الشرعية

من الوجهين المتقدمين ثالثها انها لو كانت موضوعة للصحيح لزم التزام احد امرين في لفظ الصلوة من القول باختصاصه بواحدة من الصور وبكون غيرها
من سائر صورها غير مندرج في الصلوة الا انها تنوب منابها وتقوم مقامها في اسقاط التكليف بها او القول بثبوت ماهيات متعددة متباينة
للصلوة فوق حد الاحصاء والثاني بقسميه كالمقدم مثله اما الملازمة فلان ماهية الشيء عبارة عما يكون به الشيء هو هو فلا بد ان يكون امرا متحققا في
نفس الامر متعينا في حد ذاته ولا يكون تابعا لاعتبار المعتبر بحيث يزيد باجزائه وينقص بمجرد الاعتبار واذا وضع لفظا بازائها فلا بد ان يلاحظ
الواضع تلك الماهية على نحو متعين ومتميز عما سواها وح اذا انتفى شيء من اجزائها او شرائطها المعتبرة فيها يلزم انتفاء تلك الماهية وخروجها من الموضوع
له فاذا كانت الصلوة اسما لماهية معينة محدودة مكيفة بشرائط عديدة فيلزم من ذلك انتفاءها بانتفاء جزء منها او شرط كما هو قضية ما مهدناه
ويعترف به القائل بكونها اساميا للصحيحة فنقول ح لا شك ان الصلوة يختلف اجزائها بحسب احوال المصلين فلها بالنسبة الى الحاضر اجزاء وما بالنسبة
الى المسافر اجزاء وكذا بالنسبة الى القادر والعاجز على اختلاف مراتب العجز وكذا بالنسبة الى المتذكر والساهي على اختلاف انحاء السهو الواقع
منه وكذا الحال بالنسبة الى شروطها على اختلاف المراتب في القدرة والعجز والسهو والنسيان فيحصل اذن ماهيات كثيرة غير محصورة مختلفة
في المقومات والاجزاء والشرائط المعتبرة فان قيل بكون الصلوة اسما للجامع لتلك الاجزاء والشرائط لا غير لزم خروج الباقي عن الصلوة حقيقة فيكون لجميع
اجزاؤها عن الصلوة لمباينتها عنها وهو اللازم الاول وان قيل بوضعها لكل من تلك الحقائق المختلفة الخارجة عن حد الاحصاء فهو اللازم الثاني
واما بطلان اللازم بقسميه فاما الاول فظ لاتفاق الكل على فساده واما الثاني فلوجهين احدهما انه خارج عن الطريقة الدائرة في الاوضاع اذ
التسمية للماهيات ووضع الالفاظ بازاء المعاني انما يكون بعد تعينها وتميزها حين الوضع من قبل الامر من غير توقف على طرو شيء وحصول شرط كما هو
العادة الجارية في الاوضاع المفروض خلافه في المقام اذ ليس الوضع للطبيعة الشاملة لها فضعها على اختلاف مراتبها على النحو المذكور وانما يكون الوضع
لها متوقفا على طرو العوارض على اختلاف وجوهها وعدمه فما دام متمكنا متذكرا يكون الصلوة بالنسبة اليه شيئا وما دام عاجزا او ناسيا او ساهيا
باختلاف المراتب في ذلك شيئا اخر ويختلف التسمية بحسب اختلاف الاحوال ومثله غير معهود في الاوضاع ثانيهما انه لو فرض تحقق الوضع على النحو
المذكور سواء قلنا بوضعها لذلك على سبيل الاشتراك اللفظي او المعنوي فلا بد ان ينوي المكلف والا صلوة التي هي تكليفه في نفس الامر
لما عرفت من اختلاف الصلوة وتعدد الماهيات ح فلا بد ان ينوي ولا من ينسى التشهد مثلا في الركعة الثانية تلك الصلوة الناقصة بعد حصول
الفساد ولو قيل انه ينوي الصلوة التامة اولا ح كيف يجزي عند عروض ما نواه وكيف يجزي قصد ماهية عن غيرها مع وقوع الثانية من دون
نية وقصد الناقصة في الاثناء كيف يقضي بالاجزاء مع دخوله فيها بغير قصد لها ولو قيل بتركبها كذلك اذن من الماهيتين حيث انه من اول
الى حد التمام فيجزي في نيتها ومن الناقصة بعد طرو النقص فلا بد من نيتها فهو واضح الفساد ايضا اذ لا وجه لتركب الماهية من ماهيتين مختلفتين
متباينتين والحاصل انه لا يصح من الشارع ايقاع مثل تلك التسمية ولا المعقول القصد الى تلك المسمى في نيته هكذا ذكره بعض الافاضل ورد
ان شيئا من ذلك لا يلزم القائل بوضعها للاعم اذ هي ح اسم لما يقبل الصحة والفساد والزيادة والنقصان ولا يتفاوت فيه الحال ولا يرد عليه الاشكال
ان تلك الزيادات والنقصانات انما هي من طوارئ الماهية وعوارضها ولا اختلاف في الماهية بحسب اختلافها فلا مانع من التسمية ولا اشكال في
تصحيح نيته قلت ان القائل بوضعها للصحيح يقول انه يجوز ذلك بعينه اذ لا يقول احد باشتراك الصلوة لفظا بين تلك الخصوصيات وان هناك
ماهيات عديدة متباينة خارجة عن حد الاحصاء بل انما يذهب الى وضعها للقدر الجامع بين الجميع ويجعل تلك الاختلافات اختلافا في الافراد
والخصوصيات ويقول بكون نفس الماهية امرا قابلا لتلك الزيادات والنقيصات على ما يلتزم به القائل بكونها للاعم غير انه يعتبر خصوصية زائدة على
ما يقول به القائل بالاعم وهو كون تلك الماهية حسنة مقربة الى الله تعم فان تلك الاختلافات قد تكون على نحو يوجب خروج العمل عن قابلية التقرب
وقد لا تكون كذلك فيجعل الموضوع له هو تلك الماهية مقيدة بذلك فيخرج الاول عن المسمى وهذا التقييد ان لم يوجب زيادة تعين للمسمى فلا يزيده
ابهاما حتى انه يكون قبل التقييد به مبهمة محدودة متعينة الحدود والاجزاء وبعد التقييد به مبهمة غير متعينة ليتوقف تعينه على ملاحظة
تلك الخصوصيات بل فلا فرق بان الامر فيما ذكر بالعكس فانه يصح للقائل بوضعها للصحيحة ملاحظة معيار للتسمية عند ما يحصل به التقرب ويكون
معرفا للاجزاء والصحة بخلاف القائل بوضعها للاعم فيشكل الحال بالنسبة اليه اذ لا معيار له ح سوى التسمية والمفروض ان التسمية فرع تعيين
المسمى حسبما ذكره والقول بتعيين اجزاء مخصوصة يتعلق بها التسمية موجب لخروج الباقي عن الحقيقة فلا يصح اطلاقها على الكل على سبيل الحقيقة
وهو بط باتفاق الكل كما مرت الاشارة اليه على انه لا فارق بين الاجزاء في ذلك الصلوة بحسب العرف قطعا مع انتفاء كل منها من غير فرق اصلا كما ترى لصدق
وكيف يعقل تصور امر متميز معلوم جامع بين الصلوة الصحيحة والفاسدة بحيث يشمل الصلوة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة في حال الشعور
الاختيار والقدرة وصلوة التكبير التي يجزي فيها تكبيرات اربع وما بين هذين من المراتب التي لا تحصى الواقعة على الوجه الصحيح والفاسدة فما
اورده على القول المذكور فهو اشد ورودا على القائل بكونها للاعم ثم نقول ايض من البين ان التكبيرات الاربع اذا صدرت من القادر والمتمكن من
الصلوة التامة لا يسمى صلوة عند المتشرعة قطعا بخلاف ما اذا وقعت في محلها وكذا الحال في غيرها من بعض الوجوه التي قد تقع الصلوة عليه فما اورده
من لزوم اختلاف التسمية باختلاف الاحوال الطارية على القول بوضعها للصحيحة وارد عليه ايض بان غاية الامر انه لا يختلف الحال عنده في التسمية
بالنسبة الى بعض الوجوه ولا ينفي بعض اخر من القول باعتبار خصوصيات الاحوال في التسمية اذ كما يقضي اختلافها باختلاف الحال في الفساد والصحة
فكذا يقضي باختلاف التسمية كما لا يخفى بعد ملاحظة الاطلاقات العرفية وقد اتضح لك بعد ملاحظة ما قررناه في المقام وما اشرنا اليه سابقا اندفاع

اما الاول

الامرين المذكورين فلان ما ذكر من اختلاف الحال في التسمية بحسب اختلاف الاحوال ليس من جهة ورود الاوضاع مترتبة على اللفظ بحسبها حتى يكون
خارجا عن القانون المتعارف بل الاختلاف انما في المعتبر المأخوذة في الوضع والموضوع له مفهوم كلى اجمالى شامل للجميع كما مرت الاشارة اليه وانما يختلف الحال
في مصاديقه بحسب اختلاف تلك الاحوال واما الثاني فلما عرفت من عدم اختلاف الطبيعة في النوع بحسب اختلاف تلك الاحوال حتى لا يصح الامر في البين وانما
هو اختلاف في الامور العارضة يختلف مصاديق تلك الطبيعة بحسب اختلافها وذلك مما لا يقضي باشكال في البين وهو ظاهر رابعها انها لو كانت موضوعة
لخصوص الصحيحة لما صح تعلق الطلب بشيء من العبادات معلقا له على اساميها والتالي ظاهر الفساد بيان الملازمة ان الالفاظ المذكورة دالة بنفسها على مطلوبية
معانيها مع قطع النظر عن تعلق صيغ الطلب بها اذ المفروض دلالتها على العمل الصحيح وهو لا يكون الا مطلوبا فلا يحصل من تعلق الطلب بها فائدة جديدة
ويكون بمنزلة ان نقول اريد منك العمل الذي هو مرادي منك او لان هناك فرقا بينا بين دلالة الالفاظ المفردة على مطلوبية معانيها ودلالة المركبات
المركبات على وقوع الطلب فان غاية ما يستفاد من المفردات احضار مدلولها المقيد بكونها مطلوبة واما كون ذلك الطلب حاصلا بحسب الواقع فلا
لظهور كون ذلك معنى خبريا لا يدل المفرد عليه مثلا لفظ الصوم اسم للامساك المعروف المطلوب لله تعالى فغاية ما يستفاد من لفظه احضار المعنى المذكور
ببال السامع واما ان ذلك المعنى متحقق في الواقع وقد تعلق طلب الشارع به فلا دلالة فيه عليه اصلا والمستفاد من تعلق الطلب بها هو المعنى الاخير
فلا تكرار نعم لو قال الشارع ان الصوم ثابت في الشريعة افاد على القول المذكور كونه مطلوبا للشارع ولا فساد فيه بل لا بد منه بحسب فهم العرف ولا نه علية و
هو مما يؤيد القول المذكور وثانيا ان تلك الاوامر هي الدالة على كون تلك الاعمال عبادة مطلوبة للشارع فيعلم بذلك كون تلك الالفاظ مستعملة في تلك
العبادات فلولا ما دل على مطلوبيتها لما علم كون تلك الالفاظ من اسامي العبادات وان مدلولها من الامور الواجبة فغاية الامر انه بعد تعلق
الطلب بها ومعرفة كون تلك الافعال عبادة يمكن الرجوع فيها واستعلام المطلوبية من مجرد اللفظ واين ذلك من عدم صحة تعلق الامر بها كما هو
المدعى هذا بالنسبة الى الاوامر الابتدائية التي يستفاد منها اصل المطلوبية واما الاوامر المتكررة الواردة بعد معرفة كون تلك الافعال عبادة مطلوبة
فهي ايضا مما لا مانع في ورودها فانها كالامر بالطاعة مع ان الطاعة فيما يراد ايجاد الفعل هي موافقة الامر فغاية الامر ان تكون مؤكدة وهي انما يستفاد
لاجل ذلك وثالثا ان تعلق الامر بها يفيد كون ما تعلق به واجبا ان كان الامر ايجابيا او مندوبا ان كان ندبيا وذلك لا يستفاد من مجرد ملاحظة
الالفاظ المذكورة فانها انما تدل على المطلوبية في الجملة الاعم من الوجوب والندب فدفينا فيه ضير بان غاية ما يصح به من ذلك كون تعلق الامر الايجابي
او الندبي مفيدا واما اذا كان اللفظ الدال على المطلوبية اعم من الوجهين بان يدل على مطلق الرجحانية فالايراد على حاله اذ المفروض كون الالفاظ
المفروضة مفيدة لذلك ايضا وقد وقع ذلك كثيرا في الادلة الشرعية خامسها انها لو كانت موضوعة لخصوص الصحيحة لزم دخول وصف الصحة في مفاهيمها و
هو بين الفساد لظهور كونها من عوارض وجودها في الخارج ويدفعه انه ليس المقصود اخذ مفهوم الصحة في مدلول تلك الالفاظ حتى يرد ما ذكر بل المدعى كون
الموضوع له هو الافعال الجامعة للاجزاء والشرائط وهي من شانها الاتصاف بالصحة عند وجودها في الخارج ولا يلزم من ذلك اخذ مفهوم الصحة في الموضوع
له مطلقا فضلا عن اخذها بعنوان الجزئية كما توهم في الاحتجاج والتعبير عن المدعى بان تلك الالفاظ موضوعة للصحيحة انما اريد به ما ذكرنا بجعل الصحيحة عنوانا
لتلك الماهية المستجمعة للاجزاء والشرائط سادسها انها لو كانت موضوعة للصحيحة لزم دخول الشرائط في مفاهيم تلك العبادات فلا يبقى فرق بين اجزائها
وشرائطها لاندراج الجميع اذن في مفاهيمها وهو فاسد بالاجماع وقد اشار الى ذلك العضدي وهو كسابقه في غاية الوهن للفرق البين بين اخذ الشيء
جزءا من المفهوم وقيدا فيه على ان يكون القيد خارجا والتقييد داخلا واقصى ما يلزم في المقام هو الثاني والفرق بينه وبين الجزء في كمال الوضوح
وان اشتركا في لزوم الانتقال اليهما عند تصور المفهوم على سبيل التفصيل وبذلك يفترق الحال بينها وبين الشرائط العقلية الخارجية مما لا يمكن
حصول المطلوب في الخارج الا بها حيث انه لا يلزم الانتقال اليها من تصور المشروط بها اصلا بل يمكن ان يقال ان الحال فيها ايضا كذلك اذ لا يلزم من القول
بوضعها للصحيحة ملاحظة الشرائط اصلا ولو بكونها قيدا في الموضوع له اذ قد يكون الملحوظ في الوضع هو تلك الاجزاء من حيث كونها حسنة مطلوبة
او من حيث كونها صحيحة مبرئة للذمة ونحو ذلك فغاية الامر ان لا يمكن وقوعها في الخارج الا مع استجماعها للشرائط ولا ربط لذلك بالانتقال الى
الشرائط بتوسطها ثم انه قد يرد بعض الافاضل هذا القول باموره منها اتفاق الفقهاء على ان اركان الصلوة هي ما يبطل الصلوة بزيادتها عمدا
او سهوا ومن البين انه لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا الا عصيانا ولا ريب في كونه منهيا عنه ومع ذلك يعد ركوعا حقيقة لا صورة لا ركوع لوضوح
عدم بطلان الصلوة بايجاد الصورة لمن انحنى بمقدار الركوع للهوي الى السجود او لاخذ شيء من الارض وفيه خروج نحو الركوع والسجود عن محل البحث
لكونهما من الالفاظ اللغوية وليس معانيهما من الماهيات الجعلية الشرعية كما اشرنا اليه في اول المسئلة ولو سلم كونهما من المعاني المستحدثة فليست الالفاظ
المذكورة من اسامي العبادات وانما هي اسامي لاجزاء العبادات ومن البين انه لا يتعلق هنا الامر بالخصوص حتى يعتبر فيها الصحة والفساد واعتبار
الامر المتعلق بالكل في اوضاع تلك الاجزاء مما يستبعد جدا ومع الغض عنه فعدم اعتبار هنا لا يفيد عدم اعتباره في محل البحث مع الفرق البين بينهما ومنها
ما روي في الصحيح من بناء الاسلام على خمس الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية قال عليه السلام ولم يناد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس باربع و
تركوا هذه يعني الولاية فحكمه عليه السلام باخذهم بالاربع مع ما ثبت من فساد عباداتهم لانتفاء الايمان مع جعل تلك العبادات اسامي للاعم وفيه ما عرفت من الفرق
بين مفهوم الصلوة وما اخذ من التفاصيل في مصاديقها ففساد عباداتهم من جهة انتفاء شرط الولاية وعيره من ترك بعض الاجزاء والشرائط
لا يقضي بعدم اخذهم بتلك العبادات بل واعتقادهم بناء الاسلام عليها بل واتيانهم بها ومواظبتهم عليها على حسب معتقدهم وان اخطأوا في كيفيتها
ولا دلالة في حكمه عليه السلام باخذهم بها على ما يزيد على ذلك بل نقول ان الظاهر من الرواية ارادة خصوص الصحيحة لوضوح عدم بناء الاسلام على الفاسدة اذ هي

من الامور

من الامور المحرمة التي نهي عنها في الشريعة واراد الشارع عدم وقوعها فكيف يصح القول بابتناء الاسلام عليها فذلك من اقوى الشواهد على ارادة
الصحيحة منها فهي اذن لتأييد القول بوضعها للصحيحة اولى كما لا يخفى ومنها انه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان
مكروه او مباح مثلا او حصول الحنث بفعلها ويلزمهم على ذلك المحال لانه يلزم من ثبوت اليمين ح نفيها فان ثبوتها يقتضي كون الصلوة منهيا
عنها والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة يستلزم عدم تعلق اليمين بها اذ المفروض تعلقها بالصحيحة ويلزم ح ان لا يتحقق الحنث بفعلها
لعدم تحقق الصلوة الصحيحة والقول بان المراد الصلوة الصحيحة لولا اليمين لا بجعلها صحيحة في نفس الامر كما هو المدعى وفيه ان مبنى الكلام المذكور على
لزوم استعمال الصلوة في المقام في الاعم لعدم امكان ارادة الصحيحة والا لزم الفساد المذكور وح يرد عليه اولا النقض بما اذا حلف ان لا يصلي واجبة صلوة
او منذورة في الحمام مثلا اذ من البين الواضح عدم شمول الواجب والمندوب للفاسدة بل لو نذر ان لا يصلي صلوة صحيحة فيه فانه ان قيل بصحة صلوته
فيه بعد ذلك وعدم انعقاد النذر فهو تمام الاوجه على ما ترجح من تعلق النذر المطلق ايضا فلا مانع اذن من التزام القائل بوضعها للصحيحة بذلك وان قيل
بعدم صحتها نظرا الى انعقاد النذر فكيف يتحقق الحنث مع اتيان الواقع ليس من افراد المحلوف على تركه وثانيا ان متعلق الحلف في المقام ليس هو الاعم
من الفاسدة بل الصحيحة خاصة وليس اللفظ مستعملا الا في ذلك فرق بين الصحة الحاصلة قبل النذر والحاصل بعده فلفظ الصلوة في المثال المفروض
قد استعمل في الصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط الا انها لزمها الفساد بعد تعلق النذر وانعقاده ونظير ذلك ما لو نذر ترك المكروهات في
يوم معلوم او حلف على ترك المباحات فيه فانه يحنث قطعا بالاتيان بشيء مكروه او مباح قبل النذر والحلف مع ان الماتي به ليس من المكروه و
المباح ولا يجوز في لفظ المكروه ولا المباح المتعلق للنذر والحلف المفروضين فكذا الحال في المقام ومن التامل في ذلك يتضح حقيقة الحال في العبادات المتعلقة
للنهي حسبما مرت الاشارة اليه ومنها انه يلزم على القول بكونها اسامي للصحيحة ان يفتش عن احوال المصلي اذا نذر ان يعطيه شيئا ليعلم صحة صلوته بحسب
نفس الامر حتى يحكم ببراءة ذمته عن النذر والاخذ باصالة حمل فعل المسلم على الصحة غير متجه في المقام اذ اقصى ما يقتضيه هو حمله على الصحيح عنده وهو
مما يختلف باختلاف الاراء فقضية الاصل المذكور عدم تعمد الاتيان بالفاسد بل عدم ايقاعه لما يعتقده فسادا ولو على سبيل السهو واما اثباته لما
يحكم الناذر بصحته فلا مثلا اذا راى رجلا صالحا يصلي صلوة جامعة لجميع الاركان والواجبات لكن لا يدري انه هل صلى بغسل غير الجنابة من غير وضوء تقليدا
وفتوى مجتهده بالاكتفاء به فليس له الاجتزاء به للحكم باداء الصلوة حقيقة اذا راى الناذر بطلان الصلوة الواقعة كذلك وهكذا الحال في ساير الاختلافات
الواقعة في الاجزاء والشرائط واما بطلان اللازم فلانا لم نقف الى الان على من التزم بهذه التفحصات والتدقيقات وقال بتوقف البراءة عليها وانما يكتفون
باعطاء من ظاهره الاداء وليس ذلك الا لاجل كونها اسامي للاعم لصدق الصلوة ح على فعله قطعا مع عدم علمه بفساد المانع مع اعطاء ثمرات ذلك موغاية
ما دل الدليل على خروجه عن متعلق النذر ولعله لاجل ذلك جرت الطريقة في الاعصار والامصار على عدم التفحص عن مذهب الامام في جزئيات مسائل
الصلوة عند الايتمام به ويكتفون بثبوت عدالته نعم اذا علموا بخلاف الفتوى عندهم كما اذا ترك السورة لذهابه الى عدم وجوبها او توضأ بالماء القليل الملاقي
للنجاسة لحكمه بطهارته لم يصح الاقتداء فما لم يعلم بطلان صلوته يجوز الاقتداء به لانه ممن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه
وان كان صحيحا عند الامام فليس ذلك الا من جهة الاكتفاء بمسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لا انه لا يصح الاقتداء حتى يعلم بصحتها
على مذهب نفسه كما هو مقتضى القول بوضعها للصحيحة وفيه المنع من الملازمة المذكورة اذ يجوز البناء في ذلك على ظاهر الحال قطعا ولو على القول بوضعها
للصحيحة كيف ولولا ذلك لوجب التفتيش بالنحو المذكور على القولين فيما لو نذر شيئا لمن يصلي صلوة واجبة او مندوبة ضرورة عدم اتصاف الفاسدة
بشيء منهما مع انا لم نقف على من يدقق في ذلك بنحو لا من يفصل بين هذه الصورة وما تقدمها وليس ذلك الا من جهة الاكتفاء بظاهر فعل المسلم
في الحكم بالصحة كما هو قضية الاصل المقرر والقول بان اقصى ما يقتضيه الاصل المذكور هو الحمل على الصحة عنده مدفوع بان الذي يظهر من ملاحظة الطريقة
الجارية هو الحمل على الصحة الواقعية كيف ولولا ذلك لم يقم للمسلمين سوق لاختلافهم في احكام الذبايح والجلود وغيرها وكثير من العامة لا يشترطون الاسلام
في المذكي ويحللون ذبايح اهل الكتاب وجماعة منهم يقولون بطهر جلد الميتة بالدباغ فلو لم نقل باصالة حمل فعل المسلم على الصحة الواقعية لم يجز لنا ان ناخذ حمل
منهم شيئا من اللحوم والجلود مع عدم علمنا بحقيقة الحال وهو خلاف الطريقة الجارية من لدن اعصار الائمة بل يجري ذلك ايضا بالنسبة الى اهل الحق لم
لاشتباه العوام كثيرا في الاحكام فيزعمون صحة ما هو فاسد عند العلماء فاذا كان مفاد الاصل المذكور مجرد الصحة بزعم العامل صعب الامر جدا
ولم يمكن الحكم بصحة شيء من العقود والايقاعات ولم يجز اخذ شيء من اللحوم والجلود ولو من اهل الحق الا بعد التجسس عما يعتقده ذلك الشخص وهو مما
تقضي الضرورة بفساده ومع الغض عن ذلك نقول يدب عنه ببعض الوجوه فالاختلاف الحاصل بين علماء الفرقة وحكم بعضهم بفساد ما يزعم الاخر صحته كاف
في ذلك غاية الامر انه يحكم بصحة العقود والايقاعات الواقعة على كل من تلك المذاهب بالنسبة الى من يذهب اليه ولا يجري ذلك في ساير المقامات
كمباحث الطهارات والنجاسات وكثير من الاحكام فالاشكال من جهته حاصل قطعا ثم بعد تسليم ما ذكر وتعلق الاكتفاء بالصحيحة عند العامل محل منع
ثم اذا لم يكن مكلفا في حكم الشرع بالعمل به بان لا يكون تكليفا شرعيا ولو ثانويا في حقه صح الحكم بفساده شرعا كما في صلوة المخالفين ما ذكره وان بلغوا ماذكره
جهدهم في تحصيل الحق وقلنا بامكان عدم الوصول ح الى الحق اذ غاية الامر ح معذوريتهم في عدم الاتيان بما تعلق بهم من التكاليف الواقعية وذلك
لا يقضي بتعلق التكليف الثانوي بالاتيان بما زعموه كما هو الحال بالنسبة الى ساير الاديان واما اذا كان ذلك مطلوبا منه في الشرع كما في الاحكام الثابتة
باجتهاد اهل الحق بالنسبة الى ذلك المجتهد ومن يقلده فيه فعدم اندراجه في الصلوة مع مخالفته للواقع محل اشكال لصحة صلوته شرعا بالنظر الى تكليفهم
الثانوي المقطوع به من ملاحظة المقدمتين المشهورتين فلا يبعد شمول الصلوة الصحيحة لها كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله ثم مع الغض عن ذلك نقول

بنى على ما ذكره اشكل الحال فى ذلك بناء على القول بوضع تلك الالفاظ للاعم ايضاً نظراً الى ان المفهوم عرفاً بحسب المقام المفروض هى الصحيحة فاذا حكم بخروج معلوم
الفساد عنه ولو بالنظر الى معتقد الشارع اذا عرفت منه المخالفة كما مر فنقول انه اذا حكم بفساد الفعل مع عدم موافقته لمعتقده ولم يكن عالماً من الخارج بكون
ما ياتى به موافقا لما يعتقده ولا اصالة الصحة فعل المسلم قاضية بصحته كل الممكن حكمه اذن بصحة ما ياتى به ويكون دائرا عنده بين الوجهين وح كيف
يمكن الحكم بخروجه عن الاشتغال اليقينى بالدفع اليه مع الشك فى كونه متعلقا للنذر وكون الدفع اليه اداء للنذر ودون مجرد صدق اسم الصلوة على
ما اتى به لا يقضى بحكمه بالصحة ليكون من متعلق النذر والقول بان القدر المعلوم خروجه عن المسمى هو ما علم مخالفته لما يعتقده فيبقى غيره مندرجا
تحت الاطلاق بين الفساد لوضوح ان الباعث على خروج ذلك انما هو فساده عنده من غير مدخلية لنفس العلم فى ذلك وانما العلم به طريق اليه فاذا لم
يكن هناك طريق الى ثبوت الفساد ولا الصحة وجب التوقف لا الحكم بالصحة فظهر بذلك ما فى قوله ان ذلك هو غاية ما دل الدليل على خروجه عن متعلق
النذر وجعله لما ذكره مبنى حكمه بجواز القدوة مع علمه بموافقته مذهب الامام لمذهبه وكيف يمكن القول بصحة القدوة بمجرد صدق اسم الصلوة
عليه والمفروض عدم قضاء اصل ولا غيره بصحته على الوجه المذكور فيكون احتمال فسادها فى نظر الشرع مكافئا لاحتمال صحته من غير فرق مع فرض
وضوح اعتبار صحة صلوة الامام ولو فى نظر الشرع فى صحة الايتمام فالظاهر ان الوجه فيما البناء المذكور ايضا احد الوجهين المتقدمين هذا والوجه فى
القول بالتفصيل بين الاجزاء والشرايط اما فى اعتبار الاجزاء فبما مرت الاشارة اليه من ظهور عدم امكان تحقق الكل مع انتفاء الجزء فاذا تخلفت
الجزئية لم يعقل صدق الكل حقيقة بدونه واذا شك فى حصوله او فى جزئيته مع علم وجوده لوقع الشك فى صدق الكل واما فى عدم اعتبار الشرايط
فلظهور خروج الشروط عن ماهية المشروط كيف ولو كانت مندرجة فيه لما تحقق فرق بين الجزء والشرط فاذا وضع اللفظ بازاء المشروط كان مفاده
هو ذلك من غير اعتبار للشرايط فى مدلوله وعدم انفكاك المشروط بحسب الخارج عن الشرط لا يقضى بادخاله فى مفهومه اذ غاية ما يقضى به ذلك امتناع
وجوده بدونه ونحو ذلك مما لا ربط له باعتباره فى ما وضع له اللفظ وفيه بما عرفت مما فصلناه اما ما ذكر من عدم تعقل الحكم بصدق الكل بدون الجزء
او الشك فيه فتمام توضيح القول فيه فى توجيه كلام القائل بوضعها للاعم فلا حاجة الى تكراره واما ما ذكر من لزوم اندراج الشرط فى الجزء على
فرض اعتباره فيه فيدفعه ما اشرنا اليه من الفرق بين اعتبار الشئ جزءً واعتباره شرطا فان الملحوظ فى الاول ادراجه فى الموضوع له ودخوله
فيه والمعتبر فى الثانى هو تقييد الموضوع له به واما نفس الشرط فخارج عنه ومع الغض عن ذلك فلا يلزم من القول بوضعها للصحيحة مطلقا اعتبار كل
من الشرايط بخصوصها فى المفهوم من اللفظ لامكان ان يقع بوضعها لتلك الاجزاء من حيث انها صحيحة او مبرئة للذمة ونحوهما وح فيتوقف
حصولها فى الخارج على حصول تلك الشرايط من غير ان تكون معتبرة بخصوصها فى الموضوع له المقام الثانى فى بيان ثمرة النزاع فى المسئلة
ثمرة النزاع فى المسئلة
فنقول عمدة الثمرة المتفرعة على ذلك صحة اجراء الاصل فى اجزاء العبادات وشرايطها فانها انما يثبت على القول بوضعها للاعم دون القول
بوضعها للصحيح وعلى القول بالتفصيل بين الاجزاء والشرايط يفصل بينهما وتوضيح المقام ان الشك المتعلق بالاجزاء والشرايط ان كان
فيما يشك مع انتفائه فى التسمية ولو على القول بوضعها للاعم نظرا الى وضوح الاعتبار القائل به اجزاء وشرايط فى الجملة لتحقق التسمية فلا
يمكن اجراء الاصل فيه على شئ من المذهبين لتحقق اشتغال الذمة بالمسمى وعدم حصول العلم باداءه من دون ذلك من جهة الشك المفروض
واما اذا علم بحصول المسمى على القول بوضعها للاعم وحصل الشك فى اعتبار جزء او شرط فى تحقق الصحة فالقائل بالاعم ينفيه بالاصل نظرا الى
اطلاق المكلف به من غير ثبوت التقييد بخلاف القائل بوضعها للصحيحة لاجمال المكلف به عنده وعدم حصول العلم بحصول المسمى فى مذهبه
الا مع العلم باستجماعه لجميع الاجزاء والشرايط المعتبرة فى الصحة والشك فى اعتبار جزء او شرط فى الصحة يرجع عنده الى الشك فى الجزء او الشرط
المعتبر بهما كما فى الوجه الاول فلا يجرى فيه الاصل عنده لقضاء اليقين بالاشتغال اليقين بالفراغ ولا يحصل الا مع الاتيان بما شك فى جزئيته فى التسمية
وشرطيته وترك ما يحتمل مانعيته فان قلت لا شك فى كون مطلوب الشارع والمامور به فى الشريعة انما هو خصوص الصحيحة لوضوح كون الفاسدة
غير مطلوبة لله تعالى بل مبغوضة له لكونها بدعة محرمة فاى فارق اذن بين القولين مع حصول الشك فى ايجاد الصحيحة من جهة الشك فيما يعتبر فيها من الاجزاء
والشرايط قلت لا ريب فى ان العلم بالصحة انما يحصل من ملاحظة الاوامر الواردة فيما جعل متعلقا للامر ولو بالنظر الى اطلاقه من غير ان يثبت فساد ما يحكم
بصحته اذ ليست الصحة فى المقام الا موافقة الامر فاذا تعين عندنا مسمى الصلوة وتعلق الامر بها قضى ذلك بصحة جميع افرادها وانحاء وقوعها الحصول
تلك الطبيعة بها الا ما خرج بالدليل وقامت الحجة الشرعية على بطلانه فيثبت الصحة اذن بملاحظة اطلاق الامر وعدم قيام دليل على الفساد نظرا الى
حصول المامور به بذلك بملاحظة الاطلاق ولا يجرى ذلك على القول بوضعها للصحيحة لاجمال المامور به عنده فيكون المطلوب فى الواقع هو الصحيحة
لا يقضى باجمال العبارة حتى لا يثبت بملاحظة اطلاق الامر بها صحتها فى ظاهر الشريعة فان قيل ان العلم الاجمالى بكون مطلوب الشارع هو خصوص
الصحيحة يوجب تقييد تلك الاطلاقات بذلك فيحصل الشك ايضا فى حصول المكلف به اذ هو من قبيل التقييد بالمجمل فلا يمكن تحصيل العلم بالامتثال
بحسب الظاهر ايضا قلت قبل ظهوره ما يقضى بفساد بعض الافراد من ضرورة او اجماع او رواية ونحوها فلا علم هناك بفساد شئ من الاقسام ليلتزم بانتفائه
فلا بد من الحكم بصحة الكل وبعد ثبوت الفساد فى البعض يقتصر فيه على مقدار ما يقوم الدليل عليه ويحكم فى الباقى بمقتضى الاصل المذكور فلا
تقييد هناك بالمجمل من الجهة المذكورة ويتضح ذلك بملاحظة الحال فى المعاملات فان حكمه تعالى بحل البيع وامره بالوفاء بالعقود ليس بالنسبة الى
الفاسدة قطعا ومع ذلك لا اجمال فى ذلك من تلك الجهة لقضائه بصحة كل البيوع ووجوب الوفاء بكل من العقود فلا يحكم بفساد شئ منها الا بعد قيام
الدليل على اخراجه من الاطلاق والعموم المذكورين وح يقتصر على القدر الذى ثبت فساده بالدليل نعم لو قام دليل اجمالى على فساد بعض الافراد

وذا ربي

ودائر بين امرين او امور لم يمكن معه الاحتياط بمجرد الاطلاق وهو كلام اخر خارج عن محل الكلام وربما يبني جريان الاصل في اجزاء العبادات وشرائطها
بناء على القول بوضعها للصحيح ايضا لدعوى اطلاق ما دل على حجية اصالة البراءة والحكم بها الى ان يعلم الاشتغال به وله اذ العلم به
الاشتغال في الجملة او لم يعلم بالمرة والتحقيق خلافه فان الظاهر الفرق بين الصورتين وما دل على حجية اصالة البراءة بالنسبة اليه انما هو الصورة
الثانية وما يرجع اليها من الصورة الاولى بالاخرة ويأتي تفصيل القول فيه انشاء الله عند الكلام في اصالة البراءة وقد ظهر مما اشرنا اليه انه لو لم
يكن هناك توقف في صحة الاتيان ببعض اجزاء العبادة على بعض اخر كان الكل كونه صح اجراء الاصل فيه حسب ما يأتي تفصيل القول فيه في محله على القولين
انتهى هذا ولا يذهب عليك بعد ملاحظة ما قررناه ان الاصل في المسئلة بحسب الثمرة مع القائل بوضع تلك الالفاظ للصحيح اذا فرض عدم قيام ادلة
على شيء من الطرفين وعدم نهوض شيء من الحجج المذكورة للقولين وان لزم التوقف في تعيين الموضوع له نظرا الى وضوح عدم اجراء الاصل في تعيين
موضوعات الالفاظ لكونها من الامور التوقيفية المتوقفة على توقيف الواضع ولو على سبيل المظنة فلا وجه لاثباتها بمجرد الاصل كما مرت الاشارة
اليه والظاهر انه مما لا اشكال فيه ولا كلام واما بالنسبة الى ملاحظة تفريغ الذمة فلا بد من الاتيان بما شك في جزئيته او شرطيته ليحصل اليقين بتفريغ
الذمة بعد تيقن الاشتغال حسب ما اشرنا اليه ويأتي تفصيل القول فيه في محله ومما يستغرب من الكلام ما ذكره بعض الاعلام في المقام حيث حكم
باجراء الاصل فيما يشك فيه من الاجزاء والشرائط على القولين واسقط الثمرة المذكورة بالمرة من البين ومحصل كلامه انا اذا تتبعنا الاخبار والادلة
وتصفحنا المدارك الشرعية على قدر الوسع والطاقة ولم يثبت عندنا الا اجزاء مخصوصة للعبادة وشرائط خاصة لها حكمنا بانه لا يعتبر في تلك العبادة
الا تلك الاجزاء والشرائط الثابتة عندنا فان ادعى احد جزئية شيء او شرطيته من غير ان يقيم عليه دليلا تطمئن النفس اليه دفعناه بالاصل ولو
قلنا بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء وشرائط الصحة وذلك ان الوجه فيه انه لو ثبت هناك جزء او شرط اخر لعثرنا عليه ولحصل النقل
بالنسبة اليه لتوفر الدواعي الى النقل وتحقق الحاجة بالنسبة الى الكل ولا فارق بين اجزائها وشرائطها في توفر الحاجة الى كل منها فكما حصل النقل
فيما وصل الينا ينبغي حصوله في غيره ايضا على فرض ثبوته في الواقع وعدم وصوله الينا مع عظم الحاجة وعموم البلوى دليل على العدم واستشهد
لذلك بان اكثر الفقهاء والاصوليين قايلون بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة كما هو ظاهر من تتبع الكتب الاصولية مع انهم لا يزالوا يجرون الاصل في
العبادات بالنسبة الى الاجزاء والشرائط من غير فرق كما يظهر من ملاحظة كتب الاستدلال سوى بعض المتأخرين منهم فلا يبعد دعوى اتفاقهم عليه
والظاهر ان السر فيه هو ما بيناه ثم اورد على نفسه بانه مع ملاحظة ذلك لا يكون عدم اعتبار ذلك الجزء او الشرط مشكوكا فيه كما هو المفروض للظن بعدمه
واجاب بان حصول الشك انما هو في اول الامر واما بعد التتبع في كلمات الشارع والالتفات الى الاصل فلا وانت خبير بما فيه اما اولا فلانه لو تم لقضى
بعدم وقوع النزاع في شيء من اجزاء العبادات وشرائطها لقضاء عموم البلوى وعظم الحاجة والجد وبعد خفاء شيء منها على العلماء المتقنين الباذلين
وسعهم في تحصيل احكام الدين اذ لو جاز ذلك بالنسبة اليهم لجاز بالنسبة الينا بالطريق الاولى وفساده من اوضح الضروريات واما ثانيا فلان دعوى
عموم البلوى لجميع اجزاء العبادات وشرائطها على جميع الاحوال ممنوع كيف وكثير منها انما يتحقق الحاجة اليه في موارد خاصة نادرة كما في مراتب التيمم
بعد العجز من تحصيل التراب واحكام اللباس بالنسبة الى غير المتمكن من الثوب الطاهر واعتبار ستر العورة بالطين ونحوه عند تعذر الستر بالمعتاد
وحكم القبلة في حال الاشتباه وعدم التمكن من الاستعلام ولو على سبيل الظن الى غير ذلك من المسائل الكثيرة المتعلقة بالاجزاء والشرائط المعتبرة في
الصلوة حال الضرورة مما لا يتفق عادة الا على سبيل الندرة وهكذا الحال في غيرها من العبادات واما ثالثا فلان مجرد عموم البلوى لا يقضي بثبوت
الحكم عندنا غاية الامر وروده في الاخبار ووصولها لنا بتوسط الرواة ومجرد ذلك لا يثبت الحكم عندنا لما فيها من الكلام سندا ودلالة وتعارضا كما
هو الحال في معظم تلك المسائل ووقوع التشاجر فيها من الاواخر والاوايل فمن اين يحصل الظن بالحكم بمجرد عدم قيام الدليل عليه عندنا كيف والقرينة
الوجدانية قاضية بخلافه في كثير من تلك المسائل ولا مفزع الا الى الرجوع الى الاصل او الحائطة بعد حصول الشك من ملاحظة الاقوال والادلة المتعارضة واما
رابعا فلان ذلك مبني على القول بحجية عدم الدليل وانه دليل على العدم والوجه المذكور الذي قرره عين ما استند اليه على حجية الامر المذكور ومن البين ان
ذلك على فرض افادته الظن من قبيل الاستناد الى مطلق الظن ولا حجية فيه عندنا الا بعد قيام الحجة عليه ومن البين عدم اندراجه في شيء من الظنون الخاصة
التي ثبت اعتبارها والرجوع في استنباط الاحكام الشرعية اليها واحتمال خفاء الحكم للفتن الواقعة ومنها معظم الروايات الواردة عن اهل بيت العصمة
في غاية الظهور فكيف يمكن الاعتماد على مجرد ذلك الظن الضعيف على انه لو تم الاستناد الى عدم وجدان الدليل على ذلك فهو انما يتم عند فقدان
الدليل بالمرة واما مع وجوده في الجملة مع تعارض الادلة فلا وجه له اصلا كما اشرنا اليه نعم ان تم دليل اصالة البراءة بحيث يعم الموارد المفروضة كان ذلك
وجها وهو كلام اخر لا ربط له بما ذكره القائل المذكور والظاهر انه لا يرضى به ايضا ولا حاجة معه الى ما ذكره نعم للمفيد الاستاد حشره الله مع محمد وآله الامجاد
كلام في المقام بالنسبة الى خصوص ما شك فيه من الاجزاء والشرائط مما لم يرد به نص ولا رواية ولا تعرض الاصحاب لذكر خلاف فيه في كتاب ورسالة
فذهب الى عدم وجوب الاحتياط فيه لحصول العلم العادي اذن بعدم اعتباره او قيام الاجماع عليه كما ادعى للعلم عادة انه لو كان ذلك شطرا او شرطا
لتعرضوا له ولو اشاروا اليه ولا اقل من ورود رواية تدل عليه فاذا لم نعثر له في الروايات وكلمات الاصحاب على عين ولا اثر حكمنا بعدمه وغرضه من ذلك
حصر الاحتياط في اعتبار الاجزاء والشرائط المشكوكة فيما لا يخرج عما هو مذكور في الروايات وكلام الاصحاب حتى لا يشكل الامر في الاحتياط اذ قد يعسر الامر
مع الغض عنه في مراعاة الاحتياط ويؤل الى الاتيان بعبادة خارجة عن الطريق المألوف فربما يشكل الحال فيه من جهة اخرى فلا سبيل على ذلك
لاحتمال الا ما هو مذكور ولا يجب مراعات الاحتياط من تلك الجهة وهذا كلام اخر غير بعيد عن طريقة الفقاهة ولنتمم الكلام في المرام برسم امور احدها ان

الصحة المأخوذة في المقام هل هي الصحة الواقعية اعني الموافقة للامر الواقعي او الصحة الشرعية سواء كانت حاصلة بموافقة الامر الواقعي او الظاهري فيندرج
فيه الفعل الصادر على سبيل التقية المخالف لما عليه الفعل في الواقع في الموارد التي حكم الشرع بصحتها وكذا الافعال المختلفة باختلاف فتاوى المجتهدين
وان لم يجز كل من تلك الافعال عند غير القائل به نظرا الى كل من تلك الافعال محكوم بصحته شرعا فدل الدليل القاطع على تعلقه بذلك
المجتهد ومقلده فيندرج الكل فيما يشمله اسامي تلك العبادات وان قطع بعدم موافقة الجميع للحكم الاولي الثابت بحسب الواقع وجهان اوجههما الاخير
ولذا يحكم كل مجتهد باداء المجتهد الاخر ومقلده ما تعبد به المطلوب منه بحسب الشرع وان كانت فاسدة لو وقعت منه ومن مقلده حسبما يأتي تفصيل
القول في محله فيه ان شاء الله هذا بالنسبة الى اختلاف الاحكام من جهة الاختلاف في الاستنباط اذا تعلق التكليف الثانوي على فرض مخالفته للواقع
دون ما اذا لم يتحقق هناك تكليف ثانوي به وان قلنا بمعذورية الفاعل على فرض بذل وسعه او غفلته لانتفاء الامر بالفعل القاضي بصحته
ثم في الظاهر كما يجيء بيانه ان شاء الله واما الاختلاف الحاصل من جهة الموضوعات فان كان الحكم فيه دائرا بحسب الواقع مدار ما دل عليه الطرق
الشرعية في اثبات ذلك الموضوع كما هو الحال في القبلة في بعض الوجوه والظن المتعلق باداء الواجبات غير الاركان في الصلوة فالظاهر الحكم
بالصحة واندراج الفعل في تلك العبادة وان خالف الحكم الاولي واما ما كان الحكم فيه دائرا مدار الواقع وانما نيط الحكم ظاهرا بما دل عليه الدليل
الذي جعل طريقا اليه فلا يبعد القول بالخروج عن المسمى مع المخالفة وقد يفصل بين صورة انكشاف الخلاف وعدمه وما اذا علم بخلو احد الفعلين
او الافعال المحصورة عن الامر المعتبر في الصحة وعدمه فمع عدم انكشاف الخلاف وعدم العلم به على النحو المذكور يقال بحصول الطبيعة واتصافها بالصحة
الشرعية فيندرج الكل في العبادة المطلوبة وان كان على خلاف ذلك بحسب حكم الاولي بخلاف صورة الانكشاف او دوران المانع بين فعلين
او افعال محصورة كما لو دارت الجنابة بين شخصين فلا يحكم معه بصحة الفعلين وان حكم بصحة كل منهما في ظاهر الشرع بالنظر الى المتلبس به والتفصيل
الكلام في ذلك مقام اخر لعلنا نشير اليه في مبحث دلالة الامر على الاجزاء ان شاء الله تعالى ثانيها انه يمكن اجراء البحث المذكور في غير العبادات مما
ثبت فيه للشرع معنى جديد كاللعان والايلاء والخلع والمبارات ونحوها بناء على استعمال الشرع لتلك الالفاظ في غير المعاني اللغوية فيقوم احتمال
كونها اسامي لخصوص الصحيحة منها او الاعم منها ومن الفاسدة وكان الاظهر فيها ايضا الاختصاص بالصحيحة ويجري بالنسبة اليها كثير من الوجوه المذكورة
ويتفرع عليه عدم الحكم بثبوت تلك الموضوعات الامع قيام الدليل على استجماعها للاجزاء والشرائط فلا يصح نفي جزء او شرط عنها بمجرد الاصل
حسبما يأتي بيانه ان شاء الله تعالى ثالثها انه نص الشهيد الثاني في المسالك بكون عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجازا في الفاسد لوجود
خواص الحقيقة والمجاز كالتبادر وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصها قال ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى انه لو ادعى ارادة الفاسدة لم يسمع اجماعا
ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره باحدهما كغيره من الالفاظ المشتركة وانقسامه الى الصحيح والفاسد اعم من الحقيقة وقال الشهيد
الاول في القواعد الماهيات الجعلية كالصلوة والصوم وساير العقود لا تطلق على الفاسد الا في الحج لوجوب المضي فيه وظاهره انه كون العقود حقيقة في خصوص
الصحيحة وقد يشكل ذلك بانه بناء على ما ذكر يكون الفاظ المعاملات مجملة كالعبادات متوقفة على بيان الشارع لها لفرض استعمالها اذن في غير
معناها اللغوي فلا يصح الرجوع فيها الى الاطلاقات العرفية والاوضاع اللغوية والقول بكون ما وضعت له بحسب اللغة او العرف هو خصوص الصحيحة
الشرعية بين الفساد لظهور المغايرة بين الامرين مع ان صحة الرجوع فيها الى العرف واللغة مما اطبقت عليه الامة ولا خلاف فيه ظاهرا بين الخاصة
والعامة فقضية ذلك هو حملها على الاعم من الصحيح الشرعي وغيره فلا يتجه القول بكونها حقيقة في الاعم في خصوص الصحيحة ولا يوافق ذلك اطباقهم
على ما ذكر ولذا نص جماعة من المتاخرين بكونها حقيقة في الاعم من الصحيح والفاسد فالوجه في انصرافها الى الصحيح من جهة قضاء ظاهر الاطلاق به
فيكون التبادر المذكور اطلاقيا ناشيا من حمل المطلق على الفرد الكامل او من جهة قضاء ظاهر المقام او ظاهر حال المسلم به ولا يشكل ذلك بظهور ان
الظاهر انفهام ذلك من نفس اللفظ في الاطلاقات واحتمال استناده الى غير اللفظ في غاية البعد ولذا يصح ذلك سلبها عن الفاسدة عند التأمل في الاطلاقات
بل صحة سلبها بالنسبة الى بعضها في غاية الظهور مع ان اطلاق تلك الاسامي على ذلك كغيره من غير فرق فالاظهر ان يقرر وضعها لخصوص الصحيحة
اي المعاملة الباعثة على النقل والانتقال ونحو ذلك مما قرر له تلك المعاملة الخاصة فالبيع والاجارة والنكاح ونحوها انما وضعت لتلك العقود
الباعثة على الاثار المطلوبة منها واطلاقها على غيرها ليس الا من جهة المشاكلة او نحوها على سبيل المجاز لكن لا يلزم من ذلك ان تكون حقيقة في
خصوص الصحيح الشرعي حتى يلزم ان تكون توقيفية متوقفة على بيان الشارع لخصوص الصحيحة منها بل المراد منها اذا وردت في كلام الشارع قبل
ما يقوم دليل على فساد بعضها هو العقود الباعثة على تلك الاثار المطلوبة في التعارف بين الناس فيكون حكم الشرع بحلها وصحتها او وجوب
الوفاء بها قاضيا بترتب تلك الاثار عليها في حكم الشرع ايضا فيتطابق صحتها العرفية والشرعية واذا دل الدليل على عدم ترتب تلك الاثار على
بعضها خرج ذلك عن مصداق تلك المعاملة في حكم الشرع وان صدق عليها اسمها بحسب العرف نظرا الى ترتب الاثر عليه عندهم وح فمدلول
صدق اسم البيع مثلا عليه حقيقة عند الشارع والمتشرعة لا ينافي صدقه عليه عند اهل العرف مع فرض اتحاد العرفين وعدم ثبوت عرف
خاص عند الشرع اذ المفروض اتحاد المفهوم منه عند الجميع وانما الاختلاف هناك في المصداق فاهل العرف انما يحكمون بصدق ذلك المفهوم
عليه من جهة الحكم بترتب الاثر المطلوب عليه وانما يحكم بعدم صدقه عليه بحسب الشرع للحكم بعدم ترتب ذلك الاثر عليه ولو انكشف عدم ترتب الاثر
عليه عند اهل العرف لا من قبل الشارع لم يحكم عرفا بصدق ذلك عليه ايضا كما ان البيوع الفاسدة في حكم العرف خارجة عندهم عن حقيقة البيع
فظهر انه لا منافاة بين خروج العقود الفاسدة عند الشارع عن تلك العقود على سبيل الحقيقة وكون المرجع في تلك الالفاظ هو المعاني العرفية

من غير ان يتحقق

في الكلام ترمش

من غير ان يتحقق هناك حقيقة شرعية جديدة فتدبر جدا قوله وقد احاله شرذمة زاد ويا لاستلزامه مخالفة للحكمة فلا يصدر من الحكيم كما يدل عليه
ما احتجوا به من انه ان ذكر مع القرينة كان تطويلا بلا طائل والا كان مخلا بالتفاهم وفساد الوجه المذكور كاصل الدعوى مما لا يكاد يخفى
1:1 لوضوح فوائد الاشتراك ووجود الفوائد في استعماله مع القرينة وعدم اخلاله بطلاق الفهم مع تجريده عن القرائن على انه قد يكون
الاجمال مطلوبا في المقام مضافا الى انه مبني على كون الواضع هو الله سبحانه ومن يستحيل عليه مخالفة الحكمة واما لو كان ممن يجوز عليه فلا ذلك
يستحيل ان يقع منه ذلك على انه قد يقع ذلك من جهة تعدد الواضع وعدم اطلاع احدهم على وضع الاخر ثم ان في القائلين بامكانه من يمنع من
وقوعه بتاويل ما يرى من المشتركات الى الحقيقة والمجاز او غيره وهو تعسف لا موجب له وفي القائلين بوقوعه من يذهب الى وجوبه مستندا الى انما
وهو ابين مما تقدم فدعوى بوجوبه بمعنى كونه مقتضى الحكمة لقضائها بوجود المجملات في اللغة نظرا الى مسيس الحاجة اليها في بعض الاحوال
ولما فيه من فوائد اخر لفظية ومعنوية وقوله اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا قيل اراد به ان يكون المعنيان مما يجتمعان في الارادة
بحسب استعمالات العرف فالمراد بغير الممكن ما لم يعهد الجمع بينهما في الارادة كاستعمال الامر في الوجوب والتهديد ولو بالنسبة الى شخصين ولا يريد
به ما يستحيل اجتماعهما عقلا اذ لا استحالة فيما ذكره وفيه انه لا وجه للحكم بعدم امكان الاجتماع اذ عدم معهودية استعمالهم له في ذلك لا يقضي
لانهم بالمنع منه مع وجود المصحح ومن البين ان كثيرا من المجازات مما لم تكن جارية في كلام العرب لقديم ولا كانوا يعرفونها وانما اخترعها المتأخرون بحيث
كيف ولو بني على اخراج المتروكات عن محل البحث لم يتوهم هناك محل للنزاع لوضوح متروكية استعمال المشترك في معنييه من اصله اذ لم يجد شيئا من
ذلك في الاستعمالات الدائرة ولو ورد من ذلك شيء محقق في كلامهم لكان ذلك من اقوى ادلة المجوزين فلم لم يستند اليه احد منهم في اثبات الجواز
فلو قطعنا النظر عن ظهور عدم وروده في كلامهم فلا اقل من عدم تحقق الورود ايضا فلا يكون هناك موضع يعرف كونه من محل الخلاف ومع العض
عن ذلك فمتروكية الاستعمال لا يمنع من استعمال الحقائق والقول بكون الاستعمال المذكور حقيقة اما مطلقا او في بعض الصور من الاقوال المعروفة
في المسئلة فلا وجه اذن لاعتبار عدم المتروكية في محل النزاع وقيل اراد به اخراج ما لا يمكن ارادتهما معا منه في اطلاق واحد كاستعمال صيغة الامر في الوجوب
والتهديد وكانه اراد ذلك بالنسبة الى شخص واحد وفعل واحد وزمان واحد نظرا الى استحالة اجتماع الامر والنهي كذلك هذا اذا قلنا باستحالة اجتماع
الامر والنهي بناء على كونه من قبيل التكليف المحال لا التكليف بالمحال كما قيل ولو قلنا بالثاني فلا مانع من نفس الاستعمال الذي هو محط الكلام في
في المقام غاية الامر عدم وروده في كلام الحكيم وكذا الحال في استعمال اللفظ في الضدين مما لا يمكن تحققهما في الخارج كما في قولك هند في القرء اذا اريد
به الطهر والحيض معا فان عدم جواز الاستعمال ح من جهة لزوم الكذب لا لمانع في اللفظ فلا منع من جهة نفس الاستعمال الذي هو المنظور في المقام كيف
ولو قيل بالمنع من الاستعمال لاجل ذلك لجرى في استعمال سائر الالفاظ اذا لم يطابق مفادها الواقع ومن البين ان احدا لا يقول به اذ لا مدخلية
لمطابقة المدلول للواقع وعدمها في صحة الاستعمال بحسب اللغة وعلى هذا اذا اراد بامكان الجمع بينهما في الارادة من جهة صحة اجتماع المعنيين بحسب الواقع واما
اذا اراد به صحة اجتماع الارادتين بانفسهما كما هو قضية ما ذكرناه اولا فله وجه ان تم ما ادعوه من الاستحالة الا ان عدم قابلية المعنيين ح للاجتماع ليس
لمانع في نفس الاستعمال بل لعدم امكان حصول الامرين في انفسهما ولو اريدا بلفظين فليس المنع ح من جهة اللغة ولا مدخلية لاجتماعهما في الارادة من اللفظ
الواحد فلا يكون للتقييد به كثير مدخلية في المقام وكان الاولى تفسيره ذلك بما اذا كان المعنيان مما يختلفان في الاحكام اللفظية ولم يمكن اجتماعهما
في الارادة بحسب ما يلزمهما من التوابع المختلفة كما اذا كان اللفظ بالنظر الى احد المعنيين اسما وبالنظر الى الاخر فعلا او حرفا او كان اللفظ بالنظر الى احد المعنيين
مرفوعا وبالنظر الى الاخر منصوبا او مجرورا مع ظهور الاعراب فيه قوله ثم ان القائلين بالوقوع اه اقول قبل تحقيق المرام وتفصيل ما يرد على الاقوال من
ا النقض والابرام لا بد من تبيين محل الكلام وتوضيح ما هو المقصود بالبحث في هذا المقام فنقول للمشترك على ما ذكروه اطلاقات احدها ان يستعمل في كل من
ب معنييه او معانيه منفردا ولا كلام في جوازه ولا في كونه حقيقة وهو الشائع في استعماله ثانيها ان يستعمل في القدر المشترك بين معنييه او معانيه كالامر
المستعمل في الطلب على القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب ومنه اطلاقه على مفهوم المسمى بذلك اللفظ كاطلاق زيد على المسمى به بحسب ما ذكروه في
مثل الاعلام ولا تامل في كون ذلك مغايرا لمعناه الموضوع له فيتبع جوازه وجود العلاقة المصححة للتجوز وليس مجرد كون ذلك قدرا مشتركا كافيا في صحة
ج التجوز فما يظهر من بعض الافاضل من صحة الاستعمال على النحو المذكور مطلقا كما ترى ثالثها ان يطلق على احد المعنيين من غير تعيين وعزي الى السكاكي انه
حقيقة فيه وحكى عنه ان المشترك كالقرء مثلا مدلوله ان لا يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما يعني ان مدلوله واحد من المعنيين غير معين فهذا مفهومه
ما دام منتسبا الى الوضعين لانه المتبادر الى الفهم والتبادر الى الفهم من دلائل الحقيقة اقول اطلاق المشترك على احد معنييه اما ان يكون باستعماله في
مفهوم احدهما او في مصداقه وعلى الاول فكل من المعنيين ملحوظ في المقام الا انه ماخوذ فيما استعمل فيه على مفهوم الاحد فالقيد خارج عن المستعمل
فيه والتقييد داخل فيه على نحو العمى فانه العدم الخاص المضاف الى البصر فليس خصوص كل من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه وح فاما ان يراد به المفهوم
الكلي الشامل لكل منهما او يراد به احدهما على سبيل الابهام بان يجعل آلة لملاحظة احد ذينك المعنيين على سبيل الترديد والاجمال فيدور بينهما و
الفرق بين الوجهين ان الاول من قبيل المطلق فيحصل الامتثال بكل منهما والثاني من قبيل المجمل فلا يتعين المكلف به الا بعد البيان وعلى الثاني فاما
ان يكون المستعمل فيه احد المعنيين المفروضين على سبيل الابهام والاجمال بحسب الواقع فلا يكون متعينا عند المتكلم ولا المخاطب ويكون متعينا بحسب
الواقع عند المتكلم الا انه يكون مبهما عند المخاطب نظرا الى تعدد الوضع وعدم قيام القرينة على التعيين والاول باطل اذ استعمال اللفظ في المعنى امر
وجودي لا يصح ان يتعلق بالمبهم المحض كما في هذا الفرض اذ المفروض عدم استعماله واقعا في خصوص شيء من المعنيين والا لكان المستعمل فيه معينا بحسب الواقع

ولانه مفهوم احدهما الشامل لكل منهما كما هو المفروض فلا يتصور استعماله على النحو المذكور وكل من الوجوه الثلثة الباقية مما يصح استعمال المشترك فيه وانت
خبير بان الوجه الاخير هو الوجه الاول الشايع في استعماله والوجه الاول راجع الى الوجه الثاني لكونه في الحقيقة عين الاستعمال في القدر المشترك وان لوحظ
فيه خصوص كل من المعنيين بل وكذا الوجه الثاني اذ المستعمل فيه هو القدر المشترك ايض وان ضم اليه اعتبار اخر فلا يكون استعماله في احد المعنيين
اطلاقا اخر وكانه لذا لم يذكره بعضهم في عداد استعمالات المشترك بقي الكلام في العبارة المنقولة عن السكاكي وهي في بادي الراي قابلة للحمل على كل من الوجوه
الثلثة المذكورة وظ التفتازاني في المطول حملها على احد الوجهين الاولين حيث ذكر في تحقيق كلامه ما محصله ان الواضع عين المشترك تارة للدلالة
على احد معنييه بنفسه وكذا عينه اخرى للدلالة على الاخر كذلك ح فافتقاره الى القرينة ليس لاجل نفس الدلالة بل لدفع مزاحمة الغير ثم انه حصل من هذين
الوضعين وضع اخر ضمنا وهو تعيينه للدلالة على احد المعنيين عند الاطلاق غير مجموع بينهما وقال ان هذا هو المفهوم منه ما دام منتسبا الى
الوضعين لانه المتبادر الى الفهم والتبادر من دلائل الحقيقة فعلى هذا يرجع ذلك الى الوجه الثاني من اطلاقاته كما اشرنا اليه ولعله لذا اسقطه في شرح
الشرح وجعل استعمالات المشترك اربعة وربما يظهر من الفاضل المذكور في بعض المواضع الاخر حمله على الوجه الثاني من الوجهين المذكورين
وكيف كان فالظ بعد الحمل المذكور بل فساده اذ لا يخفى ان المعنى المذكور معنى ثالث مغاير لكل من المعنيين المفروضين ولا ملازمة بين وضعه لكل منهما
والوضع لهذا المعنى والاحتجاج عليه بالتبادر بين الفساد اذ لا يتبادر من المشترك ذلك اصلا وانما المتبادر منه خصوص احد المعنيين المتعين عند المتكلم
المجهول عند المخاطب من جهة تعدد الوضع وانتفاء القرينة المعينة فح يعلم ارادة احد المعنيين ولا يتعين خصوص المراد وابن ذلك من استعماله في المفهوم الجامع
بين المعنيين كيف ولو تم ما ذكره لم يمكن تحقق مشترك بين المعنيين ولخرج المشترك عن الاجمال واندرج في المطلق بناء على الوجه الاول من الوجهين المذكورين
وفساد ذلك ظاهر ولا باعث على حمل كلام السكاكي عليه مع امكان حمله على المعنى الصحيح سيما مع عدم انطباق العبارة المذكورة عليه حيث نص على ان
مدلوله ما لا يتجاوز معنييه ومن البين ان حمله على المعنى المذكور تجاوز عن معنييه وحكم باستعماله في ثالث فالاظهر حمل كلامه على الوجه الثالث
ومقصوده من العبارة المذكورة بيان ما يدل عليه المشترك بنفسه فانه من جهة الاجمال الحاصل فيه بواسطة تعدد الوضع لا يدل على خصوص المعنى المقصود
ولا يقضي بانتقال المخاطب الى ما هو مراد المتكلم بخصوصه وتفصيل القول في ذلك ان وضع اللفظ للمعنى بعد العلم به قاض بالانتقال من ذلك اللفظ الى
ذلك المعنى واخطاره ببال السامع عند سماع اللفظ وهذا القدر من لوازم الوضع ولذا اخذ ذلك في تعريفه من غير فرق بين الحقيقة والمجاز والمشترك فان كلا
من المعاني التي وضع المشترك بازائه مفهوم حال الاطلاق حاضر ببال السامع عند سماع لفظه وكذا المعنى الحقيقي مفهوم من لفظ المجاز وان قامت القرينة على عدم
ارادته ثم ان هذا المدلول هو المراد مع عدم اوان لم يكن هناك تعدد في الوضع ومع التعدد يكون المراد به واحدا منها على ما ذهب اليه المحققون من
عدم ظهوره في جميع معانيه فيكون المشترك ح مجملا في افادة المراد غير دال على خصوصه بنفسه وانما يدل عليه بمعاونة القرينة كالمجاز الا ان الفرق بينهما
ان المجاز يحتاج غالبا الى القرينة في المقام الاول ايض فان احضار المعنى ببال السامع فيه انما يكون بمعونة القرينة في الغالب او بتوسط المعنى الحقيقي فهما
مشتركان في الحاجة الى القرينة في تعيين المراد ويختص المجاز بالاحتياج اليها في فهم السامع واحضاره بباله في الغالب في ذلك فارق بينه وبين الحقيقة وهناك فارق
اخر ولو على تقدير الانتقال الى المعنى المجازي من دون ملاحظة القرينة في بعض المجازات فانه يحمل اللفظ على معناه الحقيقي الى ان يقوم قرينة صارفة عن
الحمل عليه بخلاف المشترك نعم يحصل الامران بل الامور المذكورة بقرينة واحدة في كثير من المقامات الا ان الحيثيات فيه مختلفة والجهات متعددة
بخلاف قرينة المشترك فظهر بما قررنا استقلال المشترك في الدلالة على ما وضع بازائه من المعاني واحضارها ببال السامع بعد علمه بوضعه لها وقصوره
في افادة المراد بنفسه وعدم استقلاله في الدلالة على خصوصه ولا ينتقض بهذا الوضع نظرا الى اخذهم فيه استقلال اللفظ في الدلالة على المعنى المأخوذ
هناك الاستقلال في الدلالة على الوجه الاول لا في الحكم بكونه مرادا للمتكلم كيف والوضع للمعنى الحقيقي حاصل في المجاز مع انه غير دال على ارادته وضع اللفظ
للمعنى امر وراء الحكم بكون الموضوع له مرادا للمتكلم وانما هو من فوائده وثمراته على نحو مخصوص مستفاد من القانون المقرر في اللغات من اصالة الحمل على
الحقيقة وغيرها وهذا الاستقلال في الدلالة حاصل في المشترك بالنسبة الى جميع معانيه فهو دال بنفسه على المراد وان لم يكن دالا على كونه هو المراد
هذا هو الفارق بينه وبين المجاز كما عرفت فان الانتقال الى معنى المجازي لا يكون بنفس اللفظ بل بتوسط القرينة في الغالب او بتوسط المعنى الحقيقي
في بعض المجازات واما في عدم الاستقلال في افادة خصوص المراد فهما مشتركان فيه ولا يكون الانتقال اليه الا بتوسط القرينة فيهما كما ذكرنا فتحصل منه
مما ذكرنا ان ما يستقل المشترك بافادته انما هو الدلالة على ارادة احد معانيه لا بمعنى المفهوم الجامع بينها بل خصوص واحد منها فصح القول بان
مدلول المشترك واحد من المعنيين غير معين ولا ينافي تعين ذلك المعنى في الواقع وعند المتكلم وبحسب دلالة المشترك ايض في وجه فان المقصود عدم
دلالة المشترك على خصوصه وهذا هو مقصود صاحب المفتاح من العبارة المذكورة وقد احسن الثناء وتبرعنه حيث قال ان مدلوله ما لا يتجاوز احد معنييه
دون مفهوم احدهما الصادق على كل منهما او القدر بينهما كما لا يخفى ومن الغريب ما صدر عن بعض الاعلام من حمل ذلك الكلام على كونه مستعملا في المعنيين
معا الا انه يكون الحكم والاسناد واقعا على احدهما حيث قال الظ منه انه يجعل كلا من المعنيين مفهوما من اللفظ ومتعلقا للحكم لكن على سبيل التخيير فالفرق
بينه وبين المتنازع فيه انما هو في الجمع بينهما في الحكم وعدمه انتهى وكانه غفل عن قوله ان مدلوله واحد من المعنيين غير معين لصراحته في خلاف ما ذكره
على ان عبارة المنقولة غير ظاهرة ايض فيما ذكره بل ظاهرة في خلافه فان قوله غير مجموع بينهما بعد قوله ان مدلوله ما لا يتجاوز معنييه كالصريح في عدم
اجتماع المعنيين في الارادة وحملها على عدم الاجتماع في الحكم بعيد جدا كما لا يخفى ولعل الوجه فيما ذكره ان ما نص عليه من دلالته على احد المعنيين لا يمكن حصوله
الا بالدلالة على المعنيين معا اذ من دون دلالته على كل منهما لا يعقل دلالته على احدهما فيكون كل من المعنيين مدلولا للفظ كما هو المفروض في محل البحث محكم

في ارادة

كما يتفق

مركالتر

بدلالته على احدهما وكذا التخيير والترديد المستفاد من تلك مما هو بالنسبة الى تعلق الحكم لا في نفس الدلالة اذ المفروض ثبوت دلالته على كل منهما وانتسب
بما فيه بملاحظة ما قدمنا رابعها ان يستعمل في المجموع المركب من المعنيين بان يكون كل منهما جزء ما تعلق الحكم به كقولك زيد يرفع هذا الحجر اذا اردت
الزيدين معا بر مغايرة لان كلا منهما يرفعه ونقل عن بعضهم ان ذلك هو محل البحث في المقام وهو غلط ظاهر لعدم انطباق الاقوال عليه ضرورة كون
الاستعمال المذكور في خلاف ما وضع له اللفظ قطعا فلا محالة لو صح كان مجازا وقد نص جماعة على خروجه عن المتنازع فيه قال الفاضل الباغنوي
لا نزاع في امتناع ذلك حقيقة وفي جوازه مجازا قلت نفيه النزاع عن جواز الاستعمال فيه مطلقا كما هو ظاهر اطلاقه محل منع بل الظاهر ان ذلك يتبع العلاقة
المصححة المجوزة عرفا بحيث لا يستهجن استعماله كذلك فلو اطلق البيع على مجموع البيع والشراء والقرء على مجموع الطهر والحيض وعسعس على مجموع اقبل وادبر فلعله
لا مانع منه لوجود المناسبة المعتبرة بخلاف اطلاق العين على مجموع الجاسوس وكفة الميزان اذ لا ربط بين الكل وكل من المعنيين ومجرد كون كل من
المعنيين الحقيقيين جزء من المستعمل فيه ولو في الاعتبار لا يكون مجوزا للاستعمال مطلقا وكانه مبني على وجود علاقة الكل والجزء فاطلق صحة استعماله
فيه على سبيل المجاز وهو بين الوهن وانكر بعض من الافاضل جواز استعماله في ذلك مطلقا نظرا الى ان العلاقة الحاصلة في المقام هي علاقة الكل
والجزء لا غيرها وهي مشروطة بكون الكل مما ينتفي بانتفاء الجزء وان يكون للكل تركيب حقيقي وذلك منتف في المقام فلا مصحح للاستعمال والدعويان
الاوليان محل منع بل وكذا الثالثة لامكان وضع اللفظ بازاء كل من جزئي المركب الحقيقي مع انتفاء ... كل منهما خامسها ان يستعمل في كل من المعنيين الكل بانتفاء
على ان يكون كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي والفرق بينه وبين السابق عليه هو الفرق بين العام المجموعي والافرادي على ما ذكر وهذا
هو محل النزاع على ما نص عليه جماعة فان قلت اذا اريد من اللفظ كل واحد من معنييه لم يكن ما استعمل فيه اللفظ الا المعنيين معا كما لو اريد منه
مجموع المعنيين والا لم يكن فيه استغراق فالعام في قولك كل من في الدار يرفع هذا الحجر ليس مستعملا على كل من الوجهين الا في الاستغراق اعني جميع
مصاديقه غير ان تعلق الحكم في الاول بجميع ما استعمل فيه اللفظ اعني مجموع الجزئيات وفي الثاني بكل من الجزئيات المندرجة فيما استعمل فيه اعني خصوص
كل واحد من الافراد فعلى هذا ليس الفرق بين العام المجموعي والافرادي الا في تعلق الاسناد والحكم اذ يجعل الموضوع في القضية تارة خصوص كل فرد فيكون
لفظة كل سورا لها وتارة مجموع الافراد فلا يكون كل ح سورا بل الموضوع ح هو مع ما اضيف اليه وذلك لا مدخل له في اطلاق اللفظ على معناه و
استعماله فيه الذي هو محط النظر في المقام اذ استعمال اللفظ لم يقع الا في معنى واحد على ما بيناه قلت الفرق بين المعنيين واضح مع قطع النظر عن ملاحظة
الاسناد والحكم اذ المراد بالكل الرجال في المقام العام المجموعي هو مجموع الاحاد وفي الاستغراق هو كل واحد منها وهو معنى اخر ومفهوم مغاير لذلك
المفهوم ضرورة وتوضيحه ان ليس الملحوظ في الاول الا المجموع وليست الاحاد ملحوظة الا في ضمنه وكل من الاحاد ملحوظ في الثاني على جهة الاجمال فالفرق بين
المعنيين بين لا خفاء فيه نعم يمكن ان يقال ان المستعمل فيه في العام الاستغراقي ايضا معنى واحد شامل للجزئيات فيكون المستعمل فيه في المشترك عند
استعماله في جميع معانيه معنى اخر مغايرا لكل واحد من معانيه غير انه يندرج فيه اندراج الخاص في العام الاصولي كما نص عليه غير واحد من محرري محل
النزاع فلا يكون استعمالا في شيء من معانيه بل هو استعماله في غيرها وضع له قطعا نظرا لاستعماله في مجموع معانيه ويتوقف صحته على وجود العلاقة المصححة
فلا يكون من محل النزاع في شيء ولا ينطبق عليه الاقوال الموجودة في المسالة فالحق خروج ذلك عن محل النزاع ايضا وانما البحث في استعماله في كل من معنييه
او معانيه على نحو اخر وتوضيح المقام ان استعمال المشترك في المعنيين يتصور على وجوه احدها ان يستعمل في المعنيين معا فيندرج فيه كل منهما على نحو
اندراج الاحاد تحت العشرة مثلا وح فقد يكون الحكم منوطا بكل منهما بحيث يكون كل من المعنيين متعلقا للاثبات والنفي كما انه مناط الحكم بكل من احاد
العشرة اذا اسند حكم اليها على الوجهين لاستعمالها في معناها على الصورتين الا انه يختلف الحال في ملاحظتها في المقامين وكذا الحال في التثنية فان
مدلولها الفردان وكل منهما جزء مدلوله قطعا ومع ذلك فقد يناط الحكم بهما على سبيل الاجتماع وقد يناط بكل واحد منهما والمفهوم المراد منهما واحد في
الصورتين الا ان هناك اختلافا في الملاحظة يترتب عليه ذلك ثانيها ان يستعمل في مفهوم كل منهما على نحو استعمال العام في معناه فيكون ما استعمل
فيه عبارة عن مفهوم اجمالي شامل لهما وهو كل من المعنيين مفهوم مستقل ومن البين مغايرته لكل منهما ثالثها ان يستعمل في كل من المعنيين على سبيل
الاستقلال والانفراد في الارادة بان يراد به هذا المعنى بخصوصه مرة والاخر اخرى فقد استعمل في كل من المعنيين مع قطع النظر عن استعماله في الاخر
والفرق بين هذه الصورة والتي قبلها ان كلا من المعنيين على الاولى ليس مما استعمل فيه اللفظ مستقلا بل المستعمل فيه هو الامر الشامل لهما كما في العام
اذ من البين ان لفظ العام انما يستعمل في معنى واحد هو العموم وكل واحد من الافراد مراد منه تبعا وضمنا من حيث الاندراج في المعنى المذكور على نحو
يشبه ارادة الاجزاء من المستعمل في الكل المجموعي واما في هذه الصورة فكل واحد من المعنيين قد استعمل فيه اللفظ مستقلا مع قطع النظر عن ارادة الاخر
من غير ان يستعمل في مفهوم كل منهما الشامل لهما فالمفروض هناك استعماله في مفهوم كل منهما من غير ان يكون مستعملا في خصوص كل منهما كما هو الشان
في العام الاصولي بالنسبة الى جزئياته لوضوح عدم استعمال العام في خصوص شيء من الافراد والمفروض في هذه استعماله في خصوص كل من المعنيين
مستقلا من غير تبعية لاستعماله في مجموع الامرين ولا لاستعماله في مجموع الامرين ولا لاستعماله في مفهوم كل منهما الشامل لهما نعم يتبعه صدق هذا
المفهوم فالامر هنا على عكس العام وهذه الصورة هي محل البحث في المقام وهو المراد من استعماله في كل من المعنيين فيكون الاستعمال المذكور بمنزلة
استعمالين فهناك ارادتان مستقلتان من اللفظ يتعلق كل منهما باحد المعنيين فاللفظ ح يستعمل في معنيين مطابقيين كما ان دلالته على كل منهما على
سبيل المطابقة واما في الصورة الاولى فقد اريد من اللفظ المعنيان معا ولم يرد خصوص كل منهما الا بالتبع فلا يكون الموضوع له بكل من الوضعين
الاجزء من المراد ومن البين انه ليس هناك وضع ثالث بازاء المعنيين ولا يلزم الوضع لهما من ذينك الوضعين فيكون الاستعمال فيهما مجازا قطعا سواء

وقد يكون منوطا بالمجموع من حيث المجموع
وهذان الوجهان مشتركان في استعمال
اللفظ في المعنيين معا الا انه قد يعتبر
الى كل منهما اعتبار غيره في الاول
حيث اسند الحكم بملاحظة كل
منهما في الاول والمجموع في الاخر وصح
الحال في ذلك ملاحظة العشرة
اذا اسند الحكم اليها

اخذ كل من المعنيين مناط الحكم اولا وكذا الحال في الصورة الثانية الا ان الفرق بينهما ان كلا من المعنيين في الاولى مندرج تحت المستعمل فيه
اندراج الجزء تحت الكل وفي الثانية اندراج الخاص تحت العام الاصولي فلا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له في شيء منهما ويتبع صحة استعماله
فيهما وجود العلاقة المصححة حسبما عرفت وملاحظة كما انهم في المقام ينادي بما قلناه ومما يوضح ذلك ان استعمال المشترك فيهما على نحو لا ينبغي
عليهما فكما انه يدل على كل من المعنيين مستقلا من غير ملاحظة لغيره اصلا وكذا يراد استعماله فيه على تلك النحو ولا يتصور ذلك الا على ما بيناه
فهناك وحدة في الارادة بالنسبة الى كل من المعنيين اذ لا يراد بملاحظة كل وضع الا معنى واحد الا ان هناك انضماما بين الارادتين فيما يظهر من غير
واحد من الافاضل من كون محل النزاع من الصورة الثانية بين الفقهاء وقد نص بعضهم في بحث استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه في رد احتجاج
القائل بالمنع بكون المجاز ملزوما للقرينة المانعة المعاندة لارادة الحقيقة فيلزم الجمع بين المتنافيين بما لفظه المعتبر في المجاز نصب القرينة المانعة
من ارادة المعنى الحقيقي في هذه الارادة لا عن المجازي واما لزوم كون القرينة مانعة من ارادة المعنى المجازي فهو وهم بل هو عين النزاع وهذا كما ترى
صريح فيما قلناه ومن البين ان محل النزاع في المقامين من قبيل واحد وان عرفنا ان المناط في محل النزاع كون كل من المعنيين مما استعمل فيه اللفظ
واريد منه على سبيل الاستقلال من غير تبعية واندراج تحت كل او عام فهو ح نعم ما اذا كان كل من المعنيين مناط الحكم ومتعلقا للاثبات والنفي
او كان الحكم متعلقا بالمعنيين معا وتوضيح المقام ان هنا استقلالا في الارادة من اللفظ بان يكون كل من المعنيين مرادا بارادة مستقلة واستقلالا
في تعلق الحكم وكونه مناطا للاثبات والنفي فالوجوه في المقام اربعة اذ قد يكون كل من المعنيين مستقلا في الارادة مستقلا في تعلق الحكم وقد لا يكون
مستقلا في تعلق الحكم وقد يكون كل منهما مستقلا في الاول دون الثاني وقد يكون بالعكس وقد لا يكون مستقلا في شيء منهما ويعرف الجميع من ملاحظة
ما قدمناه والصورتان الاوليان محل النزاع في المقام بخلاف الاخيرة فان قلت اذا كان كل من المعنيين مستقلا في الارادة من اللفظ فكيف يتصور كون
الحكم منوطا بالمجموع لقضاء ذلك بكون الكل مرادا من حيث هو كل وهو خلف قلت لا منافاة اصلا اذ لا ملازمة بين ارادة كل من المعنيين بارادة مستقلة
وكون الحكم منوطا بهما معا اذ الاستقلال في الاول انما يلاحظ بالنظر الى الارادة من اللفظ والثاني بالنسبة الى تعلق الحكم والاسناد فقد يكون المعنيان
مرادين استقلالا الا انهما يلاحظان معا من حيث وقوع الحكم عليهما الا ترى انك اذا قلت قتل زيد وعمرو بكرا فقد اردت من كل من اللفظين معناه
بارادة منفردة لكنك اسندت القتل الى المجموع فكذا في المقام اذ المفروض وقوع الاستعمال الواحد مقام استعمالين حسبما ذكرناه نظير ما فصلنا ما في
كلام القوم من الاجمال في المقام وعدم توضيح المرام بما يرفع غشاوة الابهام عما هو محل البحث والكلام فانهما اعتبروه في المقام من كون كل من المعنيين
مناط الحكم ومتعلقا للاثبات والنفي ليس في محله وكذا ما ذكره من اناطة الحكم بالمعنيين معا في الوجه الرابع حيث جعلوه وجه الفرق بين الوجهين الا
الاخيرين بل اكثر كلماتهم في تحرير محل النزاع لا يخ ظاهره عن ايراد كما لا يخفى عن الناظر فيها بعد التامل فيما قررناه وظهر ايضا مما قررناه ان استعمال المشترك
في تثنيته ثم لا يذهب عليك ان ما ذكرناه في بيان محل النزاع انما يتم بالنسبة الى المفرد واما في التثنية فلا يصح ذلك الا اذ افرد النزاع فيها بارادة
الفردين من كل من المعنيين او المعاني التي يراد بها من مفرده فلا يكون المراد بها الاربعة او الستة وهكذا على النحو الذي قررنا والظاهر انهم لم يجعلوا ذلك
محلا للنزاع بالنسبة اليها بل اكتفوا فيها بمجرد ارادة المعنيين فيكون تعدد المعنيين بانفسهما كافيا فيما يعتبر من التعدد في مدلولها او يكون المراد بها
الفردين ولو كانا من معنيين والثاني انما يتم في غير الاعلام وكيف كان فليس الاستعمال هناك في معنيين مطابقين كما هو المفروض في المفرد لاعتبار
الاثنينية في اصل وضع التثنية والمفروض انتفاء التعدد بالنسبة اليها وانما اعتبر في معنى الافرادي الذي هو جزء مدلولها فرجع النزاع فيها الى انه
هل يجوز بناء التثنية من معنيين مختلفين او لا بد في بنائها من اتحاد المعنى وهي مسئلة ادبية لا مدخل لها في استعمال المشترك في معنييه على نحو
المذكور وقد يقال بان في التثنية وضعين احدهما بالنسبة الى مفردها والاخر بالنسبة الى علامة التثنية اللاحقة لها والاشتراك الحاصل فيها انما
هو بالنسبة الى الاول وهو المقصود بالبحث في المقام واما وضعها الاخر فهو خارج عن محل النزاع الكلام اذ لا اشتراك بالنسبة اليه نعم لو كان التعدد
مأخوذا فيها بملاحظة وضع واحد تم الاشكال الا انه ليس الحال فيها على ذلك فالنزاع جار فيها على نحو المفرد من غير فرق ويشكل بان كلا من الاثنين
ملحوظا في التثنية على انه بعض المراد فالتعدد المستفاد من وضع العلامة ان كان ملحوظا بالنسبة الى نفس المعنيين فمع خروجه عن وضع تلك العلامة
قطعا يخرج ذلك عن محل البحث لكون كل من المعنيين اذن بعضا من المراد وان كان ملحوظا بالنسبة الى الفردين فان لوحظ ذلك بالنسبة الى كل
من المعنيين لزم ما قلناه اولا من كون المراد بها على القول بالجواز هو الاربعة او الستة وهكذا والظاهر انهم لا يقولون به كما هو ظاهر ما احتج الرازي
لو لوحظ كل من ذينك الفردين بالنسبة الى معنى غير ما لوحظ في الاخر ففيه انه لا يمكن ح ارادة كل من المعنيين على سبيل الاستقلال ايضا حسبما عرفناه
في محل الخلاف اذ المفروض كون دلالتها على كل من الفردين على سبيل التضمن والمفروض ايضا ملاحظة كل من المعنيين في ارادة الفردين فيكون المعنيان
مرادين على حسب ارادة الفردين ومع الغض عن ذلك كله فلا يجري الكلام فيها فيما اذا اريد بها ما يزيد على المعنيين مع ان محل البحث في المفرد يعم ذلك
قطعا فالتثنية اولى بالشمول الا ان الظ تقييد النزاع فيها بخصوص الاستعمال في المعنيين فظهر من جميع ما قررنا ان محل البحث فيها غير محل البحث
في المفرد فمرجع النزاع فيها ما قلناه من الاكتفاء في بنائها بمجرد الاتفاق في اللفظ من غير حاجة الى اعتبار الاتحاد في المعنى او يعتبر فيه ذلك ايضا ويجري
الاشكال المذكور في الجمع مصححه مكسره غير انه لا يجري فيه الاشكال المذكور واخيرا والظاهر ان محل النزاع فيه على نحو التثنية في الاكتفاء فيه بالاتفاق
في المعنى ايضا فتم في المقام حجة القول بالجواز انتفاء المانع وقد يورد عليه تارة بان مجرد انتفاء المانع غير كاف في اثبات المقتضى من غير اثبات
المقتضي فاللازم اولا اثبات وجود المقتضي ثم بيان انتفاء المانع حتى يتم الاحتجاج وتارة بان الحكم بانتفاء مطلق المانع من جهة انتفاء خصوص ما توهمه

المانعون غير منحصر اذ انتفاء الخاص لا يدل على انتفاء المطلق فلعل هناك مانعا اخر فمجرد الاحتمال لا يتم الاستدلال وقد يجاب عن الاول بان المهم
في المقام هو اثبات ارتفاع المانع لوضوح وجود المقتضي من جهة حصول الوضع بالنسبة الى كل من المعنيين القاضي بصحة الاستعمال لولا المانع او من جهة
اصالة الجواز فترك ذكر وجود المقتضي من جهة ظهوره لا للاكتفاء في ثبوت المدعى بمجرد دفع المانع وفيه ان دعوى كون الوضع مقتضيا لجواز الاستعمال
في المعنيين في محل المنع فضلا عن كمال ظهوره اذ غاية ما يلزم منه كونه مصححا لجواز الاستعمال في كل من المعنيين على سبيل البدل واما كونه مصححا للاستعمال
في المعنيين معا فهو في مرتبة الدعوى ودعوى قضاء الاصل فيه بالجواز ممنوعة ايضا اذ جواز الاستعمال المذكور من الامور التوقيفية المتوقفة على توقيف
الواضع وظهور جوازه من اللغة اما لقضاء دليل خاص وعام به فقضية الاصل اذن قبل ثبوته هي المنع وسيتضح ذلك انشاء الله تعالى ان وجود المقتضي في
المقام غير ظاهر ان لم نقل بظهور خلافه وعن الثاني بان المسئلة لغوية مبتنية على الظن فاذا انتفى المانع الذي ادعاه المانعون بعد بذل الوسع في
ملاحظة الموانع حصل الظن بانتفاء المانع اذ لو كان هناك مانع لاهتدوا اليه مع مبالغتهم في تحصيله فمجرد احتمال المانع لم يهتد اليه احد خلاف الظاهر على
انه مدفوع بالاصل وفيه ايضا تامل لا يخفى قوله يتبادر الوحدة منه اه قلت من الظاهر ان الوحدة التي يدعى اعتبارها في المقام ليس مفهوم الوحدة ولا
الوحدة اللازمة للشيء المساوقة لوجوده ولا الوحدة الطارية عليه من جهة عدم وجود ثان اولا لتصور وانما الوحدة التي تدعى في المقام هي وحدة المعنى
بالنسبة الى كونه مستعملا فيه ومرادا من اللفظ فظهر ان اعتبار المصنف للوحدة في الموضوع له وعدم اعتباره لها لا ينافي وضع اسماء الاجناس للطبايع المطلقة
المعراة عن الوحدة والكثرة ووضع النكرات للفرد المنتشر الذي لوحظ فيه الوحدة المطلقة اذ الوحدة الملحوظة هناك وجودا وعدما هي الوحدة الملحوظة
في الطبيعة بالنسبة الى افرادها فيراد في الاول وضعه للطبيعة المطلقة من غير ملاحظة شيء من افرادها من حيث الوحدة او الكثرة وفي الثاني وضعه للفرد
الواحد من الطبيعة والوحدة الملحوظة في المقام كما عرفت هو كون المعنى الموضوع له منفردا في الارادة بان لا ينضم اليه معنى اخر في الارادة من اللفظ فالمنافاة
بين ما ذكر في المقامين على شيء من الوجهين ثم ان اعتبار الوحدة في المقام يمكن تصويره بوجوه احدها ان يكون وحدة المعنى في ارادته من اللفظ جزءا من
المعنى الموضوع له بان يكون اللفظ موضوعا بازاء ذات المعنى وكونه منفردا في الارادة فيكون الموضوع له مركبا من الامرين المذكورين اعني نفس المعنى و
صفتها المفروضة وهذا هو الذي اختاره المصنف ثانيها ان يكون الموضوع له هو ذات المعنى مقيدة بكونها في حال الوحدة المذكورة فلا تكون الوحدة
جزءا من الموضوع له بل تكون قيدا فيه ثالثها ان تكون الوحدة المذكورة قيدا في الوضع ويكون الموضوع له هو نفس المعنى لا بشرط شيء فالواضع قد اعتبر
في وضعه اللفظ للمعنى ان يكون المعنى منفردا في ارادته من اللفظ واستعماله فيه رابعها ان يكون الوضع حاصلا في حال الوحدة من غير ان يكون الموضوع
له هو المعنى مع الوحدة ولا بشرط الوحدة فيكون المعنى الحقيقي للمفرد هو المعنى في حال الوحدة اذ هو القدر الثابت من الوضع له ح فيكون استعماله في
المعنى في غير حال الوحدة خروجا عما علم وضع اللفظ له اما الوجه الاول ففيه بعد القطع بان الموضوع له هو ذات المعنى من غير ان يكون جزءا مما وضع
اللفظ له ان انفراد المعنى في حال الارادة من طواري الاستعمال والصفات الحاصلة للمستعمل فيه عند استعمال اللفظ فيه وليس مدلولا للفظ فكيف
يعقل كونه جزءا مما وضع اللفظ له والتبادر الذي ادعاه في المقام لا دلالة فيه على ذلك اصلا اذ ليس المتبادر من اللفظ هو المعنى ووحدته في الارادة بحيث
ينتقل من اللفظ الى الامرين معا حتى يكون كل منهما جزءا مما استعمل اللفظ فيه اذ ذلك مما يقطع بفساده بل لا يخطر الوحدة غالبا بالبال عند سماع اللفظ كيف
ولو كان ذلك جزءا من الموضوع له لزم فهمه حال الاطلاق وانسباق الامرين الى الذهن اذا المفروض وضع اللفظ بازائهما بل المتبادر منه هو المعنى الواحد
وهو غير ما ذكره فان الوحدة ح قيد للمعنى في وجه لا انه جزء له وذلك لا يستلزم احضار الوحدة بالبال اذ انسباق ذات المعنى المتصف بالوحدة حال الانسباق
كاف فيه لحصول القيد بذلك بخلاف ما لو كان موضوعا للامرين للزوم فهمهما اذا حسب ما عرفت واما الوجه الرابع ففيه ان وضع اللفظ للمعنى في حال الانفراد
لا بشرط الانفراد المأخوذ في الوضع او الموضوع له لا يفيد شيئا في المقام والقول بعدم ظهور شمول الوضع له ح مط بل في حال انفراده فلا يعلم تعلقه به في صورة اجتماعه
مع غيره فلا بد من الاقتصار على ما علم تعلق الوضع به وهو خصوص حال الانفراد ولا يجوز التعدي عنه لكون الوضع توقيفيا مدفوع بان مجرد تعلق
الوضع به في حال الانفراد لا يقضي بالاقتصار عليه مع عدم كون الوضع بشرط الانفراد على احد الوجهين المذكورين ضرورة كون ذات المعنى ح متعلقا
للوضع وهو حاصل في الحالين ومجرد حصول صفة له حال الوضع لا يقضي باختصاص وضعه لذلك المعنى بتلك الحالة الخاصة مع عدم اعتبار الواضع
لتلك الخصوصية قيدا في المقام وكون الوضع توقيفيا لا يقضي بالاقتصار عليه مع الاعتراف بكون اللفظ موضوعا لذلك المعنى لا بشرط الانفراد
كيف ولو كان وجود صفة في حال الوضع باعثا على الاقتصار في الوضع على تلك لزم عدم صدق الاعلام الشخصية على مسمياتها بعد تغير الحالة الحاصلة حين
الوضع الا مع ملاحظة الواضع تعميم الوضع لسائر الاحوال في حال الوضع وهو مما لا يتوهمه احد في المقام ولو فرض ذهول الواضع عن تعميم بل ملاحظته الوضع
لذات المعنى لا بشرط شيء كاف في التعميم المذكور وبما قررنا ان عدم شمول الوضع في المقام لحال اجتماع المعنى مع غيره متوقف على اعتبار احد الوجهين
المتوسطين والمآل فيهما واحد يجيء القول فيهما وفيما هو التحقيق في المقام انشاء الله قوله بان يراد في اطلاق واحد اه قد عرفت ان مجرد ذلك غير كاف في
المقام بل لا بد مع ذلك من تعدد الارادة بان يكون كل منهما مرادا على سبيل الاستقلال مع قطع النظر عن الاخر فمجرد ارادة المعنيين بارادة واحدة من اللفظ
ولو كان كل منهما مستقلا في تعلق الحكم غير محل النزاع اذ ليس المستعمل فيه اذن الا المعنيين معا وليس اللفظ موضوعا بازائهما قطعا وتعلق الوضع بكل
منهما لا يقضي بكون المعنيين معا موضوعا له ايضا ضرورة عدم تعلق شيء من الوضعين به والحاصل انه لا فرق بينه وبين ما اذا تعلق الحكم بالمجموع اصلا
الا بمجرد الاعتبار كما مر ثم ان اعتبار استقلالها في تعلق الحكم كما اعتبره فلبعض عليه حيث اعتبره ايضا انه مما لا وجه له فهم قد اهملوا ما هو المناط
في محل النزاع اعني الاستقلال في الاستعمال والارادة من اللفظ واعتبروا ما لا يعتبر فيه وهو الاستقلال في تعلق الحكم فلا تغفل قوله وهو غير مشروط بما

اشترط في عكسه فقد عرفت فيما تقدم انه لا عبرة بخصوص شيء من انواع العلائق المعروفة المذكورة في كلمات المتأخرين بل انما يتبع جواز التجوز وجود العلاقة التي لا يستهجن استعمال اللفظ الموضوع لغير المعنى المفروض في ذلك المعنى من جهتها فذلك هو المناط في صحة التجوز وهو غير حاصل في المقام لظهور مرجوحية الاستعمال في المعنيين على النحو المذكور وعدم جريانه مجرى الاستعمالات الجارية في كلامهم نعم على فرض كون المراد من اللفظ جمعا غير الموضوع له كيف يصح التجوز بالنسبة اليه ومع الغض عما ذكرناه فلا ريب في عدم ثبوت الاطراد في انواع العلاقات ليحكم بصحة الاستعمال كلما تحقق شيء منها بل لا بد من ملاحظة عدم استهجان الاستعمال في المحاورات وح فكيف يصح الاستناد الى مجرد وجود نوع العلاقة مع الاعراض عن حال الاستعمالات قوله انهما في قوة تكرير المفرد ان اراد انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف مط فمم اذ غاية ما يسلم من ذلك كونهما في قوة تكرير المفرد في افادة التعدد في الجملة و ان اراد انهما في قوة ذلك في الجملة فلا يفيده شيئا اذ هو مما لا كلام فيه قوله والظاهر اعتبار الاتفاق في اللفظ ظاهر كلامه ان ذلك مقدمة مستقلة لا انه متفرع على ما ادعاه اولا وح فنقول انه ان ثبت ما استظهره في المقام فلا حاجة الى ضم المقدمة الاولى ولا الثالثة اذ مع ثبوت الاكتفاء في بنائهما بالاتفاق في اللفظ يتم ما ادعاه من الاستعمال فيما يزيد على المعنى الواحد في اللفظ ثم ان ما استظهره من الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ غير ظاهر ومعظم اهل العربية ذهبوا الى المنع منه والظاهر المتبادر منهما في العرف هو الفردان او الافراد من جنس واحد بحيث لا يكاد يشك في ذلك من تأمل في الاطلاقات وايضا قد اشرنا سابقا الى ان الظاهر ان لعلامتي التثنية والجمع وضعا حرفيا مغايرا لوضع مدخولهما كما هو الحال في وضع التنوين فهي حروف مستقلة لفظا ومعنى لاحقة لتلك الالفاظ لافادة معاني زائدة حاصلة في مدخولهما كما هو الحال في وضع سائر الحروف فلا يكون مفادها منافيا لما يستفاد من مدخولهما فعلى هذا ينبغي ان يكون التعدد المستفاد منهما غير مناف للوحدة الملحوظة في مفردهما على ما ادعاه فان جعلنا التعدد المستفاد من تلك العلامات بالنظر الى حصول ذلك المعنى في ضمن فردين او افراد كما هو الظ فلا منافاة بينهما اصلا ولا اشارة فيهما اذن الى التعدد في نفس المعنى واما على ما ذكره من افادة التعدد مط فالمنافاة ظاهرة فيما لو كان التعدد بسبب الاختلاف في نفس المعنى وايضا لو اريد المعنيان او المعاني المتعددة من المفرد المدخول لتلك العلامات كان التعدد مستفادا من المفرد بنفسه فلا تكون العلامة اللاحقة مفيدة لمعنى جديد على نحو غيرها من الحروف اللاحقة فانها انما وضعت لبيان حال لاحقة لمدخولها ومتعلقها مما لا يستفاد ذلك الا بواسطتها كما في سرت من البصرة الى الكوفة لدلالة من والى على الابتداء والانتهاء وهما حالان لا تستفادان من مدخولهما او متعلقهما وربما تكلف لتصحيح ذلك بما مرت الاشارة اليه الا انه لا يلائم ظاهر كلام المص كما عرفت و سنشير اليه ثم تأويل بعضهم له بالتسمية تعسف بعيد مما اختاره المص في ذلك ظاهر في اكتفائه في التعدد المستفاد من التثنية والجمع بتعدد نفس مدلول اللفظ من غير دلالة على تعدد المصداق وهو في غاية البعد من العرف ولا يوافق المعروف في وضع الحروف كما مر الا ان يق بثبوت وضع خاص لمجموع المفرد والعلامة اللاحقة من غير ان يكون هناك وضع حرفي مخصوص للعلامة اللاحقة كما هو الشان في الجموع المكسرة وهو بعيد غاية ما يمكن ان يتكلف في المقام ان يق ان العلامة المذكورة انما تفيد تعدد المفرد سواء كان ذلك المفرد المتعدد من جنس واحد او زيد وهذا كما ترى غير جار في تثنية الاعلام وجمعها فلا مناص فيهما من التوجيه فلا يتجه الاحتجاج بهما في المقام وايضا لا شك في كون تثنية الاعلام وجمعها نكرة حسبما اتفق عليه النحاة ويدل عليه دخول لام التعريف عليهما وخروجهما عن منع الصرف فليست تلك الاعلام باقية على معانيها كما هو مناط الاستدلال فيكون المراد بها مفهوم المسمى بذلك وهو معنى شائع في الاعلام كما في مررت باحمدكم وباحمد آخر فيراد من علامتي التثنية والجمع ما يراد من غيرها فالخروج عن ظاهر الوضع انما هو في مدخول العلامة لا فيها فما ذكره من ان التأويل المذكور تعسف بعيد ليس في محله بعد ما عرفت من قيام الدليل عليه مضافا الى تصريح جماعة من اساطين النحاة به بلا بعد كونه من المتعارف منها في العرف عند التحقيق اذ لحوق تلك العلامات قرينة دالة عليه قوله فكما انه يجوز الخ قد عرفت ان هذه المقدمة لا حاجة اليها بعد ثبوت الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ وكانها منضمة الى المقدمة الاولى ومتفرعة عليها فانه لما ادعى كونهما في قوة تكرير المفرد بالعطف فرع عليه انه كما يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المتحدة المتعاطفة فكذا فيما بمنزلتها فهاتان المقدمتان تفيدان الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ في بنائهما فهذا في الحقيقة وجه آخر لما ادعاه من الاكتفاء بالاتفاق في اللفظ وح فلا يخفى ما في تعبيره من الاضطراب وانت خبير بان الدعوى المذكورة في محل المنع وحمل التعدد المستفاد من التثنية والجمع على التعدد المستفاد من الالفاظ المتحدة المتعاطفة قياس في اللغة وهو مخصوص فاسد سيما بعد عدم مساعدة العرف عليه وظهور خلافه ثم بعد تسليم ثبوت التثنية الا بمنزلة لفظين متعاطفين يجوز استعمال كل واحد منهما في معنى مغاير للآخر بطريق الحقيقة انما يفيد جواز استعمال التثنية في معنيين مع ان محل النزاع في المسألة يعم ما فوق الواحد من معاني المشترك سواء كان معنيين او اكثر بل لا فارق بين المعنيين وما زاد عليهما بالنسبة الى المفرد فلا ينبغي تخصيص التثنية عنده مع اعتبار التعدد فيها في الجملة والدليل المذكور كما ترى غير ناهض عليه بل من الواضح خلافه اذ لم يعهد في اللغة والعرف اطلاقها على الثلثة والاربعة مما زاد عليها فلا يصح اطلاق القول بكونها حقيقة مع استعمالها في الازيد من معنى واحد كما هو الظ من تحريره لمحل النزاع وقد يقيد النزاع فيها بخصوص المعنيين كما مرت الاشارة اليه الا انه مناف لما اشرنا اليه واذ قد عرفت ضعف ما ذكره لصحة في المقامين تبين ان القول بالمنع مط وقد ظهر مما قررنا انهما لا الا انا نوضح الكلام في المقام بما يتبين به حقيقة المرام ونفصل ذلك برسم امور احدها انك قد عرفت ضعف القول بكون الوحدة جزءا من الموضوع له وكذا عدم ثمرة للقول بوضعها لمعانيها في حال الانفراد مع البناء على عدم تقييد الوضع او الموضوع له بذلك فينبغي الكلام في القول باعتبارها قيدا في الوضع او الموضوع له بان يق ان الالفاظ المفردة انما وضعت لمعانيها على ان يراد منها تلك المعاني على سبيل الانفراد بان لا يراد من لفظ واحد الا معنى واحد لا غير بان لا يراد به معنى مركب من الموضوع له وغيره او من الموضوعين لهما او من غيرهما لجواز ذلك كله في الجملة قطعا بل المقصود ان لا يراد من لفظ واحد الا معنى واحد بان يكون هناك ارادتان مختلفتان

من اللفظ

من اللفظ ليكون كل من المعنيين مرادا من اللفظ بارادة مستقلة ويكون للفظ معنيان مطابقيان مستقلان فلا يريد دلالته على كل منهما واعتبار الوحدة على الوجه المذكور مما لا يأبى عنه العرف في بادي الرأي بل قد يساعد عليه بملاحظة تبادر المعنى الواحد من اللفظ وقد يستدل على اعتبار الوحدة بوجهين احدهما ان الظاهر من وضع اللفظ للمعنى هو تعيين اللفظ بازاء المعنى بان يكون ذلك المعنى تمام المراد المقصود من اللفظ لا ان يكون المقصود من الوضع افادة اللفظ لذلك المعنى في الجملة سواء اريد معه غيره اولا وهذا هو المراد باعتبار الوحدة في الوضع والموضوع له لسانا وقد يقال لا ينافيه ما هو الظاهر من عدم ملاحظة الوحدة بخصوصها حال الوضع وتبادر ارادة احد المعاني من المشترك عند خلوه عن القرائن اقوى شاهد على ذلك لدلالته على اعتبار ذلك في الوضع ودعوى كونه اطلاقيا غير مسموعة اذ الظاهر حال استناده الى الوضع حتى يتبين خلافه فثانيهما ان وضع اللفظ للمعنى انما كان في حال الانفراد وعدم ضم معنى آخر اليه فاذا لم يقم دليل على اعتبار الانفراد وعدمه في الوضع فقضية الاصل في مثله البناء على اعتباره وانتفاء الوضع مع عدمه اقتصارا في الحكم بثبوت الوضع على مورد الدليل وهو ما اذا كان القيد المذكور ماخوذا معه دون ما اذا كان خاليا عنه نظرا الى الشك في تحقق الوضع بالنسبة اليه فلا يصح اجراء حكم الوضع فيه لكونه من الامور التوقيفية المتوقفة على التوقيف والقول باصالة عدم اعتبار ذلك فيه بين الفساد لمعارضته لاصالة عدم تعلق الوضع بالخالي عن ذلك القيد ومع الغض عن ذلك فقد عرفت انه لا مسرح للاصل في هذه المقامات كما مرت الاشارة اليه مرارا كيف ولو صح الرجوع اليه في ذلك لجاز الحكم بوضع اللفظ لاحد الشيئين اذا دار الامر بين القول بوضعه له او للمركب منه ومن الواضح خلافه فصار الحاصل انه لا يجوز ارادة الزايد على المعنى الواحد بالنحو المذكور لاحتمال اعتبار الانفراد الحاصل للمعنى حال الوضع في تحققه وقضية الاصل الاقتصار في الحكم بالوضع على هذا المقدار دون غيره ويمكن الايراد على ذلك اما على الاول فبان دلالة اللفظ على كون المعنى مرادا منه ليس من جهة الوضع المتعلق به وليس كون المعنى مرادا من اللفظ ملحوظا في وضعه له وانما ذلك ثمرة مترتبة على الوضع فليس اللفظ موضوعا بازاء المعنى مقيدا بكونه مرادا للمتكلم حتى يعتبر فيه التوحد في تلك الارادة بل انما وضع اللفظ لنفس المعنى لاجل الدلالة اليه فاذا استعمله المستعمل دل ظاهر حاله على ارادته وان ذلك امر دل عليه قاعدة اصالة الحمل على الحقيقة الثابتة من تتبع الاستعمالات ان جعلناها امرا خارجا عن اللفظ المذكور حسبما مرت الاشارة اليه نعم غاية ما يمكن اعتباره في المقام ان يؤخذ بملاحظة الواضع حال وضع اللفظ للمعنى كون ذلك تمام مدلوله وذلك امر حاصل من غير اعتباره ايضا اذ بعد اعتباره كون ذلك الوضع خاصا به لا يمكن اندراج غيره في مدلوله فهو تمام المدلول بذلك الوضع ولا مانع من ان يكون غيره مدلولا بوضع آخر فيجتمعان في المدلولية بملاحظة الوضعين كما هو الحال في المشتركات لحصول الدلالة على المعنيين بعد العلم بوضع اللفظ لهما قطعا والحاصل انه قد تعلق كل من الوضعين بالمعنى المتصف بالوحدة في ملاحظة الواضع وذلك المعنى هو تمام الموضوع له بالنسبة الى كل من الوضعين وليس الموضوع له الا ذات المعنى والظاهر انه غير مقيد بها بالوحدة اذ لو اريد باعتبار الوحدة فيه تقييد الوضع بكون ذلك المعنى واحدا غير ماخوذ معه غيره في المدلولية بالنسبة الى ذلك الوضع فقد عرفت انه امر حاصل بمجرد ملاحظة المعنى الواحد في الوضع وعدم ضم غيره اليه من غير حاجة الى الاشتراط ولا ينافي ذلك استعماله في كل منهما بارادة مستقلة نظرا الى كل من الوضعين كما هو المفروض في محل البحث وان اريد به اعتبار الواضع عدم ارادة غيره معه ولو من جهة وضع آخر بارادة اخرى فذلك مما لا وجه للقول به اذ ذلك مما لا يخطر غالبا ببال الواضع حال الوضع اصلا فضلا عن اعتباره ذلك في الوضع وقد عرفت ان ارادة المعنى من اللفظ شيء وتعيين اللفظ بازائه شيء آخر غاية الامر ان الارادة منوطة بعد ذلك التعيين والمقصود في المقام هو تبعية الارادة لكل من الوضعين ولا دليل على اعتبار الواضع في الوضع ما يمنع منه كما عرفت بل من البين انه لم يعتبر في وضع اللفظ لكل من المعنيين عدم تبعية المتكلم للوضع الآخر في الارادة لا حال تعيينه لذلك الوضع ولا في حال آخر وقد ظهر بذلك فساد الوجه الثاني ايضا فانه انما يتم اذا علم اشتراط كون وحدة المعنى في الارادة على الوجه المذكور ماخوذة في نظر الواضع معتبرة عنده اما في الوضع او الموضوع له واما اذا كان عدم اعتباره لذلك ظاهرا بل كان الغالب عدم خطور ذلك بباله ايضا حسبما عرفت فلا وجه لذلك اصلا اذ لا شك حتى يقتصر على القدر المذكور كيف وقد عرفت ان دلالة اللفظ على كون معناه مرادا للمتكلم ليست من جهة الوضع ابتداء بان يكون ذلك قيدا ماخوذا في الوضع او الموضوع له فضلا عن ان تكون خصوصية تلك الارادة قيدا فيه على احد الوجهين فلا وجه اذن للقول باشتراط الوحدة في الارادة في الوضع او الموضوع له بشيء من الوجهين المذكورين بل لم يحصل كل من الوضعين المفروضين سوى تعيين اللفظ بازاء المعنى الواحد وليس المستفاد منهما سوى دلالة اللفظ على المعنى الواحد من غير زيادة عليه وليس المقصود في الاستعمال المفروض سوى دلالته على كل من المعنيين كان على حسب ما وضع اللفظ له فكما ان كلا منهما مدلول للفظ على سبيل الانفراد كما هو مقتضى الوضعين ومعلوم من ملاحظة اطلاق المشترك بعد العلم باوضاعها فاي مانع من ان يراد منها على حسب تلك الدلالة اذ ليس ارادة المعنى من اللفظ سوى كون دلالته مقصودة للمستعمل فاذا كانت الدلالة على كل من المعنيين حاصلة قطعا من غير مزاحمة احد الوضعين للآخر كان قصد المتكلم لتينك الدلالتين استعمالا للفظ في المعنيين وما يتوهم من عدم دلالة المشترك على المعنيين معا بل انما يدل على احد المعاني فظاهر فساده مما مر فلا مانع اذن من صحة الاستعمال المفروض من جهة وضع اللفظ لخصوص كل من المعنيين اصلا ثانيها انك قد عرفت ان دلالة اللفظ على المعنى غير ارادة ذلك المعنى منه وان الاولى انما تحصل بمجرد وضع اللفظ للمعنى والعلم به واما الارادة منه فقد تحصل كما في الحقايق وقد لا تحصل كما في المجازات فدلالته على المعنى وضعية حاصلة من وضع اللفظ له واما دلالته على ارادة المستعمل ذلك فليس بذلك الوضع وح نقول كما ان دلالة الالفاظ على معانيها حاصلة من جعل الواضع مقصورة على القدر الثابت من توقيفه ولا يتعدى عن ذلك المقدار فكذا جواز قصد المتكلم لتلك الدلالة وافادته للمعنى بما يدل عليه بها مقصور على القدر الثابت من تجويز صاحب اللغة او اهل اللغة بتجويزه لها او ذكره في

استعمال اللغة فلو منع عن قصد نحو من الدلالة او لم يعلم من تتبع استعمالاته

في استعمال اللفظ الا فاذا لم يجز في تلك قطعا لوضوح كون اللغات امورا جعلية توقيفية متوقفة على نحو ما قررته الجاعل تجرد دلالة اللفظ على المعنى لا يقتضي بجواز قصده و ارادته من اللفظ كما هو الحال في اللوازم البينة للمخاطب فانه لا يصح ارادة افهام تلك اللوازم من نفس اللفظ من غير ان يكون ذلك على النحو المتداول في المحاورات الكاشفة عن تجويز الواضع وكذا الحال في ارادة ساير المجازات ولو بعد افهام المعاني من الالفاظ باقامة القرينة عليها فان مجرد دلالة اللفظ على ارادة المعنى نظرا الى ظاهر الحال او بواسطة القرينة غير كاف في صحة استعماله فيه بل لا بد في صحة الاستعمال من كونه على النحو المأذون فيه من واضع اللغة ولذا ذهبوا الى اعتبار الوضع النوعي في المجاز مع ان فهم المعنى من اللفظ ودلالته على المراد انما هو بواسطة القرينة من غير حاجة فيها الى الوضع المذكور ونحن نقول ان القدر الثابت من تتبع الاستعمالات هو تجويز الواضع ارادة معنى واحد من اللفظ اعني تعلق ارادة واحدة بها وان كانت متعلقة بامرين او ازيد لكون المعنى ح واحدا مع عدم الخروج في ذلك ايضا عن مقدار ما ثبت فيه الاذن كما مر واما تجويزه لتعلق ارادتين متعلقتين متعددتين باللفظ الواحد فيتعلق للمتكلم قصدان بافهام معنيين فغير ثابت من الواضع بل الظاهر ثبوت خلافه كما يظهر من تتبع الاستعمالات المنقولة عن العرب ملاحظة الاستعمالات الجارية بين اهل العرف من غير فرق بين كون المعنيين حقيقيين او مجازيين او مختلفين فلم يجوز الواضع ان يكون اللفظ الواحد الا علما لمراد واحد ومتضمنا لارادة واحدة بمقتضى الاستقراء ولا اقل من عدم ثبوت تجويزه لذلك وهو ايضا كاف في المقام حسب ما عرفت فان قلت انه اذا عين الواضع لفظا للمعنى فالقائل فيه افهام المتكلم لذلك المعنى بواسطة وضعه له فاي حاجة اذن الى توقيفه في ذلك قلت ان ما ذكرت ايضا نحو من التوقيف لكن لا يثبت به الا تجويز ارادة افهام ذلك المعنى في الجملة غاية الامر ان يثبت به تجويز الارادة منه انفرادا على حسب ما تعلق الوضع به واما افهام كل من المعنيين بقصدين متكلمين مستقلين كما هو الملحوظ في المقام فلا يلزم من ذلك صلا سيما بعد جريان طريقة اهل اللغة والعرف على خلاف ذلك وظهور عدم تجويزه لذلك من استقراء الاستعمالات الشايعة والمحاورات الدايرة ومما يوضح ذلك ملاحظة التثنية فانها قد وضعت لافادة تكرار المعنى المراد من مفردها فدلالتها على الفردين دلالة مطابقية فلو صحت ارادة معنيين من اللفظ الواحد كما هو المفروض لجاز ان يراد من مثنى المشترك افهام فردين من معنى وفردين من معنى اخر فيراد بها فرد هذا وفرد هذا بارادتين مستقلتين في استعمال واحد على نحو المفرد حسب ما بينا ومن الواضح عدم جواز استعمالها كذلك في المحاورات ولذا لم يقع الخلاف فيها في استعمالها في المعنيين على النحو المذكور حسب ما اشرنا اليه وبينا ان الخلاف فيها على نحو اخر غير ما قررني المفرد فان قلت ان المانع هناك تعدد الوضع في التثنية فان لمفردها وضعا ولعلامتها وضعا اخر وحيث انه قد ضم فيها احد الموضوعين الى الاخر ولا اشتراك في وضع العلامة بل انما وضعت لافادة الفردين لا غير لم يصح ذلك قلت لا شك ان وضع العلامة على نحو وضع ساير الحروف فهي انما وضعت لافادة التعدد فيما اريد من مدخولها فاذا صح ان يراد من مدخولها معنيان مستقلان بالارادة كانت تلك العلامة دالة على تعدد كل منهما بملاحظتين فان قلت انه لما كان الوضع فيها واحدا لم يجز فيه ارادة افهام التعدد مرتين قلت اولا ان ذلك جار في المفرد ايضا فان التنوين واللام ونحوهما اللاحقة للاسماء ايضا اوضاعا على حرفية على النحو المذكور وهم قد جوزوا ارادة المتعدد من مدخولها فيتعدد مفادها تبعا لها كما في المقام وثانيا انه لا مانع من استعمالها في المتعدد بعد كون الموضوع له فيها خصوص الجزئيات فيراد منها هذه مرة وهذه مرة لتعلق الوضع بكل منهما وان كان الوضع فيها واحدا ولذا نقول ايضا في ايضاح ما ذكرناه انه لو جاز استعمال المشترك على النحو المذكور لجاز استعمال اسماء الاشارة ونحوها فيما يزيد على الواحد ايضا لتعلق الوضع بكل منها على المعروف بين المتاخرين فيراد منها افرادها وكون الوضع فيها واحدا وفي المشترك متعددا غير فارق بالفرق بعد تعدد الموضوع له وتكثر المعنى في الجملة فهناك ايضا معان متعددة قد وضع اللفظ بازائها فلم لا يجوز ارادتها في استعمال واحد بل نقول بلزوم جواز ذلك لارادة من النكرات ايضا لوضعها للفرد المنتشر وهو صادق على كل من الاحاد فاي مانع على ما بنوا عليه من ارادة واحد منها وارادة اخرى وهكذا بارادات متعددة نظرا الى كون كل منها مندرجا في الموضوع له والحاصل ان التعدد فيما يطلق اللفظ عليه قد يكون ناشئا من تعدد الوضع كما في المشتركات وقد يكون من جهة تعدد الموضوع له مع اتحاد الوضع كما في الضماير واسماء الاشارة ونحوها على المعروف بين المتاخرين وقد يكون من جهة ملاحظة الابهام فيما وضع له اللفظ كما في النكرات فهناك وان لم يكن تعدد في نفس المعنى لكن التعدد حاصل فيما يطلق اللفظ عليه نظرا الى اتحاده مع الموضوع له فانك تطلق النكرة على خصوص الافراد من جهة كونه فردا فالتعدد هناك حاصل ايضا في الجملة بل وكذا الحال في ساير المطلقات من الالفاظ الموضوعة للمعاني الكلية والطبايع المطلقة نظرا الى صدقها على افرادها واطلاق تلك الالفاظ عليها من جهة اتحادها معها فان كان كون المعنى موضوعا له في الجملة كافيا في صحة الاطلاق على المتعدد لزم الاكتفاء به في جميع ذلك والا فليمنع من الكل الا ان يقوم دليل على الجواز ولا وجه للتفصيل من غير بيان دليل ومما يشير الى ما قلنا ايضا ان اتحاد اللفظين قد يكون باتحادهما في اصل الوضع كما هو الحال في المشترك على ظاهر جماعة وقد يكون بالعارض نظرا الى طرو الطواري كما اذا اتحد المفرد والتثنية في اللفظ من جهة اضافته الى المعرف باللام وقد يكون اتحادهما في الصورة مع كون احدهما لفظا واحدا موضوعا لمعنى مخصوص والاخر متعددا بملاحظة الحكي لا بعاضه كما في سلعا وسل عن عبد الله بملاحظة وضعه العلمي ومعناه الاضافي وتابط شرا بالنسبة الى معناه التركيبي والعلمي فلو قيل بجواز ارادة معا على نحو ما مر للفظ لوضعه بازائهما فلا بد من القول بجوازه في جميع ذلك ان لم يكن هناك مانع من جهة الحركات الطارية كما اشرنا اليه في اول البحث والتزام ذلك في غاية البعد بل قد يقطع بفساده بعد ملاحظة الاستعمالات والبناء على التفصيل مع اتحاد المناط مما لا وجه له ايضا فتم في المقام جدلا ان الهيئات الحروف اللاحقة للاسماء والافعال انما تفيد معاني زايدة متعلقة بتلك الاسماء والافعال فهي ليست قاصرة بحسب جهاتها عن معانيها واوضاعها الحاصلة لها قبل لحوقها كما هو معلوم من ملاحظة الاستعمالات ولا اقل من قضاء الاصل بذلك حتى يثبت المخرج وح فالنفي الوارد على اللفظ انما ينفي المعنى الثابت له قبل طروه فلا وجه اذن للتفصيل بين النفي والاثبات لكون النفي مفيدا للعموم فيتعدد مدلوله بخلاف الاثبات فانه اذا افاد العموم فانما يفيده بالنسبة الى معناه

قبل طرو النفي

قبل طرو النفي والمفروض انه لا تعدد فيه ح فكيف يعقل تعدده بعد ورود النفي عليه فغاية ما يفيده اذن هو العموم بالنسبة الى المعنى الواحد ولا كلام فيه
نعم اذا قلنا بان مدلول المشترك عند الاطلاق هو احد المعاني الصادق على كل منها كما هو احد الوجوه فيما عزي الى صاحب المفتاح امكن التفصيل المذكور
فانه قد يتوهم بان سلب احد المعاني انما يكون بسلب الجميع لصدق نقيضه بحصول احدها فسلم بخلاف الاثبات لصدقه بحصول واحد منها لكنك قد عرفت
ضعف الكلام المذكور وانه لا دلالة لكلام صاحب المفتاح عليه على فرض دلالته فلا حجة فيه بعد مخالفته لصريح فهم العرف وكلام المعظم ومع ذلك
فليس من الاستعمال في المعنيين كما هو مورد البحث ثم انه لو تم الوجه المذكور لجرى فيما اذا كان الاثبات موردا لادوات العموم اذ لا يختص العموم بالنفي
فلا يتجه التفصيل المذكور وكذا الحال في علامتي التثنية والجمع اللاحقتين للمفرد فانهما تفيدان تعدد معنى ما اشتمل عليه المفرد كما ان لحوق التنوين
لا يفيد الوحدة ولحوق اللام يفيد التعريف فاللفظ مع قطع النظر عن لحوق تلك اللواحق له موضوع للطبيعة المطلقة القابلة لان يعتبر كل من
المذكورات معها بواسطة ما يلحقها من اللواحق المذكورة فليس مفاد كل من علامتي التثنية والجمع سوى افادة حال مدخولها بحصوله في ضمن فردين
او اكثر وح فلا بد من اتحاد اصل المعنى فيهما فان قلت ما ذكرت لو تم فانما يجري في التثنية والجمع المصحح واما المكسر فليس افادته للتعدد الا
بواسطة وضعه لذلك مستقلا لا من جهة بقاء الوضع الافرادي في ضمنه لخروجه في المفرد عن وضعه بالتكسير وح فاي مانع من تعدد مفاده على
الوجه الملحوظ في المقام قلت ان المعنى المتبادر من الجمع في الصورتين امر واحد لا اختلاف فيه من هذه الجهة اصلا كما هو ظاهر من ملاحظة العرف
فاذا ثبت عدمه في المصحح ثبت في المكسر ايضا مضافا الى عدم القائل بالفصل ثم مع الغض عما ذكرناه والمنع من ثبوت وضع حرفي لعلامتي التثنية والجمع ليتم
ما ذكرناه من البيان لا بد من القول بثبوت وضع للمجموع والمرجع فيه علماء العربية وقد ذهب المعظم منهم الى عدم بناء جواز التثنية والجمع الا مع اتفاق
المعنى ولا يعادله قول من ذهب الى جوازه مع الاختلاف فيه لرجحان الاول من وجوه شتى ومع الغض عن ملاحظة كلامهم فالرجوع الى التبادر كاف في
اثبات انه لا يستفاد من التثنية والجمع عرفا الا تعدد المعنى المعروض للافراد ويشهد له ملاحظة الاستعمالات ثم لا يجري ذلك في تثنية الاعلام وجمعها و
قد عرفت قضاء الدليل فيهما بالتصرف في معروضهما واما تثنية الضماير والموصولات وجمعها فلا يبعد كونها موضوعا ابتدائيا لكثرة فيها فهذا
ان قلنا بكون الوضع فيهما عاما والموضوع له خاصا والا فلا اشكال على انه من جهة اتحاد الوضع فيهما يكون المعنى المستفاد منهما امرا واحدا وان كان
موضوعا للفظ باعتباره خصوصيا فالتعدد الماخوذ في تثنيتهما وجمعهما انما لحق ذلك المعنى الواحد المعروض للوحدة في مفردهما ثم اذا تقرر ما ذكرناه فنقول ان
التثنية والجمع مع فرض تعدد المراد من مفرديهما خروج عن وضع التثنية والجمع فينحصر جوازه في وجود العلاقة المعتبرة في العرف بان لا يكون خارجا
عن مجاري الاستعمالات وهو غير ظاهر بل الظاهر خلافه كما يظهر بالتتبع في موارد الاطلاقات على ان التصرف في الاوضاع الحرفية مقصور على السماع في الغالب
ولذا اعتنى علماء العربية بضبط معانيها المجازية حتى انه ذهب بعضهم الى لزوم نقل الاحاد فيه وقد عرفت الاشارة اليه فقوله لكان ذلك بطريق الحقيقة
او ورد عليه انه لا حاجة الى ضم المقدمة المذكورة للاكتفاء في المقام بجريان الاستعمال سواء كان بطريق الحقيقة او المجاز اذ المقصود ابطال دعواه انما تتبع وقوع
الاستعمال مط فيكفي ان يق انه مستعمل ح في هذا وحده وفي هذا وحده والتناقض حاصل بذلك واجيب عنه بان المقدمة المذكورة لا بد منها في المقام
اذ لو فرض عدم الالتفات اليها لم يلزم كونه مستعملا في هذا وحده وفي هذا وحده لامكان سقوط الوحدة ح فيكون مستعملا في نفس المعنى بدون
القيد غاية الامر ان يكون مجازا وهو ان المفروض في محل البحث استعمال اللفظ في معنييه الموضوع لهما وذلك انما يصدق باستعماله في هذا وحده
وفي هذا وحده فاعتبار ذلك في محل النزاع مغن عن المقدمة المذكورة وانت خبير بان ما ذكر في الايراد والجواب مبني على كون المفسدة المترتبة
على ذلك هو لزوم اجتماع المتنافيين في الارادة حيث يراد المعنى وحده ولا يراد وحده بعد البناء على اعتبار الوحدة في الموضوع له لكنك تعلم انه
لو كان ذلك مقصود المستدل في المقام لم يحتج الى اطالة الكلام وضم المقدمات المذكورة ورد المشترك بين المعنيين الى المشترك بين الثلثة
ثم التمسك في بيان الاستحالة بالمنافاة بين ارادة معنيين معا مع ارادة كل منهما منفردا بل كان يكفيه التمسك الى المنافاة الظاهرة بين ارادة احد
المعنيين مع الاخر نظرا الى اعتبار قيد الوحدة في كل منهما فارادة كل منهما مع الاخر ينافي الوحدة الملحوظة من جهتين والذي يظهر من التامل في كلامه
انه لم ياخذ فيه الاحتجاج اعتبار الوحدة في وضع اللفظ لكل من المعنيين سواء كانت جزء من الموضوع له او شرطا فيه او في الوضع كيف ولو اخذ ذلك
لم يصح ما ادعاه من كون معاني اللفظ ح ثلثة لكون استعماله في المعنيين معا كاستعماله في كل منهما منفردا حقيقيا ايضا ضرورة اسقاط الوحدة المعتبرة
ح فيكون اللفظ مستعملا في غير الموضوع له قطعا فكيف يلزم ان يكون ذلك ايضا حقيقة حسبما ادعاه بل الظاهر ان مقصوده الزام كون المعنيين معا
ايضا معنى حقيقيا للفظ نظرا الى وضعه لكل منهما واستعماله فيهما فيكون ذلك اذن بناء على القول بجواز الاستعمال فيهما معنى ثالثا للفظ مغايرا للكل
منهما ويكون اللفظ مشتركا بين تلك الثلثة ولما كان مورد النزاع هو استعمال المشترك في جميع معانيه فلا بد من كونه مستعملا في المعاني الثلثة
المذكورة ورتب على ذلك لزوم التناقض ويمكن تقرير كلامه في بيان التناقض بوجهين احدهما ان يريد بذلك لزوم التناقض بين المرادين فان
ارادة المعنيين معا قاضية بعدم الاكتفاء بكل منهما في الامتثال والاطاعة بل لا بد فيه من حصول الامرين وارادة كل منهما قاضية بحصول الامتثال
بالاتيان بكل منهما وهما متنافيان ثانيهما ان يقرر ذلك بالنسبة الى نفس الارادتين نظرا الى ان ارادة المعنيين معا قاضية بعدم ارادته لكل منهما
منفردا انما يكون بعدم ارادته الامرين معا وكان الاظهر حمل كلامه على الاول اذ لو اراد الثاني لم يقتصر في بيان المنافاة على المنافاة الحاصلة بين ارادة كل
منهما منفردا وارادة المعنى الثالث الذي ثبت في المقام اعني المعنيين معا لثبوت المنافاة ايضا بين ارادة المعنيين الاولين ايضا نظرا الى ملاحظة الوحدة
في كل منهما وكان هذا الوجه ناظرا الى التفرد المنفرد فقد يلغو معه اعتبار تلك المقدمة مع امكان التمسك به من اول الامر الا ان يق ان ذلك لا يقتضي

هكذا وجد بخط [illegible] والصواب [illegible]

منفردا

وارادته لكل منهما منفردا

بالغاء المقدمات المذكورة بالنظر الى ما ذكره من التقرير غاية الامر لا يحتاج اليها في التقرير الاخر فلا يرد عليه اسند الى بعض المقدمات بل يرد عليه
ان هناك طريقا اخر في الاحتجاج لا حاجة فيه الى ضم المقدمات المذكورة وهو لا يبعد ايراده على الحجة وكيف كان فلا يخفى وهن الحجة المذكورة على التقدير
المذكور وعلى ما قررناه من وجوه شتى قوله رحمه الله ثلثة معان لا يخفى انه ان قيل بكون اللفظ موضوعا لكل من المعنيين بقيد الانفراد لم يكن استعماله
في المعنيين معا على سبيل الحقيقة قطعا لسقوط قيد الانفراد وان قيل بكونه موضوعا لكل من المعنيين لا بشرط الانفراد وعدمه لم يكن استعماله
في المعنيين استعمالا في معنى ثالث لكونه استعمالا في نفس المعنيين المفروضين نعم يكون الاستعمال المشترك على وجوه ثلثة لا ان يثبت له هنالك
معان ثلثة والفرق بين الامرين ظاهر وكان مقصوده باستعماله في المعنيين ان يستعمل في مجموعهما كما يومي اليه قوله معا والتعبير عنه بعد ذلك
بارادة المجموع وح فكون المعاني ثلثة ثم لا ريب فيه مع قطع النظر عن اعتبار الوحدة ايضا الا ان دعوى كون استعماله في المعنيين كك حقيقة بين الفساد ثم انه
لو صح ما ذكره في بيان كون المعاني ثلثة لجرى في كونها اربعة وهكذا فلا تنتفي معانيها على حد قوله وقد فرض استعماله في جميع معانيه لا يخفى
ان ذلك غير ما هو ماخوذ في محل البحث فان المبحوث عنه في المقام هو استعماله في ازيد من معنى سواء استعمل في الجميع او لا نعم القائل بظهوره في الاستعمال
في جميع معانيه يحمله عليه عند التجرد عن القراين وذلك مما لا ربط له بمحل النزاع في المقام قوله الاكتفاء بكل واحد منهما ظاهر ذلك يعطي ما ذكرنا
من كون مقصوده الاكتفاء ويرى الامتثال لظهور لفظ الاكتفاء في ذلك وكذا قوله وكونهما مرادين على الانفراد فان الظ كون قوله على الانفراد
قيدا للمراد لا للارادة انما يشتمل عليه ذلك من التناقض في نفسه وح فيرد عليه ان غاية ما يلزم ح ان يكون هناك تكاليف ثلثة احدها الاتيان
بهما على الاجتماع بان يكون كل منهما بعضا من المراد كما هو ظ كلامه والثاني والثالث التكليف بكل منهما منفردا فلا تناقض نعم لو تعلق هناك تكليف
واحد بما ذكر على النحو المذكور ثبت التناقض الا ان استعمال المشترك في معانيه لا يقتضي بذلك اصلا ومع الغض عن ذلك فالمفروض في محل النزاع
استعمال المشترك في معانيه التي يمكن الاجتماع بينها في الارادة حسب ما مر فعلى فرض كون المعنيين معا معنى ثالثا لا يلزم من القول بجواز استعمال المشترك
في معانيه ان يراد ايضا لعدم امكان ارادته ايضا نظرا الى ما قرره من لزوم التناقض فليكن المراد ح هو كل منهما منفردا وبه يحصل ما هو المتنازع على انا نقول
ان موضع النزاع هو المعنى الثالث على ما يقتضيه جعله مقدما في القياس الاول فما ذكره في تالي القياس الثاني من لزوم كونه مريدا لاحدهما خاصة
غير مريد له كك فاسد اذ مع ارادة المعنيين معا لا يراد كل منهما منفردا غاية الامر ان لا يكون ذلك استعمالا له في معانيه بل في معنى واحد ولا منافاة
فيه بعد وضوح المراد قوله والجواب ان ذلك مناقشة لفظية اه هذا الجواب ينطبق على التقرير المتقدم وقد عرفت بعده من كلام المستدل كيف
وكثير من مقدمات ما ذكره ح مستدرك ولا حاجة فيه الى التطويل المذكور حسب ما اشرنا اليه قوله فانا افاد المفرد التعدد افاده الظاهر انه
اراد بما ذكره اولا من كونهما مفيدين للتعدد هو الدلالة على تعدد المفرد وبما ذكره ثانيا هو الدلالة على تعدد نفس المعنى فهما مستقلان
في الدلالة على التعدد لكن على الوجه الاول وهو الفارق بينهما وبين المفرد واما دلالتهما على التعدد بالوجه الثاني فتابعة لافادة المفرد ايام
قوله فان السجود من الناس اه لا يخفى ان قضية ظهور المشترك في جميع المعاني كما هو شان الدلالة على العموم عند اسناد العام الى كل من
المذكورات ولبس مفاد ذلك الا بين ولا ادعاه المستدل فلا يطابق ما ادعوه قوله وهو غاية الخضوع قد يستشكل في المقام بانه لو اريد به ذلك
لم يتجه تخصيصه بكثير من الناس ان اريد به الخضوع التكويني وان اريد به التكليفي فلا يعم ما عدا المكلفين فلا يصح اسناده الى غيرهم ايضا ويمكن
ان المراد به مطلق الخضوع الاعم من الوجهين الا ان ذلك اذا اسند الى غير ذوي العقول انصرف الى الاول واذا اسند الى غير ذوي العقول
الى غيرها انصرف الى الثاني لظهور الفعل المنسوب اليهم فيما صدر منهم على سبيل الاختيار او يقال ان الكفار من ذوي العقول لما تعارض
فيهم الخضوع التكويني والعناد والاستكبار الحاصل منهم في مقام التكاليف تعادلا فكانه لا خضوع منهم او يقال ان الفائدة في تخصيصهم بالذكر
شرافتهم وظهور الخضوع والانقياد بالنسبة اليهم بخلاف غيرهم ويؤيد ذلك اندراج الكل في قوله تعالى من في السموات ومن في الارض فيكون
ذكر الخاص بعد العام لاحد الوجهين المذكورين فلا حاجة الى التزام التخصيص في الاول وقد يجعل ذكر الشمس والقمر وغيرهما ايضا من ذلك بناء
على شمول من في المقام لذوي العقول وغيرهم تنزيلا للكل في المقام لذوي العقول منزلة ارباب العقول هنا ولنختم الكلام في المرام بالتنبيه
على امور احدها ان الظ ان البحث في المقام انما هو في المشترك واما غيره من الالفاظ المتحدة في الصورة المختلفة بحسب المعنى مما اشرنا اليه كالالفاظ
المشتركة من جهة الاعلال وغيره والالفاظ المشتركة بين المفرد والمركب التام او غيره فالظ خروجها عن موضوع البحث في المقام لكن قد عرفت ان الوجه
المذكور لجواز استعمال المشترك في معانيه جار فيه واما الوجه الذي ذكروه للمنع فلا يجري بالنسبة الى من تامل وقد يتخيل بعض الوجوه للمنع من ارادة
ما يزيد على الوجه او الحال في بعض الصور المذكورة لكنه لا ينهض حجة على المنع نعم ظاهر المحاورات يابى عنه كمال الاباء والظ انه لا مجال للتامل في المنع
منه وذلك من الشواهد على المنع من استعمال المشترك ايضا كما مرت الاشارة اليه ثانيها ان ارادة الظ والباطن من القران ليست من قبيل استعمال
المشترك في ازيد من معنى لما هو ظاهر من عدم كون البطون مما وضع اللفظ مشتركا لفظيا بين الظ والباطن فذلك اشبه باستعمال اللفظ في حقيقته و
مجازه ان كان الظ معنى حقيقيا وفي مجازين ان كان مجازيا الا ان الظ انه ليس ذلك من القبيل ايضا اذ كثير من البطون المذكورة في الروايات ليس بينها وبين
المعنى الظاهر مناسبة بينة يصح استعمال اللفظ فيها بحسب المتعارف في المحاورات والظ ان ارادة البطون مبنية على قرانية اخر على الاوضاع اللغوية
تخصيصية كانت او نوعية بمعناها الاخص او الاعم وانما هي مبنية على اشارات لا يعرفها الا الراسخون في العلم فلا دلالة فيها على ارادة امور عديدة من
الالفاظ لكنه على الوجه المذكور على جواز استعمال اللفظ في الحقيقتين او الحقيقة والمجاز او المجازين كما قد يتوهم في المقام ثالثها ان الخروج عن مقتضى

اللغة قد يكون باللحن في اصل الكلمة او في عوارضها ولواحقها الطارية كالاعراب والتقديم والتاخير والوقف بالحركة والوصل بالسكون بناء على المنع منهما
بحسب اللغة وقد يكون بالخروج عن القواعد الكلية المقررة في اللغة مما لا يتعلق بخصوص صنف من الالفاظ كمقصودية المعنى من اللفظ فان التلفظ بالكلام
من غير قصد الى معناه اصلا خارج عن قانون اللغة ولا يندرج اللفظ معه في شيء من الحقيقة والمجاز الا انه ليس فيه لحن في اصل الكلمة ولا في عوارضها
اللاحقة وانما يخالف ذلك ما تقرر في اللغة من ذكر الالفاظ لارادة معانيها الموضوع لها او غيرها مما يقوم القرينة عليها حيث ان اللغات انما قررت للتفهيم
والتفهم وابداء ما في الضمير وقد يجعل من ذلك استعمال المجازات من دون نصب قرينة اليها لخروج ذلك عما اعتبره الواضع من ضم القرينة اليها في الاستعمال الالفاظ
والظاهر ان ما نحن فيه ايضا من هذا القبيل فليس في استعمال المشترك في معنييه لحن في نفس الكلمة ولواحقها لما عرفت من عدم مخالفته لوضع الكل لكل من
المعنيين وانما المخالفة فيه للقاعدة المذكورة حسبما مر بيانه فكما ان في عدم قصد المعنى من اللفظ واخلائه عن ارادة المعنى خروجا عن القانون المقرر
في اللغة في استعمال الالفاظ فكذا في جعل اللفظ علما دالا على المعنى الواحد وارادة كل منهما منه بارادة مستقلة على نحو ما مر بيانه فلا يحمل عليه الكلام
الوارد في المحاورات نعم ربما يخرج المتكلم عن القانون المقرر فيريد ذلك من العبارة كما قد يقع من بعض الناس في بعض المقامات كمقام المطايبة والتمليح
وهو اذن من تصرفات المتكلم كما قد يقع منه غير ذلك ايضا من التصرفات الغير الشائعة في اللغة في مقامات خاصة ولا ربط لذلك بجواز الاستعمال المفروض
بحسب اللغة كما هو محط الكلام فتم قوله كما اختلافهم في استعمال المشترك في معانيه اه محل الخلاف في هذه المسئلة كالمسئلة المتقدمة بعينها من غير تفاوت
والحق هنا ايضا ما حققناه هناك من غير فرق وما ذكرناه من الوجه هناك جار هنا ايضا بل في استعمال اللفظ كان في مجازيه وان لم يعنونوا له بحثا وقد مرت
الاشارة الى ذلك قوله فاكثرهم على انه مجاز اه قد يقال ان اعتبر استعمال اللفظ فيما وضع اللفظ له واستعماله في غيره الملحوظان في حد الحقيقة والمجاز لا
بشرط ان لا يكون ذلك مع استعماله في غيره في ذلك الاستعمال لم يتجه نفي كونه حقيقة في المقام نظرا الى شمول كل من حدي الحقيقة والمجاز لذلك فالوجه
اذن هو القول الثاني وان اخذ ذلك في الحدين بشرط ان لا ينضم اليه غيره اصلا ولو بارادة اخرى خرج الاستعمال المذكور عن الحدين معا ولم يندرج في شيء
منهما فلا وجه لعده مجازا او اعتبار احد الحقيقة على الوجه الثاني والمجاز بالوجه الاول مما لا وجه له لكون التحديد فيهما على نحو واحد وكان المنساق من ظ
الحدين المذكورين هو الوجه الثاني وخروج الاستعمال المفروض عنهما مبني على عدم جوازه كما هو الحق واما على القول بالجواز فلا بد من اختيار الوجه
الاول فيكون الاستعمال المذكور حقيقة ومجازا بالاعتبارين فالقول بكونه مجازا خاصة كما عن الاكثر غير صحيح نعم لو قلنا باستعمال اللفظ اذن في المعنى
الحقيقي والمجازي بارادة واحدة ليكونا معينا معا مرادين من اللفظ اتجه ما ذكروه اذ المركب من الداخل والخارج خارج قطعا الا انه قد عرفت خروج
ذلك عن محل النزاع فكان الاختيار المذكور مبني على خلط في المقام فتم قوله فان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة اه قد يقال ان اعتبار القرينة المعاندة
لارادة الحقيقة في حد المجاز انما وقع في كلام اهل البيان ولذا استشهد المستدل بما ذكروه وهم قد بنوا على تثليث الاقسام في المقام من الحقيقة والمجاز
والكناية واما علماء الاصول فالاستعمال عندهم منحصر في الحقيقة والمجاز ولذا لم يعتبروا وجود القرينة المانعة في حد المجاز فعلى هذا يتحد الاصطلاحان
في الحقيقة وانما الاختلاف بينهما في المجاز فالمجاز الاصولي اعم مطلقا من البياني لاندراج الكناية في المجاز عند الاصوليين وكونها قسيما له عند البيانيين فظهر
بذلك ان الدليل المذكور انما يفيد عدم جواز الاجتماع بين ارادة المعنى الحقيقي والمجازي بالنسبة الى المجاز البياني لا مطلقا والقائل بالجواز لم يصرح بجواز
الاجتماع بالنسبة اليه بل اطلق جواز استعماله في الامرين ومعلوم ان ذلك انما يكون مع انتفاء القرينة المعاندة وانهم قالوا من اطلاق المجاز في كلامهم
هو المجاز الاصولي وجواز اجتماع الارادتين في ذلك معلوم بل متفق عليه بين ارباب البيان في الكناية بل عن السكاكي فيها الجمع بين الارادتين ومن هنا حاول
بعض اعاظم المحققين جعل النزاع في المسئلة لفظيا نظرا الى ان المانع انما اراد امتناع الاجتماع بالنسبة الى المجاز البياني كما يعطيه ملاحظة دليله والمجوز انما
اراد جواز الاجتماع في المجاز الاصولي الشامل للكناية فعلى هذا لا نزاع في المعنى اذ القائل بالمنع لا يمنع من جواز الاجتماع في الكناية المندرجة في المجاز
الاصولي والقائل بالجواز لا يجوزه في المجاز البياني المعتبر فيه وجود القرينة المعاندة اذ امتناع الاجتماع ح ضروري غير قابل للانكار قلت الظاهر ان محل النزاع
في المقام هو جواز استعمال اللفظ فيما وضع له وغيره مما وضع له على النحو المفروض في المشترك من غير ملاحظة كونه مجازا اصوليا او بيانيا وكون اللفظ ح
حقيقة او مجازا حيث جعلوا ذلك نزاعا ثانيا والقائل بالمنع يمنع من ذلك مطلقا والمجوز يجوزه سواء كان ذلك مجازا او لا وما استند اليه المانع من ان المجاز
ملزوم قرينة معاندة للحقيقة معروف بين ارباب الاصول ايضا لما يلحق به من توقف المجاز على القرينة الصارفة فليس ذلك في كلام علماء البيان خاصة
وان اشتهرت تلك العبارة بينهم نعم الاستشهاد في المقام بكلام البيانيين ليس في محله وهو ناش من الخلط بين الاصطلاحين واخصية الشاهد عن المدعى
لا يقضي بتخصيص الدعوى مع انه من الواضح وان الامر في المقام مدار استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره في مقابلة استعمال المشترك في المعنيين فتخصيص
كلام المانع بخصوص المجاز عند ارباب البيان في غاية البعد كيف ولو جاز ذلك عندهم في غيره لا شاروا اليه وبينوا انه لا منع من جهة الاستعمال في المعنيين
المفروضين وانما المنع في خصوص فرض مخصوص فضا الاصطلاح وهو مما اذ احصلت القرينة المعاندة بالمعنى المذكور في الاستدلال ولا كلام
اذن في المنع وايضا لو كان منظور المجيز جواز اجتماع الامرين في الكناية لكان استنادهم في الجواز الى وجود الكناية المتفق عليها عند ارباب الاصول والبيان
اولى وكان ذلك دليلا قاطعا على جواز الاستعمال في المعنيين وان لم يسم اللفظ مجازا في اصطلاح البيانيين مع اندراج الكناية حسبما ذكروه في المجاز الاصولي
من غير ظهور خلاف فيه مضافا الى انه لا وجه لما وقع من الخلاف بين المجوزين في كون الاستعمال المذكور مجازا او حقيقة ومجازا لاندراج الكناية في المجاز
في الجملة بحسب اصطلاح ارباب الاصول وكونها قسما ثالثا عند اهل البيان والتحقيق ان الكناية ليست من قبيل استعمال اللفظ في المعنى الموضوع له وغيره سواء
ادرجناها في المجاز او جعلناها قسما اخر فليس في صحة استعمال الكناية دلالة على بطلان القول بالمنع من الاستعمال في المعنيين المذكورين حسبما عرفت الحال

مجاز الاصولي والبياني

محل استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي

فيه ما قدمناه في الفائدة الثالثة ولنوضح الكلام فيه في المقام فنقول ان استعمال اللفظ في المعنى يكون على وجوه احدها ان يطلق اللفظ ويراد به افهام
المعنى الموضوع له استقلالا من غير ان يراد معه شيء اخر ثانيها ان يراد به افهام غير معناه الموضوع له كذلك وهذا يكون على وجهين احدهما ان يراد ذلك
الغير من اللفظ ابتداء كما رأيت اسدا يرمي فان المراد ولا من لفظ الاسد هو الرجل الشجاع غير ان يكون معناه الحقيقي واسطة في دلالته عليه من غير
ان يراد من اللفظ اصلا ثانيهما ان يراد اولا من اللفظ معناه الحقيقي لا لان يقف عليه السامع عنده ويجعله متعلقا للاسناد المذكور في الكلام بل لان
ينتقل منه الى المعنى المجازي الذي هو المقصود في المقام فليس شان ارادة المعنى الحقيقي الا مجرد حضوره لينتقل منه الى غيره لا لان يجعل وصلة الى فهم من غير
ان يكون نفس ذلك المعنى مقصودا بالافهام من اللفظ اصلا فالانتقال فيه الى المعنى المجازي انما يكون بعد توسط ارادة المعنى الحقيقي من اللفظ
والمستعمل فيه على كل من الوجهين المذكورين هو المعنى المجازي اذ هو ملحوظ المستعمل والمفهم بالافهام من اللفظ واما المعنى الحقيقي فليس الا واسطة في الافهام
[margin] غالبا سواء لم يرد من اللفظ اصلا كما في الوجه الاول او اريد لاجل الانتقال الى غيره كما في الوجه الثاني ونقرر بيان ذلك واشرنا هنا الى ان جملة من المجازات
الجارية في المحاورات متدرجة في القسم الاخير ومن جملتها الكناية في احد وجهيها ولذا صح قولك كثير الرماد وطويل النجاد ومهزول الفصيل مع علم المتكلم
والمخاطب بانه لا رماد له ولا نجاد ولا فصيل اذ ليس المقصود بالحقيقة من تلك الالفاظ الا معانيها المجازية وليس المقصود من ارادة معانيها الحقيقية سوى
احضار تلك المعاني ببال السامع ليجعل واسطة في الانتقال الى غيرها فيتعلق الاسناد بتلك المعاني المنتقل اليها فلا كذب في تلك الاخبارات اصلا
لعدم تعلق الاسناد بالمعاني الحقيقية فتحقق بما ذكرنا كون اللازم مرادا في الكناية مع ارادة ملزومه كما ذهب اليه صاحب المفتاح غير ان ارادة اللازم في هذه
الصورة بالاصالة وارادة الملزوم بالتبع من جهة توسط المعنى في الانتقال اليها ثالثها ان يراد من اللفظ افهام معناه الحقيقي استقلالا لكن يراد مع ذلك
الانتقال الى ما يلزمه ايضا سواء كان ذلك لازما لنفس الحكم او لما يتعلق به اعني النسبة التامة المتعلقة الحكم او لخصوص المحكوم عليه به او المحكوم به وسواء كان ذلك
اللازم هو مقصوده المسوق له الكلام او بالعكس او يكون الكلام مسوقا لافهام الامرين والظاهر اندراج ذلك على جميع وجوهه في الحقيقة باصطلاح اهل
الاصول لاستعمال اللفظ فيما وضع له وليس المعنى الاخر مما استعمل اللفظ فيه بل انما اريد افهامه بعد افهام المعنى الحقيقي وارادته من اللفظ والفرق بينه وبين
الوجه الثاني من الوجهين الاخيرين ظاهر فان المعنى الحقيقي غير مراد هناك الا تبعا لافهام المجازي اذ لم يتعلق به الحكم اصلا فليس المراد من اللفظ الا
بيان معنى المجازي بخلاف الوجه الاخير فان المعنى الحقيقي هناك مقصود بالافادة غير انه اريد الانتقال منه الى لازمه او لازم الحكم به ايضا وذلك لا يقضي باستعمال
[margin] اهل اللفظ فيه ولذا لا يتوقف ذلك على نقل اللغة ولا ترخيصهم اذ ليس فيه تصرف في اللفظ ولا خروج عن مقتضى الوضع بخلاف الصورة المتقدمة والظ
ان بعض الكنايات من هذا القبيل كما اذا قلت زيد طويل النجاد واردت به بيان طول نجاده حقيقة وقصدت من ذلك ايضا بيان لازمه اعني طول قامته
ايضا كما نص عليه علماء البيان فعلى هذا تكون الكناية على وجهين يندرج احدهما في المجاز الاصولي والاخر في حقيقته وكان هذا هو الوجه فيما ذكره صاحب
المفتاح حيث قال في موضع ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة وهو ظ في عدم لزوم ارادتها ايضا وفي موضع ان المراد في الكناية هو المعنى ولازمه جميعا اذ يمكن
[margin] يرده ان يكون بالاول مريدا ارادة المعنى الحقيقي اصالة وبالثاني ما يعمها والتبعي فارادة المعنيين معا في الجملة حاصلة على التقديرين الا انه قد يكون المعنى الحقيقي
مقصودا بالاصالة ايضا فيكون اللفظ مستعملا فيه وقد لا يكون حسبما عرفت من الوجهين واياما كان فلا ربط للكناية بما نحن فيه من استعمال اللفظ
في كل من حقيقته ومجازه على سبيل الاستقلال كما هو المبحوث عنه في المقام اذ ليس اللفظ على الاول الا مستعملا في معناه الحقيقي وليس في الثاني الا مستعملا
في معناه المجازي فيمتنع جواز استعماله على الوجه الثاني وجود العلاقة المصححة للاستعمال بخلاف الوجه الاول فان قلت اذا كان كل من معناه الحقيقي والكنائي
مقصودا بالافادة استقلالا لكان اللفظ مستعملا في كل من المعنيين اذ ليس الاستعمال الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فكيف لا يعد ذلك من استعمال اللفظ في حقيقته
ومجازه قلت لو كان الانتقال الى معناه اللازم من اللفظ ابتداء ولو بواسطة الانتقال الى ملزومه او ارادة تصويره في ذهن السامع كان اللفظ مستعملا
فيه واما اذا كان الانتقال اليه من جهة ثبوت المعنى المراد من اللفظ المستلزم ثبوته لثبوت ذلك اللازم فليس ذلك من استعمال اللفظ فيه وان اراد المتكلم
افادته ايضا وكان بناؤه على بيانه كما يأتي في ملزومه فان الانتقال الى وجود اللازم والعلم بحصوله انما يجيء من جهة ثبوت ملزومه لا بارادته من اللفظ ابتداء ونظير
سائر اللوازم المقصودة من الكلام مما لا يستعمل اللفظ فيه اذا كان المقصود من الكلام افادة لازم الحكم فقط او مع افادة الحكم ايضا اذ ليس اللفظ هناك مستعملا
الا في افادة نفس الحكم وانما ينتقل منه الى لازم الحكم بالالتزام ولذا لا يعد الكلام المقصود منه افادة لازم الحكم من المجاز والذي يوضح ذلك ان استعمال اللفظ
في المعنى اما ان يكون على سبيل الحقيقة او المجاز وعلى التقديرين فالدال على المعنى هو نفس اللفظ ابتداء غير انه دلالته عليه قد تكون بتوسط الوضع
وقد تكون بواسطة القرينة فالدال على المعنى هو اللفظ والوضع والقرينة هما الباعثان على دلالته فليست القرينة هي الدالة على المعنى المجازي بل
الدال هو اللفظ المقترن بالقرينة كما قرر في محله وهذا بخلاف دلالة اللفظ على لوازم المعنى المراد وان كانت تلك اللوازم مقصودة بالافادة ايضا
فان الدال عليها اولا انما هو ذلك المعنى المراد واللفظ هناك دال بعيد حيث انه يدل على ما يدل عليها فيتميز بما قررنا وجه الفرق بين دلالة الالفاظ
على معانيها المجازية ودلالتها على معانيها الالتزامية فانها وان اشتركت في كون الدلالة غير وضعية حسبما مرت الاشارة اليه الا ان الدال في المجاز
هو نفس اللفظ بانضمام القرينة وفي الدليل الالتزامية يكون الملزوم هو الدال عليها بلا واسطة واللفظ انما يدل عليها بتوسط دلالته على
المعنى الدال عليها ومن هنا يظهر وجه الحاجة في دلالة المجازات على تمام القرينة مع ان من المعاني المجازية ما لا يحتاج افهامها الى نصب القرينة كما اذا
كانت من اللوازم البينة لمعانيها الحقيقية فان ذلك اللزوم لا يفيد كونها مدلولة بالدلالة الحاصلة في المجازات غاية الامر ان يفيد كونها مدلولة على
النحو الثاني وهو قاض بكونها مدلولة للفظ ليكون اللفظ مستعملا فيها كما هو المعتبر في المجاز وبملاحظة ما ذكرنا صح ادراج دلالة المجاز في المطابقة

نظرا الى تعلق التخصيص بها حسبما مرت الاشارة اليه اذا تقرر ذلك فقد ظهر الوجه في كون اللفظ مستعملا في خصوص المعنى الموضوع له في افهام دون معنا
اللازم فلا يكون اللفظ مستعملا في معنا الحقيقي والمجازي كما هو الملحوظ في محل النزاع فان قلت اذا امكن ارادة اللازم من اللفظ على كل من النحوين
المذكورين فاى مانع من ان يكون ذلك مرادا في الكناية على نحو ما يراد في المجاز اراده معناه الموضوع له ايض فيكون اللفظ مستعملا في معنا الحقيقي
والمجازي على نحو ما يقوله المجوزون قلت لا احتمال المذكور مدفوع بما قررناه في وجه المنع من تعلق ارادتين مستقلتين بلفظ واحد وجعله علما على كل
من المعنيين المفروضين والمقص مما بيناه دفع ما يتوهم من دلالة ما ذكره علماء البيان في بيان الكناية على جواز استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي
بجواز حمل ما ذكروه على ما قررناه وقد عرفت انه الظ بعد التامل في الاستعمالات ثم ان ما ذكر في وجه الجمع بين القولين من ان القائل بالجواز لا يجوزه
في المجاز البياني محل نظر اذ قد عرفت ان القدر الثابت من اعتبار القرينة المعاندة هو معاندتها للارادة الحقيقية بتلك الارادة لا بارادة اخرى منضمة
اليها كما هو المعتبر في موضع النزاع فلا مانع من القول بجواز ارادة المعنيين مع حصول القرينة المعاندة ايض كيف ويتعدد ورود ذلك جماعة من المتاخرين
على الدليل المذكور وبنوا على عدم اثباته لمنع الاجتماع بين المعنيين على ما هو المفروض في المقام فلا يتجه نفي الخلاف عن عدم جواز الاجتماع بالنسبة
الى المجاز البياني فان قلت ان الظ مما ذكره علماء البيان هو كون القرينة مانعة عن ارادة الحقيقية مط لم يمكن جعله فارقا بين المجاز والكناية لما هو
من كل من المعنى الحقيقي والكنائي مرادا هناك بارادة مستقلة اذ ليس المقصود هناك مجموع المعنيين ولا احدهما فلا يتم الفرق المذكور الا على
ما بيناه قلت ان المقص مما ذكرناه امكان وقوع الخلاف في المقام نظرا الى حمل كلامهم على ذلك كما هو متوهم ولذلك الاعلام لا تصحيح حمله على ذلك
فلا يتجه لاجل ذلك الحكم بانتفاء الخلاف عن جواز الاجتماع بالنسبة اليه وان كان المتجه عدم جوازه كما يشهد به الشرط المذكور ولا يلزم من ذلك جواز
الاجتماع بالنسبة الى الكناية لما عرفت مما اوضحناه فظهر انه مما قررنا اندفاع ما اورده جماعة على الدليل المذكور وقوله انه ليس بين ارادة الحقيقة فهذا
مبني على انكار كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مط اذ ليست القرينة شرطا في صحة استعمال المجاز حتى يكون ملزوما لها بحسب
اللغة فلو استعمل اللفظ في المعنى المجازي من دون ذكر قرينة اصلا لم يكن غلطا في الاستعمال بحسب اللغة وانما يكون قبيحا من جهة الاغراء بالجهل
لم يكن هناك مانع اصلا كما اذا استعمل المجازات في الادعية من دون ذكر القرينة لوضوح المقص عنده تعالى وكذا لو جاز الكذب لاجل الضرورة
فوري المستعمل في كلامه بارادة المعنى المجازي تفصيا من الكذب كان الاستعمال صحيحا قطعا ويشير الى ذلك انه لا يعتبر في القرينة ان تكون مقارنة
للمجاز لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب في الجملة كما هو المعروف ومن البعيد ان تكون القرينة المتاخرة شرطا في صحة الاستعمال الحاصل في زمان
متقدم قبله فاذا ثبت ان ذكر القرينة لاجل الافهام لا لاجل كونها شرطا في صحة الاستعمال ظهر فساد كون المجاز ملزوما بحسب اللغة للقرينة المعاندة لارادة
الحقيقة مط فان ما يراد بها افهام المخاطب ارادة المعنى المجازي وهو حاصل باقامة القرينة على افهام المعنى المجازي في الجملة سواء اريد معه المعنى الحقيقي ايض
اولا ويدفعه ان ما ذكر من كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة لارادة الحقيقة مط ليس مبنيا على كون القرينة شرطا في صحة التجوز بل يتم ذلك مع
كون القرينة لاجل الافهام حيث انه تعد توقف افهامه على قيام القرينة وكون الكلام مسوقا لاجل الافهام يكون ارادة المعنى المجازي ملزوما للقرينة
المفهمة لكن ارادة المعنى المجازي على النحو الذي فصلناه لا يجامع ارادة المعنى الحقيقي اذ لا يصح ان يراد من لفظ واحد معنيان مستقلان حسبما مر القول
فيه بل لا حاجة في المقام الى ما قررناه في المشترك نظرا الى ان ارادة المعنى المجازي من اللفظ موقوف على ترخيص الواضع قطعا والقدر الثابت من ترخيصه
من التتبع في الاستعمالات هو ارادة المعنى المجازي منفردا واما تجويزه لارادة المعنى المجازي مع ارادة المعنى الحقيقي ايض حسبما فرض في محل النزاع فغير معلوم من ملاحظة الاستعمالات
لو لم نقل بدلالتها على المنع منه وذلك كاف في عدم جواز الاستعمال فاذا لم يجز الاجتماع بينهما في الارادة كانت القرينة الدالة على ارادة المعنى المجازي معاندة
لارادة الحقيقة من الجهة المذكورة وهو هذا الوجه فيما ذكره علماء البيان من كون المجاز ملزوما للقرينة المعاندة فيكون ما ذكروه كاشفا عن منع الجمع بينهما
في الاستعمال واما المعنى الكنائي فقد عرفت ان ارادته لا تنافي ارادة المعنى الحقيقي حيث انه يمكن ان يراد من اللفظ افهام معناه الحقيقي ليراد من ذلك افهام اللازم ايض
فيكون المراد افهام اللازم لا ينافي ارادة افهام الملزوم ايض فان اريد بالارادة ان كان اللفظ مستعملا في الموضوع له اعنى الملزوم ويكون افهام اللازم حاصلا
من افهام الملزوم واستعمال اللفظ فيه فيكون حقيقة اصولية وان اريد افهام اللازم خاصة كما اذا اقيم هناك قرينة معاندة لارادة الحقيقة كان مجازا
بالاصطلاح الاصولي فضح ما جعلوه فارقا بين المجاز والكناية من كون الاول ملزوما للقرينة المعاندة بخلاف الثاني حيث انه لا يستلزم القرينة المعاندة دون
اتفق اقترانه بها قوله وهو لا ان داخل يعني في المستعمل فيه وظ العبارة ارادة دخول الجزء تحت الكل او دخول الخاص تحت العام الاصولي وقد عرفت انهما خارجان
عن محل النزاع لكون الكل والمعنى العام الشامل للامرين معنى مغايرا للموضوع له قطعا وليس ذلك من الاستعمال في الموضوع له وغيره على ان يراد كل منهما بارادة
منفردة كما هو المفروض في محل البحث في شيء فعلى كل من الوجهين المذكورين لا يكون شيء من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه بل المستعمل فيه هو الكل المجموعي
او العام الاصولي بخلاف الوجه الاخير المفروض في محل البحث لكون كل من المعنيين على ذلك الفرض قد استعمل اللفظ فيه لكونه مرادا بارادة مستقلة ح نعم
ان كان المراد مما ذكروه في حد الحقيقة من انها اللفظ المستعمل فيما وضع له ان يكون مستعملا فيما وضع له وحده فلا بد من اعتبار ذلك في حد المجاز ايض لكون
الحدين على نهج واحد وح فيكون اللفظ المستعمل في كل من المعنيين المذكورين خارجا عن الحدين فلا يكون اللفظ المذكور حقيقة ولا مجازا وان كان المقصود
استعماله في الموضوع له في الجملة اعني لا بشرط ان لا يكون مستعملا في غيره ايض تعين اندراج اللفظ المذكور في كل من المعنيين الحدين فيكون حقيقة ومجازا
بالاعتبارين فلا يصح ما ادعاه من الاندراج في المجاز دون الحقيقة نعم لو اعتبرت الوحدة في حد الحقيقة دون المجاز تم ما ادعاه من الاندراج في المجاز خاصة
الا انه وجه ركيك لا شاهد عليه ولا باعث على الالتزام به قوله في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي كان ظاهر العبارة بملاحظة ما ذكره من المثال والحكم

[illegible]

يكون من عموم المجاز بمعنى كون اندراج الموضوع له في المستعمل فيه من اندراج الجزئي تحت الكلي فيكون اللفظ مستعملا في المعنى الكلي المشترك بين المعنيين الصادق
عليهما ولا يخفى انه خلاف الظاهر من كلام المستدل بل الذي يتراءى من ظاهر كلامه جعله من باب اندراج الجزء تحت الكل او الخاص تحت العام الاصولي على ان يكون
المراد من اللفظ مفهوم كل من المعنيين حسبما مر بيانه في بحث المشترك وقد قرر موضع النزاع هناك على كل من الوجهين المذكورين كما مرت الاشارة اليه
والى وهنه واما جعل المقام من استعمال اللفظ في مفهوم كلي مشترك بين المعنيين صادق عليهما فمع وضوح فساده في نفسه لا وجه لحمل عبارة المستدل عليه
المذكورين وقد يحمل عبارة المص على بيان ما ذكرناه فيكون مراده من شموله للمعنى الحقيقي هو الشمول على احد الوجهين ولا ينافيه جعله من قبيل عموم المجاز اذ لا مانع من
تعميم عموم المجاز لذلك وما ذكره من المثال انما هو لبيان عموم المجاز في الجملة وان لم يطابق ذلك عموم المجاز الحاصل في المقام هذا ويمكن ان يورد على مقتضى
المستدل ان الحاصل في المقام استعمال واحد والمفروض ان المستعمل فيه بذلك الاستعمال هو المعنى الحقيقي والمجازي فيكون المعنى المجازي مندرجا في المستعمل
فيه والمفروض خروجه عن الموضوع له فلا يكون المستعمل فيه عين الموضوع له بل غيره فيندرج في المجاز فلا خروج فيه عن محل البحث ولا يكون من عموم المجاز
في شيء والجواب عنه ح ما عرفت من ان اندراج غير الموضوع له في المستعمل فيه يكون على احد وجهين احدهما ان لا يتعلق الاستعمال بشيء من المعنيين الا بالتبع
نظرا الى اندراجه في المستعمل فيه ح فيكون المستعمل فيه هو المعنى الشامل له سواء كان شموله من قبيل شمول الكل لجزءه او العام الاصولي للخاص المندرج فيه
والمفروض ان ذلك المعنى مغاير للموضوع له فيكون مجازا قطعا وثانيهما ان يتعلق الاستعمال بكل من المعنيين بان يراد من اللفظ خصوص معنى الحقيقي بارادة
منفردة وخصوص معناه المجازي بارادة اخرى وح فلا شك في كون كل من المعنيين مما استعمل اللفظ فيه فيندرج اللفظ في كل من حدي الحقيقة والمجاز
بالاعتبارين غاية الامر ان لا يكون بملاحظة استعماله في كل منهما مندرجا في خصوص شيء من الحدين ولا يمنع ذلك من اندراجه في الحقيقة بملاحظة
استعماله في معناه الحقيقي وفي المجاز بملاحظة استعماله في الاخر نعم لو كانت الوحدة ملحوظة في كل من الحدين لم يندرج ذلك في شيء منهما فلا يكون مجازا
ايض وهو مع منافاته لما ادعاه بط بالاتفاق فلا يتم كلامه الا على ما اشرنا اليه من اعتبار الوحدة في حد الحقيقة دون المجاز وقد عرفت وهنه قوله لنا على القول
بالجواز لا يخفى ان ما ذكره انما يقضي بجواز الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد اذ الوحدة انما تعتبر فيه على مذهبه واما بالنظر الى التثنية والجمع فلا
لعدم اعتبار الوحدة فيهما فالجهة الثانية من المعاندة حاصلة هناك فلا وجه لاطلاق الحكم بالجواز وقد يق بان مراد المص ره في المقام هو بيان الحال في
المفرد لجريان الترديد المذكور بالنسبة اليه واما بالنظر الى التثنية والجمع فلا مجال لاحتمال الحقيقة نظرا الى كونهما موضوعين لتكرير المفرد بالنظر الى
معناه الحقيقي فلو اريد تكريره بالنسبة الى معناه المجازي والحقيقي والمجازي كان مجازا قطعا وفيه ان ذلك انما يتم لو قلنا بتعلق وضع مخصوص بالتثنية
والجمع وهو انما يسلم في الجمع المكسر واما في التثنية والجموع المصححة فلم يتعلق فيهما بمجموع الكلمة وضع مخصوص وانما هناك وضع اسمي متعلق بالمفرد ووضع حرفي
متعلق بالحرف الذي يلحقها ليفيد تعدد ملحوقه حسبما مر القول فيه وح فعلى القول بجواز بنائهما مع اختلاف المعنى المراد من المفرد كما هو مختار المص على
ما ذكره في بحث المشترك يكون معنى الموضوع له في الاستعمال المفروض على حاله من غير تصرف فيه فلا تجوز فيه بالنظر الى ارادته فلا يصح ح ان يراد منه معناه
المجازي ايض بناء على تسليم اعتبار القرينة المعاندة في المجاز وكان المص ره يقول بتعلق وضع بمجموع لفظي التثنية والجمع نظرا الى اعتباره الوحدة في وضع المفرد
خاصة وتوجيه ذلك على مذهبه بجعل المفرد مع عدم لحوق علامتي التثنية والجمع موضوعا بوضع وبشرط لحوق احدى العلامتين موضوعا بوضع اخر بعيد
قوله فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده لا يخفى ان القرينة المعاندة المعتبرة في المجاز على ما فهمه المستدل وقرره المص انما هي معاندة لارادة المدلول
الحقيقي بنفسه من دون اعتبار الوحدة معه كما هو ظاهر اطلاق عبارة القائل وما استشهد به من كلام علماء البيان بل هو صريح ما حكاه عنهم لجعلهم ذلك
وجه الفرق بين الكناية والمجاز ومن البين ان امكان ارادة المعنى الحقيقي في الكناية انما يكون بارادة معراة عن الوحدة فتكون القرينة المعاندة اللازمة
للمجاز معاندة لارادة الحقيقة كذلك حتى يصح جعلها فارقة بين الامرين وغاية ما يق في المقام ان ما يسلمه المص ره من اعتبار القرينة المعاندة ان تكون
معاندة لارادة المعنى الحقيقي على الوجه الاول دون الثاني الا ان ذلك ابطال لما ذكره المستدل وما قرره علماء البيان وهو خلاف الظاهر من كلامه بل صريحه
كيف وقد احتمل كون النزاع لفظيا بالنظر الى ذلك كما سنشير اليه قوله ولعل المانع في الموضعين اه ليس في كلام المانع ما يفيد حكمه بذلك فقد عرفت
في مبحث المشترك عدم ابتناء كلامه عليه وان تخيله المص ره هناك وكذا الظ عدم ابتناء كلامه في المقام على ذلك ايض كيف ولو كان بناؤه عليه
لم يحتج الى ما استدل به في المقام من الوجه الطويل اذ المناقضة بين الوحدة المأخوذة في الموضوع له وارادة المعنى الاخر ظاهرة فكان عليه ابتناء اعتبار
الوحدة في الوضع والتنبيه على المناقضة المذكورة فعدم ابتنائه لاعتبار الوحدة المذكورة في شيء من البحثين مع كونه هو الباعث في المنع بناء على ما
ذكره وتمسكه بما قرره من الوجهين المذكورين في المقامين كالصريح في عدم بنائه على ذلك قوله ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا اه لا
ان ما ذكره على فرض صحته لا يجري في التثنية والجمع اذ ليس قائلا باعتبار الوحدة فيهما نعم يمكن الاستناد فيهما الى ما اشرنا اليه ويشكل ذلك ايض
في غير الجمع المكسر بما عرفت قوله المطلب الثاني في الاوامر والنواهي هما جمعا الامر والنهي بمعنى القول المخصوص ويجريان في الامر والنهي بمعنى الطلب ايض وليسا
جاريين على القانون اذ ليس القياس في جمع فعل فواعل وحكى في النهاية عن بعضهم انكار مجيء اوامر جمعا لامر سواء كان بمعنى القول المخصوص و الفعل
اذ اوامر جمع امرة وقال ان هذا شيء يكرهه الفقهاء وربما يؤيده ما في القاموس حيث ذكر جمع الامر على امور وبعد تفسيره بضد النهي والحادثة ولم يذكر
جمعه على اوامر وظاهره كون امور جمعا له على التفسيرين الا ان الظ من الاصوليين وغيرهم كونهما جمعا للامر والنهي بالمعنى المذكور ويشهد له ملاحظة
الاستعمالات الدائرة في العرف وحملها على التجوز نظرا الى ما ذكر بعيد جدا وقد يجعلان في الاصل جمعا لامرة وناهية ثم يتأول كلمة آمرة وناهية على
سبيل المجاز من قبيل اسناد الشيء الى الآلة فيكون الجمع اذن على القاعدة ويكون اطلاقهما على الصيغة مجازا بملاحظة العلاقة الا ان الاشهر
المذكورة

ذلك الى ان يبلغ

٢٣

ذلك الى ان يبلغ حد الحقيقة فيكون اذن من المنقولات العرفية ويظهر من ذلك وجه اختصاص الجمع المذكور بالامر بمعنى القول المخصوص وربما يجعل اوامر جمعا
لامور حكاه في الاحكام فيكون جمع الجمع وكانه نقل فيه الواو عن مكانه فقدم على الميم وبضعفه مع ما فيه من التعسف انه غير جار مجرى الامور في الاستعمال لاختصاصه
بالاقوال واختصاص الامور بغيرها فلو كان جمعا له كان بمنزلته الا ان يجعل ذلك من طوارى الاستعمال في المقامين ولا يخفى بعده وانه لو كان جمع الجمع لما كان
صادقا على اقل من تسعة مع انه ليس كذلك كما هو ظاهر من ملاحظة الاطلاقات قوله صيغة افعل الكلام في بيان معنى الامر يقع في مقامات احدها في بيان
معنى مادة الامر على سبيل الاجمال ثانيها في تحديده ومعناها المقصود في المقام ثالثها في انها هل تفيد الوجوب عند الاطلاق ولا رابعها في بيان مفاد
الصيغة والمص اقتصر على الرابع اذ هو المهم في البحث في المقام واما البواقي فلا يترتب عليها ثمرة مهمة في الاحكام ولا باس ان نشير اليها اما الاول فنقول
ان لفظ الامر يطلق على معاني عديدة منها القول المخصوص الدال على طلب الفعل حسب ما يأتي بيانه في المقام الثاني ومنها الفعل كما في قوله تعالى ومامر فرعون برشيد
مسخرات بامره ويجري في البحر بامره ومنها الفعل العجيب كما في قوله تعالى فلما جاء امرنا ومنها الشيء كما تقول رأيت اليوم امرا عجيبا ومنها الشان كما تقول امر فلان
مستقيم ومنها الحادثة نص عليها في القاموس ومنها الغرض كما تقول جاء زيد لامر وقد يرجع الستة الاخيرة الى معنى واحد وقد اتفقوا على
كونه حقيقة في القول المخصوص كما حكاه جماعة منهم الآمدي والحاجبي والعضدي والظاهر مما عدا الآمدي حكاية الاتفاق على كونه حقيقة في
خصوص القول المخصوص بل نص عليه العضدي في اخر كلامه ولا ينافي ذلك نقل الحاجبي والعضدي القول بوضعه للقدر المشترك لاحتمال ان
يكون القول المذكور حادثا بعد ما اتفقوا عليه كما اشار اليه الحاجبي ونص عليه العضدي نعم ظاهر الآمدي كونه حقيقة فيه في الجملة سواء كان ذلك
خصوص ما وضع له او مصداقا حقيقيا والمحكي عن الاكثر في كلام جماعة هو اختصاصه بالقول المخصوص وكونه مجازا في غيره وقد نص عليه جماعة
من العامة والخاصة وعزاه فخر الاسلام الى الجمهور والسيد العميدي الى المحققين وعن جماعة انه مشترك لفظا بين القول والفعل وعزاه في النهاية
الى السيد وجمع من الفقهاء وعن بعضهم اسناده الى كافة العلماء وحكى الحاجبي والعضدي قولا باشتراكه معنى بين القول والفعل الا انه نص
الحاجبي على حدوث القول به في مقام ابطاله فيومي الى انعقاد الاجماع على خلافه كما نص عليه العضدي وهذا القول هو مختار الآمدي في الاحكام
فقد نص في اخر المسألة على كونه متواطيا موضوعا للقدر المشترك بين القول والفعل وقد حكى القول به في بعض شروح المختصر عن جماعة وقد
ظهر من ذلك ضعف ما ذكره في النقود والردود نقلا عن السيد ركن الدين من تفسيره حكاية الحاجبي للقول بالتواطي انه مما ذكره بعضهم على
سبيل الايراد فهو مجرد ابداء احتمال واسند في ذلك الى ملخص الاحكام وقد عرفت الحال فيما ذكره وكانه غفل عن ملاحظة اخر كلامه وانما لاحظ
ما ذكره في مقام الايراد وعن ابي الحسين البصري انه مشترك لفظا بين عدة من المعاني المذكورة والذي يستفاد من النهاية في بيان احتجاجه كونه مشتركا
عنده بين القول المخصوص والشان والغرض وادرج الفعل في الشان ولم يجعله معنى مستقلا وربما يخص وحكى عنه في المعارج القول باشتراكه والشيء
بين القول المخصوص وبين الشيء والصفة والشان والطريق ولختار القول به وظاهر ما ذكره في الاحتجاج عليه ارجاع الطريق الى الشان والصفة
والغرض الى الشيء فيكون عنده مشتركا بين الثلثة وكيف كان فالاظهر كونه حقيقة في القول المخصوص وما يعم المعاني المذكورة ولا يبعد ان لا
يجعل الشان هو المعنى الشامل لها ما عدا القول فيكون كل من تلك الخصوصيات مفهوما من الخارج ويكون اللفظ مشتركا
بين المعنيين المذكورين لنا تردد الذهن بين المعنيين حال الاطلاق وهو دليل الاشتراك وكثرة استعماله في غير القول من غير علاقة ظاهرة بينه
وبين القول مصححة للتجوز ولو فرض وجود علاقة بعيدة فلا ينبغي عليه الاستعمال الشايع بل الظاهر من ملاحظة موارد استعماله عدم ملاحظة المناسبة
بينه وبين القول كما هو ظاهر للمتامل فيها ودعوى تحقق العلاقة بينهما كما في النهاية بخلاف فانظر الى ان جملة ما يصدر من الانسان لما اندرج فيها القول يسمى الجميع باسمه من تسمية الجزء باسم الكل ... الافعال ... للوضع
القول في الدلالة على نشاط اغراض الانسان كما ترى ولاحتمال كونه حقيقة في القدر المشترك نعيد ما عرفت من وهنه من حجة الاتفاق على خلافه
حسب ما ذكروه ومخالفته لفهم العرف مدفوع بانه ليس هناك جامع بين الامرين ليمكن القول بوضع اللفظ بازائه واخذ مفهوم احد المعنيين معا بينهما
في المقام متعاقبا كما ذكره العضدي بعيد غاية البعد بل قد يقطع بفساده عند ملاحظة الاستعمال بل ملاحظة ساير الاوضاع اذ لا نظير له في شيء
من الاوضاع ويظهر من الاحكام جعل القدر المشترك بين المعنيين هو الشان والصفة حيث قال ان مسمى الامر انما هو الشان والصفة وكلما صدقت
عليه ذلك نهيا كان او غيره يسمى امرا حقيقة قال وعلى هذا فقد اندفع ما ذكروه من خرق الاجماع فان ما ذكرناه من جعل الشان والصفة مدلولا
لاسم الامر من جملة ما قيل وهو ايضا بين الوهن كيف ولو كان كذلك لكان صدقه على القول المخصوص وعلى النهي على نحو واحد ومن الواضح بعد
ملاحظة العرف خلافه ومن البين ايضا ان فهم القول المخصوص من لفظ الامر ليس من جهة كونه من مصاديق الشان وكان ما ادعاه في المقام مصادم للفهم
والظاهر ان ما ذكره من قول بعضهم بكون الشان والصفة مدلولا لاسم الامر اشارة الى ما ذهب اليه ابو الحسين حيث لم يلتفت الى غيره وهو انما
يقول باشتراكه لفظا بين معاني عديدة حسب ما حكاه هو وغيره فجعل ذلك شاهدا على عدم كون ما ذهب اليه خرقا للاجماع كما ترى ويمكن الاحتجاج
على فساده ايضا بما يرى من اختلاف جمعه بحسب المعنيين فلو كان متواطيا كما ادعاه لم يتجه ذلك اذ لا وجه لاختلاف جموع اللفظ بحسب المصاديق مع اتحاد
معناه ولا نظير له في ساير الالفاظ وقد مرت الاشارة اليه في محله بل ظاهر اختلاف الجمعين يومي الى الاشتراك حسب ما مر بيانه والقول بكون اوامر جمعا
للامور كما حكاه عن البعض في غاية البعد كما عرفت فتعين القول بكونه مجازا فيما عدا القول المخصوص وجوه موهونة سوى الاستناد الى اصالة تقديم المجاز
على الاشتراك بعد ثبوت كونه حقيقة في خصوص القول المخصوص نظرا الى الاتفاق عليه ويدفعه ما عرفت من قيام الدليل على كونه حقيقة في
غيره ايضا فتعين القول بكونه بالقدر المشترك نفيا للاصل به حيث استعمل في كل من المعنيين وقضية دفع الاشتراك والمجاز المخالفين للاصل ان يكون حقيقة

في القدر الجامع بينهما وقد عرفت وهنه مما قررناه سيما بملاحظة ما مر من ومن الأصل المذكور على الاطلاق حجة ابي الحسين ومن وافقه ترديد الذهن بين
المعاني المذكورة عند سماع لفظ الامر خاليا عن القرائن وهو دليل الاشتراك ويوهنه بعد تسليمه ان القدر المسلم منه ان يدل على الاعم مما ذكره
وذكرناه فلا دلالة له فيه على خصوص ما ادعاه واما المقام الثاني فنقول انهم ذكروا له حدودا شتى كلها مدخولة منها ما حكي عن البلخي واكثر المعتزلة
من انه قول القائل لمن دونه افعل وما يقوم مقامه وهو منقوض بما اذا اريد من الصيغة غير الايجاب من التهديد والتسليم والاباحة ونحوها وما اذا
صدرت الصيغة بعنوان الهزل وما اذا كان القائل ناقلا للامر عن غيره لمن هو دونه فان قوله ذلك ليس امرا مع انه مندرج في الحد وما اذا كان القائل مستخفا
نفسه بجعله مساويا للمقول له او دونه مع اندراجه اذن في الالتماس او الدعاء وما اذا لم يكن القائل عاليا وكان مستعليا فانه اذن خارج عن الحد مع اندراجه
في المحدود وما اذا استعمل الخبر بمعنى الامر لاندراجه مع انه ليس بامر على الحقيقة مضافا الى ان الامر نفس الصيغة الصادرة لا التلفظ بها فانه اسم للكلام
دون التكلم وقد يذب عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها ما حكي عن القاضي ابي بكر والجويني والغزالي واكثر الاشاعرة من انه القول المقتضي طاعة المامور
بفعل المامور به وفيه انه قد اخذ فيه لفظ المامور والمامور به وهما مشتقان من الامر فيدور الحد وايضا قد اخذ فيه لفظ الطاعة ومفهومها موافقة الامر فلا يعرف
الا بمعرفته فيدور ايضا وانه يقتضي بيان الثواب لعقابا على امتثال الامر او مخالفته اقدام المامور على فعل المامور به فيندرج ذلك في الحد بل ذلك هو الظاهر من الحد
نظرا الى ظهور لفظ المامور والمامور به في حصول العنوانين المذكورين بغير ذلك القول وانه يندرج فيه قول المتضرع مع خروجه عن الامر فانه يشمل قول
الناقل للامر وانه يندرج فيه الخبر اذا كان بمعنى الامر وقد يذب عن الدور بان المراد بالمامور والمامور به من يتعلق القول به وما تعلق به ذلك وهذا
القدر كاف في تصورهما في المقام وان المراد بالطاعة مطلق الامتثال والانقياد الشامل للطاعة الحاصلة بموافقة الامر والنهي او يتصور بغير ذلك
على وجه لا يؤخذ فيه ملاحظة الامر الا انه يندرج فيه الصيغ المستعملة في الندب فينتقض بها الحد بناء على عدم كون المندوب مامورا به ويمكن
ايضا دفع عدة عن الايرادات المذكورة بما لا يخفى ومنها ما حكي عن ابي الحسين البصري من انه قول يقتضي استدعاء الفعل بنفسه لا على جهة التذلل وفيه
انه يندرج فيه الالتماس بل وكذا الدعاء اذا لم يلاحظ فيه التذلل وانه يندرج فيه الصيغ المستعملة في الندب فينتقض بها الحد بناء على عدم كون
المندوب مامورا به وانه يندرج فيه الصيغ المستعملة في غير الطلب كالتهديد ونحوه من جهة قيام القرينة عليه لاقتضائها طلب الفعل بنفسها وانه
يخرج عنه اترك ونحوه مع اندراجه في الامر ومنها ما حكي عن بعض المعتزلة من انه صيغة افعل بارادات ثلث ارادة وجود اللفظ وارادة دلالتها على الامر
وارادة الامتثال ويخرج بالاولى اللفظ الصادر عن النائم ونحوه وبالثانية ما اذا اريد بها سائر معاني الصيغة من التهديد والاباحة ونحوهما وكذا اذا
ذكر اللفظ هازلا وبالثالثة ما اذا كان القائل حاكيا لها عن الغير فانه لا يريد بها الامتثال وفيه اولا انه لزم الدور لاخذه الامر في حد الامر ثانيا ان الامر
ان كان بمعنى الصيغة فكيف يراد بالصيغة الدلالة عليه وان كان غيرها فكيف يفسر بها وقد يذب عنهما بان الامر الماخوذ في الحد غير ما هو المقصود
من الحد وفان المراد به في الحد هو مدلول الصيغة وفي المحدود نفس الصيغة فقد اخذ مدلول الصيغة في حدها ولا دور فيه نعم قد يرد عليه انه
احالة على المجهول اذ هو في الجهالة كنفس المحدود وثالثا ان ارادة الامتثال لا يوجب خروج الصيغة الصادرة عن المبلغ اذ قد يقصد بتبليغه
حصول الامتثال ولم يؤخذ في الحد قصد امتثال خصوص القائل ورابعا ان تخصيصه بصيغة افعل يوجب اخراج سائر الصيغ الموضوعة له
في العربية وغيرها وقد يذب بان صيغة افعل من الاعلام الجنسية فهي موضوعة لمطلق الصيغ الموضوعة لطلب الفعل سواء كانت على وزن افعل او غيره
وقد عرفت ما فيه مضافا الى عدم شموله للاوامر الصادرة بغير العربية من سائر اللغات مع شمول الامر لها قطعا ومنها ما حكي عن بعضهم من انه
صيغة افعل على تجردها عن القرائن الصارفة لها من جهة الامر الى جهة التهديد وغيره وفيه مع اختصاصه بصيغة افعل فلا يشمل غيرها من الصيغ ان
اخذ الامر في حده يوجب الدور وانه يندرج فيه الصيغة الصادرة على سبيل الهزل مع الخلو عن القرينة الدالة عليه فانها ليست بامر في الواقع وان
اعتقد المامور ذلك وكذا الحال فيما اذا استعملت في غير الطلب مع خلو الكلام عن القرينة وهذه الحدود كلها معرفة له بالصيغة والقول الصادر
وان امكن حمل ما ورد منها في كلام الاشاعرة على الخطاب النفسي ايضا وهنا حدود اخر معرفة له بالمعنى المدلول عليه بالصيغة منها ما حكي عن جماعة
من المعتزلة من انه ارادة الفعل وفيه ان مطلق ارادة الفعل لا يعد امرا اذ هي اعم من الطلب حسبما سنشير اليه وانه قد يريد الفعل ولا يبرزه بصيغة
الامر بل بالاشارة ونحوها وان ارادة الفعل حاصلة في الملتمس والداعي وليست بامر وانه يخرج عنه اترك ونحوه وقد يذب عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها
ما حكي عن بعض الاشاعرة من انه طلب الفعل على وجه يعد فاعله مطيعا وفيه ان الطاعة موافقة الامر فيدور ويمكن دفعه بما مر وانه يندرج فيه الطلب
الحاصل بغير الصيغة المخصوصة من سائر الاقوال كالخبر المستعمل في الانشاء والاشارة والكتابة وقد يندرج فيه الالتماس بل الدعاء في وجه ومنها ما عن جماعة
حكي من الاشاعرة ايضا من انه خبر عن الثواب على الفعل وعن اخرين منهم انه خبر عن استحقاق الثواب على الفعل وهما في غاية الوضوح من الفساد ومنها
ما حكي عن امام الحرمين في بعض تصانيفه من انه استدعاء الفعل بالقول عمن هو دونه على سبيل الوجوب وفيه انه يندرج فيه الطلب الحاصل بغير القول
المخصوص كالخبر المستعمل في معنى الامر وانه يندرج فيه طلب المستخفض اذا كان عاليا مع اندراجه في الدعاء وانه يخرج عنه طلب المستعلي اذا لم يكن عاليا وانه
يخرج عنه اترك ونحوه ويمكن الجواب عن بعض ذلك بما لا يخفى ومنها انه طلب الفعل على جهة الاستعلاء اختاره الآمدي في الاحكام وفيه انه بظاهره يخرج عنه
طلب العالي مطلقا فان الظاهر من الاستعلاء هو طلب العلو الحاصل من غير العالي ومع الغض عنه حمله على الاعم منه لظهور انه المراد في المقام فالعالي قد لا يلاحظ علوه
حين الامر ولا يخرج بذلك خطابه عن كونه امرا كما سنشير اليه انشاء الله وانه يخرج عنه طلب الترك مع اندراجه في الامر وقد يدفع بان المراد بالفعل هو الحدث بنحو قوله
المدلول عليه بالمصدر المساوي فيشمل الترك والكف المدلولين بمادة ونحوهما وانه يندرج فيه الطلب الحاصل بالاشارة والكتابة والخبر المستعمل في معنى

الامر وقد

الامر وقد يذب عنه بانه مبني على ثبوت الكلام النفسي والطلب الحاصل بالاشارة ونحوها نحو منه فلا مانع من اندراج ذلك فيه وان لم تكن الاشارة الدالة
عليه امرا ومنها ما اختاره العلامة ره في النهاية والتهذيب من انه طلب الفعل بالقول على جهة الاستعلاء ويرد عليه ما اورد على الحد السابق
سوى شموله للطلب الحاصل بغير القول وانه يندرج فيه ما اذا كان الطلب على سبيل الندب مع ان المندوب ليس بمامور به عنده والقول بخروج
ذلك بملاحظة الاستعلاء فان الطلب الندبي غير متجه لما ستشير اليه ان شاء الله ومنها ما اختاره الحاجبي من انه اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء
ويرد عليه جميع ما يرد على السابق عليه سوى انتقاضه بالامر الندبي فان المندوب مامور به عنده ويرد عليه ايضا شموله للاقتضاء الحاصل بغير القول وخروج
كف نفسك عنه فانه اقتضاء كف وقد يجاب عن الاول بما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله وعن الثاني تارة بان المراد الكف عما هو ماخذ الاشتقاق
عند عود الكلام الى اللفظي فيدخل فيه كف اذ لا يطلب به الكف عن الكف واخرى بان المراد انه عند عود الكلام الى اللفظي لا يكون دالا على الكف
بصيغته فيندرج فيه كف لدلالته عليه بالجوهر وهو راجع الى الاول وثالثا بان الكف عن الفعل قد يكون ملحوظا بذاته مقصودا بنفسه فيكون
كسائر الافعال المطلوبة وقد يكون ملحوظا من حيث كونه متعلقا بغيره وحالا من احوال ذلك الغير كما هو الحال في الكف الملحوظ في النهي فانه انما لوحظ
من حيث كونه حالا للمنهي عنه فهو اذن غير مستقل بالمفهومية والمقصود بغير الكف في المقام هو الثاني فلا نقض ورابعا بان الكف قد يكون مقصودا
بذاته وقد يكون مقصودا لحصول الترك به فالغرض الاصلي اذن عدم الفعل لكنه لما لم يمكن تعلق التكليف به لكونه غير مقدور جعل تعلقه بالكف
وسيلة اليه فليس الكف مقصودا بذاته بل لكونه موصلا الى غيره والمقصود في المقام هو الثاني وانت خبير بضعف الجميع فان تقييد الكف بما اذا كان
عن ماخذ الاشتقاق مما لا دليل عليه في الحد بل الظاهر من الاطلاق خلافه فان اريد بالفعل المتعلق للطلب فعل ماخذ الاشتقاق كان قوله
غير كف لغوا وان اريد به نفس ماخذ الاشتقاق كفى منه يظهر الحال في الثاني ثم ان الظاهر من استثناء الكف كونه ملحوظا بذاته اذ لو كان ملحوظا
لغيره كان متعلق الطلب في الحقيقة هو ذلك الغير دون الكف وهو خلاف ظاهر الاطلاق ومع الغض عن ذلك فلا اقل من تساوي الوجهين وهو كاف
في الايراد هذا او ظاهر هذه الحدود ان الماخوذ فيها الطلب بما بمعناه جنسا يعطي كون الامر موضوعا بازاء المعنى دون اللفظ وهو ينافي ما نصوا
عليه من الاتفاق على كونه حقيقة في القول المخصوص وقد تنبه الكرماني عند الكلام في الحد الذي ذكره الحاجبي ان الواجب عليه ان يقيد
الاقتضاء باقتضاء القول لان حقيقة الامر لا بد فيها من القول اتفاقا وبهذا يظهر ضعف ما قيل من ان الامر بالحقيقة هو اقتضاء الفعل اعني ما يقوم
بالنفس من الطلب وتسمية الصيغة بالامر مجاز وكان ما ذكره مبني على ما ذهب اليه بعض الاشاعرة من كون الكلام هو النفسي وان الكلام مجاز في اللفظ
وحيث ان الامر نوع منه فيتبعه في ذلك وانت خبير بان ذلك ايضا ينافي ما ادعوه من الاتفاق في المقام اذ لا ملازمة بين الامرين الا ان يقال ان المراد بالقول
ايضا هو النفسي وفيه ما لا يخفى نعم يصح على مذهبهم جواز اطلاق الامر على الامرين فلذا يصح تحديده بالقول وبالامر القائم بالنفس فيكون الاول امرا
لفظيا والثاني نفسيا ومن ذلك يظهر اندفاع ما اورده الكرماني واما على راي من يرى بطلان الكلام النفسي فقد يشكل الحال في ذلك وقد يبني
تحديدهم له على الوجه الثاني على التسامح فيكون تحديدا للدال بمدلوله ولا يبعد ان يقال بثبوت معنيين للامر بحسب العرف وان كان المتداول
عندهم في الاصطلاح هو القول المخصوص اذ قد يراد به في العرف القول الخاص وقد يراد به الطلب المخصوص فعلى الثاني يكون مصدرا وعلى الاول
يكون اسما للفظ المخصوص ان اريد به نفس الصيغة الصادرة كما هو الظاهر من اكثر تعريفاتهم المتقدمة فيكون كالماضي والمضارع ونحوهما وان اريد
التلفظ بالصيغة وادائها في الخارج كما هو محتمل اطلاق القول يكون مصدرا ايضا كما هو الظاهر من استعمالاته العرفية وقضيته اشتقاق ساير المشتقات
منه وعليه ينطبق الحد الاول من الحدود المذكورة كما مرت الاشارة اليه وكيف كان فالظاهر ثبوت المعنيين والظاهر انه على الاول يعم جميع الصيغ الموضوعة
للطلب المذكور واذا اريد بها ذلك سواء كانت من العربية او غيرها وفي شموله لاسماء الافعال وجهان وعلى الثاني يعم الطلب الحاصل بتلك الصيغة
المخصوصة او غيرها كقوله امرتك بكذا او اطلب منك كذا او نحو ذلك فحده على الاول هو القول الذي يراد به بمقتضى وضعه انشاء طلب الفعل مع استعلاء
الطالب وعلوه مع عدم ملاحظة خلافه وعلى الثاني هو طلب الفعل بالقول على سبيل الاستعلاء او العلو وكان وقد يورد عليهما بالترك ونحوه اذ
ليس طلبا للفعل مع كونه امرا ويمكن الجواب تارة بالتزام خروجه اذ هو نهي في الحقيقة وان كان بصورة الامر وتارة بان المراد بالفعل هو المعنى الحدثي المدلول
عليه بالمادة فيعم ما لو كان تركا ونحوه حسبما مر واخرى بانه ليس المراد به مفاد مادة الامر بل المقصود به الايجاد المتعلق بالمادة كما ان المراد بالترك المتعلق المأخوذ مدلولها
في حد النهي هو الترك المتعلق بما دون فلا نقض اذ مفاد اترك هو طلب ايجاد الترك ثم بقي الكلام في المقام في بيان امور تتعلق بالمرام احدها انهم
اختلفوا في اعتبار العلو او الاستعلاء وعدمه في صدق الامر على اقوال منها اعتبار الاستعلاء سواء كان عاليا بحسب الواقع او مساويا او دانيا وهو
المحكي عن جماعة من الخاصة والعامة منهم الفاضلان والشهيد الثاني وشيخنا البهائي وابو الحسين البصري والرازي والحاجبي والتفتازاني وغيرهم و
عزي الى اكثر الاصوليين بل حكى الشيخ الرضي الاجماع على ان الامر عند الاصولي صيغة افعل الصادرة على جهة الاستعلاء وعزى ذلك ايضا الى النحاة
وعلماء البيان ومنها اعتبار العلو خاصة وعزي الى السيد وجمهور المعتزلة وبعض الاشاعرة ومنها اعتبار العلو والاستعلاء معا واختاره بعض
المتاخرين في ظاهر كلامه وحكاه عن جماعة ومنها عدم اعتبار شيء منهما وعزاه في النهاية الى الاشاعرة ويظهر ذلك من العضدي ويعزى الى ظاهر البيضاوي
والاصفهاني والاظهر حسبما اشرنا اليه اعتبار احد الامرين من العلو والاستعلاء لكن لا بد في الاول من عدم ملاحظة خلافه باعتباره نفسه مساويا
للمامور او ادنى منه ويدل على ذلك ملاحظة العرف ما صدقه مع الاستعلاء وان خلا من العلو فلظهور صدق الامر بحسب العرف على الطلب الادنى من
الاعلى على سبيل الاستعلاء ولذا قد يستقبح منه ذلك ويقال له ليس من شانك ان تامر من هو اعلى منك وقد نص عليه جماعة واما الاكتفاء بالعلو

او الاعم كان ذلك الاستثناء عنه فيخرج به ما اذا كان ما عن الاشتقاقية

مدلولها

عن ملاحظة الاستعلاء فلان من الظاهر في العرف اطلاق الامر على الصيغ الصادرة من الامير الى الرعية والسيد بالنسبة الى العبيد وان كان المتكلم بها
غافلا عن ملاحظة علوه حين الخطاب كما يتفق كثيرا وربما يشير الى ذلك تخصيصا الطلب الصادر من المتكلم في الامر والالتماس والدعاء ومن البين
عدم اندراج ذلك في الاخيرين فيتعين اندراجه في الاول والحاصل انهم يعدون الخطاب الصادر من العالي امرا اذا لم يستخفض نفسه وليس ذلك
من جهة استظهار ملاحظة العلو لظهور صدقه مع العلم بغفلته او الشك فيها والشك في اعتباره بملاحظة خصوص المقام والمناقشة بان حال
العالي لما اقتضت ملاحظة العلو في خطابه لمن دونه وكان بانيا على ذلك في طلبه جرى ذلك مجرى الاستعلاء ولو مع غفلته حين القاء الصيغة
عن تلك الملاحظة مدفوعة بان عد مجرد ذلك استعلاء محل منع ومع الغض عنه فقد يخلو المقام عن ملاحظة الاستعلاء قطعا كما اذا رأى
السيد احدا وشك في كونه عبده او رجلا آخر مساويا له او اعلى فطلب منه شيئا بصيغة الامر فان الظاهر عده امرا اذا كان عبده بحسب الواقع
ولذا لو عصى العبد مع علمه بكون الطالب مولاه عد في العرف عاصيا لامر سيده وذمه العقلاء لاجل ذلك مع انه لا دليل اذن على اعتبار
الاستعلاء واما عدم صدقه مع استخفاض العالي نفسه بجعلها مساويا مع المخاطب وادنى فالظاهر عده اذن ملتمسا او داعيا في العرف
كما انه يعد المساوي والداني مع استعلائه امرا فظهر ان الحاصل ان الطلب الحاصل بالامر والالتماس والدعاء انما ينقسم الى ذلك بملاحظة
علو الطالب او مساواته او دنوه بحسب الواقع او في ملاحظته على سبيل منع الخلو والعرف شاهد عليه والظاهر ان الطلب لا يكون الا على احد
الوجوه المذكورة وفي ذلك ايضا شهادة على ما اخترناه وحيث علمت اعتبار الاستعلاء او العلو على النحو المذكور في مفهوم الامر كان دالا على
ملاحظة العلو على احد الوجهين سواء اريد به الطلب او نفس الصيغة واما مصداقه من الصيغة او الطلب فلا يعتبر في صدق الامر عليه ملاحظة
العلو فيه لما عرفت من صدقه على الصيغة او الطلب مع الخلو عن اعتبار العلو فيما اذا كان المتكلم عاليا بحسب الواقع نعم لا بد في اطلاق الامر عليه
من ملاحظة العلو على احد الوجهين حجة القائل باعتبار الاستعلاء ان من قال لغيره افعل على سبيل الاستعلاء يقال انه امره ومن قال لغيره افعل
على سبيل التضرع لم يصدق ذلك وان كان اعلى وانهم فرقوا بين الامر والالتماس والدعاء بانه ان كان الطلب على سبيل الاستعلاء كان امرا الى آخر
ما ذكروه مضافا الى ما عرفت من اسناده الى الاكثر ونقل الاتفاق عليه وانت خبير بان الاول لا ينافي ما ادعيناه وما حكي عنهم من اعتبار الاستعلاء في
الامر ممنوع بل يظهر من بعضهم في حكاية الفرق بين الامور المذكورة ان الفارق عندهم علو الرتبة ومساواتها وانخفاضها كما هو الظاهر مما سيجيء في دليل القائل
بكون الامر المندوب الحاصل انه ليس هناك نقل مضبوط في المقام يصح التعويل عليه والحق ان الفارق بينها هو ما بيناه كما هو الظاهر من العرف ومع
ما نقل منهم يلوح ذلك غير بعيد ودعوى الاتفاق في المقام بين الوهن وملاحظة العرف اقوى شاهد على فساده حجة القائل باعتبار العلو انه
يستقبح ان يقال امرت الامير ولا يستقبح ان يقال سألته ولولا ان الرتبة معتبرة في ذلك لما كان كذلك وربما يتمسك لذلك بجعلهم الرتبة فارقة بين الامر
وقرينيه وقد عرفت ضعف الاخير ويرد على الاول ان الاستقباح قد يكون من جهة نفس الاستعمال بحسب اللغة وقد يكون من جهة قبح ما يدل
عليه اللفظ بحسب العرف نظرا الى خصوصية المقام والشاهد على الخروج عن الوضع انما هو الاول دون الثاني فان اريد بالاستقباح المدعى ذلك كان
ممنوعا بل هو على الخلاف فاسد قطعا لجواز الاستعمال في الجملة عند الجميع ولو على سبيل المجاز ولا قبح فيه اصلا نعم لو كان الاستعلاء منتفيا في ذلك
المقام ايضا فربما امكن ما ذكروا الا انه لا يفيد المدعى بل يوافق ما اخترناه وان اريد به الثاني فهو لا يفيد المنع اللغوي بل فيه شهادة على الاكتفاء
فيه بالاستعلاء نظرا الى كون القبح من جهة استعلائه على الامير المخالف للتأدب معه الا ترى انه لو طلب شيئا من الامير على جهة الاستعلاء صح ان يق
له على جهة الانكار اتأمر الامير من غير استقباح حجة القول باعتبار الامرين ظهور لفظ الامر في علو الامر اذ هو المفهوم في العرف من قولك امر فلان زيدا
فاذا انضم الى ذلك ما يرى من عدم صدق الامر مع استخفاضه لنفسه دل على عدم الاكتفاء في صدقه بمجرد العلو فيعتبر الاستعلاء معه ايضا و
الحاصل انه يدعى فهم العرف منه حصول العلو والاستعلاء معا وفيه ما لا يخفى ودلالة اطلاق الامر على علو الامر بحسب الواقع لا ينافي وضعه لما يعم
العلو في نظره واعتباره بعد شهادة العرف سيما التبادر المدعى ان سلم اطلاقي كما لا يخفى وربما يحتج لذلك بما يأتي من وضع لفظ
الامر والاستعلاء اذ لا يتحقق الوجوب الا مع تحققهما وضعفه ظاهر بملاحظة ما يأتي ثم حجة القائل بعدم اعتبار شيء
نعم حكاية عن فرعون فماذا تأمرون وقول عمرو بن العاص لمعاوية امرتك امرا جازما فعصيتني وقول الآخر ليزيد بن المهلب
فاصبحت مسلوب الامارة نادما وقوله رب من انضجت غيظا صدره قد تمنى لي موتا لم يطع والطاعة تتبع الامر في الصدق و
التفصيل ثم ان المعتبر من العلو هو العلو العرفي على نحو يصح الامر وكان المعتبر علوا منه او نفاع يقضي بالتزام طاعته في العرف
طاعته عقلا او شرعا كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات العرفية في اطلاق الامر على طلب السلطان من الرعية والرئيس
مع عدم وجوب الطاعة هناك بشيء من الوجهين في شيء منها وان لزمت طاعتهم بملاحظة العرف وايضا الوجوب العقلي
اللغوية فلو اعتبر وجوب الطاعة فيه لم يرد على اعتبار لزومها في العرف فما في كلام بعض الافاضل من تفسيره العالي
عقلا او شرعا كما ترى وكانه اخذ ذلك من دلالة لفظ الامر على الوجوب حسبما يأتي الاشارة اليه ان شاء الله وفيه ان ما فرض
المدلول عليه بالصيغة ليس خصوص الوجوب العقلي او الشرعي كما سيجيء بيانه ان شاء الله فاعتبار ذلك مما لا وجه له اصلا
بطلبه عقلا وشرعا لا يكفي في صدق الامر كيف ولو كان كذلك لزم ان يكون الداني امرا اذا التزم العالي شرعا بنذر
السيد ان يجيب مسألة عبده فيلزم انقلاب السؤال بذلك امرا وهو بين الفساد الا ان يعتبر مع ذلك العلو العرفي ايضا

هل الطلب المدلول للامر نفس الارادة او غيرها

بالتفوق الذي يوجب طاعته عقلا او شرعا فيكون المعتبر عنده هو العلو او العزة المعتد به ثم انه كما ترى وكان مقصوده بالتفوق في المقام هو كونه
بحيث يجب الاتيان بما يطلبه عقلا او شرعا فتدبر ثانيها انهم اختلفوا في كون الطلب المدلول للامر نفس الارادة او غيرها فالمحكي عن اصحابنا والمعتزلة
هو الاول وعن الاشاعرة القول بالثاني واحتج العلامة على ذلك بانا لا نجد في الامر امرا اخر مغايرا للارادة اذ ليس المفهوم منه الا ارادة الفعل من
المأمور ولو كان هناك معنى اخر لادركناه ولا شك في كونه امرا خفيا غاية الخفاء حتى انه لا يعقله الا الاحاد فلا يجوز وضع لفظ الامر المتداول في
الاستعمالات بازاء مثله بناء على ما تقرر من عدم وضع الالفاظ الدائرة في الاستعمالات بازاء المعاني الخفية التي لا يدركها الا الخواص وربما يحتج
عليه بان المتبادر من الامر هو ارادة الفعل من المأمور فيكون حقيقة فيها وقضية ذلك اتحادها مع الطلب لا قائل مع القول بدلالة الامر عليهما و
ضعفا بالتغاير بينهما واحتجت الاشاعرة بوجوه احدها ان الله تعالى امر الكافر بالايمان اجماعا ولم يرد منه لوجهين احدهما انه يستحيل منه وقوع الايمان
وارادة المستحيل من العالم بحاله مستحيلة والمقدمة الثانية ظاهرة واما الاولى فلعلمه تعالى بعدم صدوره منه فلو فرض صدور الايمان لزم انقلاب
علمه تعالى جهلا وهو محال فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة ثانيهما ان صدور الكفر من الكافر لا بد ان يستند الى سبب وذلك السبب لا بد ان ينتهي الى
الواجب لاستحالة التسلسل وايجاده تعالى لذلك السبب يستدعي ارادة وقوع الكفر منه لكون ارادة السبب مع العلم بسببيته ارادة لمسببه فيستحيل
منه ارادة ضده لاستحالة ارادة الضدين فانه من قبيل اجتماع الضدين ثانيها انه يصح ان يقول القائل لغيره اريد منك الفعل ولا امرك به من دون
تناقض بين القولين ثالثها انه يصح صدور الاوامر الامتحانية من السلطان بالنسبة الى رعيته ومن السيد الى عبده وليس هناك ارادة الفعل
مع انها امر على الحقيقة رابعها انه قد ينسخ الامر قبل حضور وقت العمل به فلو كان هناك مريدا للفعل لزم ان يكون مريدا وكارها للفعل الواحد
في الوقت الواحد بالجهة الواحدة وهو محال فان قلت ان الارادة والكراهة انما تعلقتا بالفعل في زمانين مختلفين فلا مضادة بينهما قلت اختلاف
زمان الارادة والكراهة غير متعقل في المقام مع اتحاد زمان الفعل وجهته الا في صورة البداء والنكول عن الشيء وهو على حقيقته مستحيل على الله
تعالى وايضا فالارادة والكراهة من صفاته تعالى وليستا حاصلتين في الزمان لتختلف الحال فيهما بحسب اختلاف زمانهما فيستحيل اجتماعهما واورد على الاول
بالمنع من عدم ارادة الايمان من الكافر وما ذكر لاثباته من الوجهين مردود اما الوجه الاول فبان العلم تابع للمعلوم فلا يؤثر في وجوده ولا عدمه فهو
على امكانه وما يتراءى من تفريع المحال عليه نظرا الى لزوم انقلاب علمه تعالى جهلا انما نشا من فرض تعلق العلم به كما انه يستحيل وقوع احد النقيضين
او الضدين على فرض وقوع نقيضه او ضده الاخر وذلك لا يقضي باستحالة ذلك الشيء ضرورة ان استحالة وقوع الشيء على فرض لا يقضي باستحالته
مطلقا كذا اجاب عنه قدس سره في نهايته ويشكل بان تابعية العلم للمعلوم انما يقضي بعدم استناد وقوع المعلوم الى العلم بل لما كان المعلوم حاصلا في
بحسب الواقع نظرا الى حصول اسبابه تعلق العلم به على ما هو عليه وذلك مما لا ربط له بالمقام اذ المقصود اثبات استحالة وقوع خلاف المعلوم نظرا الى تفريع
المحال عليه وهو لا يستدعي استناد وجود المعلوم الى العلم فان قلت على تقدير تسليم كون استحالة وقوع خلاف المعلوم ايضا خلاف قلنا ان ثبت استناده
اليه بحسب تعلقها فلا مانع منه بل لا مجال لانكاره لوضوح المقدمتين وتفرع العلم بالنتيجة عليهما الا انه لا يلزم من ذلك سلب القدرة عن المكلف فان السبب
الباعث على استحالة صدور الفعل منه عدم اقدامه عليه وعدم مشيته للفعل مع اجتماع اسباب القدرة ومن البين ان المستحيل بالاختيار لا ينافي
في القدرة والاختيار واستحالة وقوع المشية منه لعدم قيام الداعي اليها لا ينفي القدرة على الفعل اذ ليس مفاد القدرة الا كون الفاعل بحيث
لو شاء فعل ولو شاء ترك ومن البين صدق الشرطيتين مع كذب المقدمتين ومن هنا نقول بقدرته تعالى على فعل القبيح وان استحال وقوعه منه نظرا
الى استحالة ارادته له ومما قررنا ظهر فساد تقرير الاستدلال من جهة اثبات اضطراره الى الكفر نظرا الى ما ذكر فلو اراد منه الايمان لزم ارادة المحال وما ذكر في الجواب
انما ينفع في دفع هذا التقرير دون الوجه المذكور وقد يقرر الاحتجاج بالوجه الاخر ويجعل التالي لزوم التكليف بالمحال لو اراد منه الفعل وهو محال وقد اجاب
عنه بعضهم بالمنع من عدم جواز التكليف بالمحال نظرا الى تجويزهم ذلك وانت خبير بفساد التقرير المذكور وهذه الجواب عرفت ولان من البين ان الاشاعرة
يجوزون التكليف بالمحال بل يحكمون بوقوعه في امثال ذلك ضرورة وقوع التكاليف المذكورة مضافا الى ما فيه من انها فاسدة حيث ان الماخوذ في هذا الاحتجاج
اولا هو ثبوت التكليف بالايمان وادعوا الاجماع عليه فكيف يجعل التالي لزوم التكليف بالمحال ويحكم ببطلانه من جهة استحالة صدوره والحاصل ان المقصود
في المقام ان وقوع التكليف مع استحالة صدوره منه اما لكونه تكليفا بالمحال على ما زعموه وجوزوه او لعدم استحالته نظرا لعدم القدرة عليه نظرا الى
ان المحال بالاختيار لا ينافي الاختيار انما هو مع عدم ارادة صدور الفعل من المكلف نظرا الى استحالة ارادة الحكيم وانما صدور المحال ولو بالغير بل لو ذكر استحالة
ارادته وانما لما يعلم انتفاؤه وعدم حصوله اذ لا اقل في ارادة الشيء من احتمال حصوله كفى في المقام وقد عرفت ان ما ذكر في الجواب لا يدفع شيئا من ذلك
ثم ان ما ذكر من كون المحال المذكور حاصلا من فرض العلم الى اخر ما ذكر غير متجه على الملازمة فان فرض الشيء قد يقع وقوع المفروض ضرورة وقوعه وقد
يكون فرضنا غير واقع او غير لازم وعلى فرضنا استحالة الشيء عقلا فرضا باستحالته في الواقع انما هو في الثاني دون الاول كما هو الحال في المقام ضرورة وجود
الفرض المذكور ووقوعه فكيف يمكن معه الحكم بعدم استحالة خلافه فالاولى في الجواب عنه منع المقدمة الثانية وهو استحالة تعلق الارادة بالمحال على سبيل
الكلية اذ لا مانع من تعلق الارادة التكليفية بالمستحيل بالاختيار فكما ان استحالته بالاختيار لا يمنع من كونه اختياريا متعلقا للقدرة فلا مانع ايضا من تعلق
الارادة التكليفية بايقاعه وقد يناقش فيه بان المانع من تعلق الارادة بالمحال هو عدم امكان وقوعه في الخارج ولو بتوسط الاسباب الباعثة عليه وذلك
مما لا يفرق الحال فيه بين كونه مستحيلا بالاختيار او الاضطرار وفيه تامل واما الوجه الثاني فبان الداعي من فعل العبد ليس خلقه تعالى ذاتا في العبد حتى
يستدعي خلقه له ارادة لا تزاع في الكفر ويرد عليه ان خلق الداعي وان كان من فعل العبد والعبد هو السبب فيه لكن من فعل العبد من فعل الله تعالى ومسبب عنه فغاية

بل استحالة وقوعه في النظر الى الواقع انما هو بانتفاء اسبابه والعلم تابع له وان لم يستند الى العلم

بجامع

جعل به

ومن

لامران يكون خلق السبب البعيد منه تعالى وهو كاف فى تمام المقصود اذ لا فرق فيما ذكر بين السبب القريب والبعيد ولم يؤخذ فى الاحتجاج خصوص السبب القريب حتى يجاب بما ذكر وقد يجاب ايضا بمنع كون ارادة السبب ارادة لمسببه مطلقا اذ قد يفرق فى ذلك بين السبب الاضطراري والاختياري فان ارادة الاول ارادة لمسببه واما الثاني فيمنع فيه نظرا الى كون الفعل موكولا الى اختيار الاخر وارادته وهو كما ترى ويمكن الجواب بمنع المقدمة الاخيرة فان ارادة الكفر نظرا الى ارادة سببه البعيد ارادة تبعية تكوينية حيث انها تابعة لارادة ايجاد ذاته التكوينية وارادة الايمان منه ارادة تكليفية اصلية نظرا الى ثبوت قدرته على الفعل واختياره فيه لما عرفت من كون سببيته للكفر اختيارية وان كان ثبوت الكفر لازما بعد اختياره فلا مانع اذن من تعلق الارادتين المتضادتين بالضدين نظرا الى اختلافهما بما ذكر وفيه ايضا تامل لا يخفى وعلى الثاني ان الارادة المثبتة فى المثال ليست ارادة خالصة وقد يحصل فى الانسان ارادة مشوبة بعوارض فلا يتعقبها الفعل كذا اجاب متردد فى النهاية وفيه ما ترى صح ذلك مع فرض كون ارادته فى كمال الخلوص تقول اريد الاحسان من السلطان ولا اطلب منه من دون تناقض اصلا فالمانع هناك انما يمنع من اظهار الارادة لا من نفسها لكون عن خالصة وقد اجاب عنه فى يب بان نفى الامر معناه نفى الالزام وان كان صريحا لايقاع الفعل من دون امره وتوضيحه ان الارادة اعم من الطلب المقتضى فى المقام فان المراد به ارادة الفعل من المطلوب منه على جهة الزامه به والارادة قد تخلو عن ذلك فنفى الاخص لا يستلزم نفى الاعم ولذا يصح اثبات الاعم ونفى الاخص كما فى المثال المفروض وقد ظهر مما قررنا ان المقصود فى مقام اتحاد الطلب مع الارادة من حيث حصولها به لا اتحادهما بحسب المفهوم كما قد يتراءى من ظاهر كلامهم وانت خبير بان الالزام فعل من الافعال مغاير للارادة غاية الامر ان ينضم اليها فلا فائدة فى الجواب المذكور لدفع الاحتجاج وسيأتى الكلام فى ذلك ان شاء الله وعلى الثالث ان الاوامر الامتحانية انما هى فى صورة الامر وليست باوامر على الحقيقة فكما ان الارادة هناك منتفية فكذا الطلب كما لا يريد العاقل ما هو مبغوض عنده فكذا لا يطلبه وفيه كلام ياتى الاشارة اليه ان شاء الله وعلى الرابع المنع من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بل المختار امتناعه كما ذكروه وفيه ايضا تامل كما يظهر الوجه فيه فى محله ان شاء الله وسنشير اليه ايضا فى المقام ان شاء الله هذا والذى يقتضيه التحقيق فى المقام ان يقال هناك ارادة لصدور الفعل من الغير بحسب الواقع واقتضاء بحسب الخارج لايقاع الفعل بالزامه به او ندبه اليه وسنبين ان الثانى لا يستلزم الاول وان كان الظاهر صدور الاقتضاء على طبق الارادة الواقعية لظهور الزام المامور بالفعل مثلا فى كون ذلك الفعل محبوبا للامر مرادا له بحسب الواقع الا انه مع العلم بالتخلف لا يخرج الاقتضاء عن حقيقته فنقول ان ظاهر ما حكى عن الاصحاب والمعتزلة من كون الطلب عين الارادة هو القول بوضع الامر المخصوص للمعنى الاول فمعناه الموضوع له هو ارادة ايقاع المامور به من المامور بحسب الواقع فهذا هو الذى يستفاد منه بحسب وضع اللغة فاذا اريد به ذلك كان حقيقة مستعملا فيما وضع له وان لم يرد به ذلك فقد استعمل فى غير ما وضع له ويشهد بذلك ظاهر ما حكى عنهم فى الاحتجاج فان ظاهره الانطباق على ما ذكر وانت خبير بان المعنى المذكور ليس معنى انشائيا حاصلا بالصيغة حتى يندرج من جهة الامر فى الانشاء لظهور كون ذلك امرا قلبيا واقعيا خارجا عن مدلول الصيغة وانما يحصل منها بيان ذلك واظهاره كما فى سائر الاخبارات فذلك مما يكون قابلا للصدق والكذب لظهور ان ارادة الواقع بالدلالة اللفظية كان كاذبا كيف ومع البناء على ما ذكر اى فرق بين اظهار تلك الارادة بصيغة الامر او بصيغة الاخبار كان يقول انا مريد منك كذا او انا طالب ذلك منك ونحو ذلك ومن الواضح المتفق عليه الفرق بين التعبيرين وقبول الثانى للصدق والكذب بخلاف الاول والحاصل ان الارادة امر نفسانى حاصل بتوسط الدواعى الباعثة عليه فلا يعقل ايقاعها بصيغة الامر ولا يمكن القول بوضع تلك الصيغ لذلك هذا بخلاف ما لو قيل بوضعها للمعنى الثانى لظهور حصول ذلك الاقتضاء فى الخارج بايقاع تلك الصيغ مريدا بها معناها فيقع مدلولها بايقاع الصيغة فى الخارج على ما هو الشان فى سائر الانشاءات ويمكن توجيه كلامهم بحمله على ارادة الوجه الثانى لكن مع تقييده بكون ذلك الاقتضاء على وفق الارادة الواقعية والمحبة النفسية فيكون ذلك قيدا فيما وضع له ولا يكون اللفظ مستعملا فيما وضع له الا مع كون الاقتضاء المذكور عن الارادة الموصوفة فالامر الخالى عن ذلك ليس امرا على الحقيقة وهذا الوجه وان امكن القول به فى المقام وربما يشهد له التبادر حيث ان المتبادر من الصيغة هو كون الاقتضاء من الارادة القلبية لكن تطبيق كلامهم على ذلك لا يخ عن بعد سيما بملاحظة الاحتجاج الاول وكيف كان فالاظهر البناء على الوجه الثانى وعدم اعتبار القيد المذكور فيما وضع الامر له فان ذلك هو المستفاد من نفس الصيغة وبعينه الشان فى سائر الانشاءات من التمنى والترجى والتعجب والنداء والاستفهام والمدح والذم وغيرها فانها اسام لخصوص تلك الايقاعات الحاصلة بواسطة الالفاظ الدالة عليها المستعملة لافادتها سواء وافقت ما هو المحبوب عند المتكلم بها المراد له فى نفسه اولا الا ترى انهم حكموا بصحة العقد الواقع على سبيل الجبر والاكراه ولذا حكموا بصحته اذا تعقبه الاجازة مع ان القبول القلبى غير حاصل مع الاكراه قطعا فليس ذلك الا لكون مفاد القبول الماخوذ فى تلك هو انشاء القبول فى الظاهر الواقع بارادة معنى اللفظ المذكور وان لم يكن هناك قبول نفسانى ورضا قلبى بالايجاب وانما حين صدور العقد ولذا حكموا بصحة العقد الفاسد عليه اذا لم يتعقبه الاجازة مع اعتبار الايجاب والقبول فى مطلق العقد فمدلول الامر ايضا هو انشاء الطلب فى الخارج سواء كان ذلك موافقا لما هو مقصوده فى الواقع اولا فالاوامر الامتحانية اوامر حقيقية لاستعمالها فى الطلب على الوجه المذكور وان لم يكن فائدة الطلب هناك ايقاع المطلوب فى الخارج بل فوائد اخر مترتبة على نفس الطلب ولذا يتحقق عصيان المامور بترك المامور به ويحسن عقوبته لاجل ذلك مع انه ينبغى عدم تحقق العصيان على الوجه الاخر الا من جهة التجرى نعم لو قامت قرينة على عدم ارادته لانشاء الطلب فى الخارج بل انما ذكر صورة الامر لمصلحة مترتبة عليه من غير قصد الى معناه كان امرا صوريا خارجا عن حقيقته فظهر بما قررنا قوة القول بمغايرة الطلب للارادة بالمعنى المذكور وان دلالته على الارادة المذكورة ليست صيغته بل من جهة قضاء ظاهر الحال بها نظرا الى ان الظاهر من الزام المامور بالفعل كون ذلك مرادا له بحسب الواقع

تحقيقه

مع انه يستلزم الطلب فى الخارج حال الارادة على فرض كون ذلك الطلب للارادة لكن صدقه الا

دليل على خلاف

دليل على خلافه ومن ذلك يظهر الجواب عما ذكر من دعوى تبادره فيما ذكروه لعدم استناده الى نفس اللفظ حتى يقوم دليلاً على الوضع وقد يرجع الى
ذلك كلام القائلين بالاتحاد فيعود النزاع لفظياً الا انه لا يخ عن بعد ثم ان هذه المسألة هي مبنى ما ذهب اليه الاشاعرة من جواز الامر بالشيء
مع علم الامر بانتفاء شرطه وما ذهبوا اليه من جواز النسخ قبل حضور وقت العمل وظاهر الاصحاب المنع من الامرين وسيجيء توضيح الكلام فيهما
انشاء الله وعليها يبتني ايضاً ما ذهبوا اليه من جواز التكليف بالمح نظراً الى تسليمهم امتناع ارادة المحال فتجويزهم للتكليف بالمح انما هو من جهة
بنائهم على المغايرة وعدم الملازمة بين التكليف والارادة والحق هناك المنع على التقديرين المذكورين ايضاً على حسب ما نبينه في محله انش ثالثها
المحكي عن اكثر علمائنا وكافة الاشاعرة وبعض المعتزلة القول بعدم اشتراط الارادة في دلالة الامر على الطلب فهو يدل عليه بالوضع وعن الجبائيين
القول باشتراط دلالة الامر على الطلب بارادته فلا دلالة فيه عليه الا معها وانت خبير بوهن الخلاف المذكور على ظاهره وكانه نظير ما حكي
من القول باشتراط دلالة الالفاظ على معانيها بالارادة وهو بظاهره قول سخيف لا يليق صدوره من اهل العلم فانه ان اريد توقف الدلالة على
ارادة المعنى بحسب الواقع فهو غير معقول اذ لا يعقل ترتبه على ذلك بل الامر بالعكس وان اريد توقفها على قيام دليل على ارادته فهو كسابقه
في الفساد اذ المقص من وضع الالفاظ الانتقال الى مراد المتكلم بواسطتها فلو توقف دلالتها على العلم بالمراد لم يعقل فائدة في وضعها بل لزم
الدور فلا يبعد اذن تنزيل كلام القائل باشتراط الارادة على ما يخالف ذلك فقد يحمل ذلك على ان الارادة توقف دلالة اللفظ على معناه على كونه
مراداً ولو بالنظر الى ظاهر الاطلاق من جهة قضاء الاصل اذن بارادته فلو قام هناك قرينة على عدم الارادة لم يكن دالاً عليه بل على ما دلت القرينة
على ارادته وهو ايضاً كما ترى اذ لا قصور في دلالة اللفظ على نفس المعنى لوضوح الاكتفاء في حصولها بالوضع والعلم به وانما تمنع القرينة من دلالته
على ارادة ذلك المعنى ومع الغض عن ذلك فهو لا يوافق ما احتجوا به على ذلك في المقام من انتفاء المايز بين الصيغة اذا كانت طلباً او تهديداً الا الارادة
بل لا يوافق الاحتجاج المذكور ظاهر ما عنون به الدعوى فان الارادة المذكورة في الاحتجاج انما يراد بها ارادة المطلوب كما هو الظ والارادة الماخوذة
في العنوان انما هي ارادة الطلب هذا وقد ذكر في المقام نزاع اخر وهو ان الامر بم يصير امراً وقد ذكروا هناك اقوالاً عديدة منها ما حكي عن السيد المرتضى
ره من انه يصير امراً بالارادة وعزي ذلك الى محققي المعتزلة واختاره المحقق في المعارج ومنها ما حكي عن الاشاعرة من انها تكون امراً بالوضع من غير
اشتراط بالارادة فان اريد بذلك توقف كونه امراً على ارادة الطلب فلا يكون امراً بدونها فهو من الامور الظاهرة ولا وجه لانكاره ولا يظن ان احداً
يخالف فيه كما هو الشان في ساير الالفاظ لكون الارادة هي المخصصة لها بمعانيها حقيقية كانت او مجازية وان كان الوضع كافياً في حملها على
معانيها الحقيقية والحكم بارادتها من غير حاجة الى قيام دليل اخر عليها فيعود النزاع اذن لفظياً حملاً لكلام الاشاعرة على الاكتفاء في ذلك بظاهر الوضع و
ان اريد توقفه على ارادة المطلوب بمعنى ان الصيغة انما تكون امراً اذا اريد بها من المامور ايقاع الفعل دون ما اذا لم يرد ذلك كان المقص به الاشارة
الى الخلاف الواقع في اعتبار ارادة المط حسبما عرفت من زعم الاشاعرة عدم الحاجة اليها في تحقق الامر وبنائهم على المغايرة بين الطلب والارادة واما غيرهم فبنوا على — في تحقق الأمر
اتحاد الامرين وح فلا يمكن تحقق الامر من دون حصولها فيرجع هذا البحث اذن الى البحث المتقدم واحتج في المعارج وغيره بان الصيغة ترد امراً كقوله اقيموا الصلوة
وغير امر كقوله اعملوا ما شئتم ولا مخصص الا الارادة فان اراد به توقف كونه للطلب على ارادة المط اذ لا مخصص له بذلك الا الارادة المذكورة فيكون الغرض
دفع ما ذهب اليه الاشاعرة من الاختلاف بين الامرين وامكان مفارقة الطلب عن الارادة فلا حاجة اليها في صدق الامر ففيه ان من البين ان ارادة الطلب
كافية عندهم في تخصيصه بالطلب من غير حاجة الى ارادة المطلوب وان اراد به توقف كونه للطلب على ارادته اذ لا مخصص له سواها كما هو الظ من كلامه فقد عرفت
انه مما لا كلام فيه وكيف كان فالظ ان النزاع المذكور اما لفظي او انه يعود الى النزاع المتقدم وان اختلفا في ظ العنوان فعدهما بحثين والاطالة الكلام في
المقام كما في النهاية ليس على ما ينبغي المقام الثالث في ان لفظ الامر هل يفيد الوجوب وضعاً او لا وقد اختلفوا في حده فيعم ما اذا كان الطلب على سبيل الحتم
والالزام او على سبيل الندب سواء كان صادراً من العالي او المستعلي او منهما معاً ويدل عليه انه لا فارق عرفاً من الجهة المذكورة بين الامر ومطلق الطلب
الصادر من العالي او المستعلي مع ان لفظ الطلب حقيقة في المعنى الاعم اتفاقاً على ما يظهر منهم فكذا ما بمنزلته بل لو غض عن ذلك وادعي تبادره عرفاً
في مطلق الطلب كان في محله كما لا يخفى على المتدبر ويومي اليه تعميم الالتماس والدعاء لما كان الطلب الواقع من المساوي والداني على سبيل الحتم او غيره
كما هو ظاهر من ملاحظة العرف فالظ كون الامر ايض كك مضافاً الى انه يعتبر في حده ما يفيد الالزام وانما اخذوا فيه طلب الفعل او اقتضاءه او
استدعاءه او ما يفيد مفاد ذلك الشامل لصورة الالزام وخلافه وليس ذلك الا لانصرافه الى ذلك بحسب فهم العرف واخذ الاستعلاء في جملة
من حدوده لا يدل على كون الطلب على سبيل الحتم لوضوح ان الطلب الحتمي كما قد يكون مع الاستعلاء وقد يكون مع عدمه كذا الطلب الندبي يكون على
الوجهين فان اقتضاء الشيء مع الاذن في تركه لا ينافي استعلاء المتكلم اصلا بل لو قوله اذنت لك في تركه يفيد الاستعلاء كما ان في قولك ندبت عليك
هذا الفعل ظاهر فيه والحاصل ان الاستعلاء انما يتبع اعتبار المتكلم سواء كان ذلك في مورد التكليف او غيره فلو قال ابحث لك هذا الفعل افاد
الاستعلاء بل قد يحصل الاستعلاء في الاخبارات ايض نظراً الى ملاحظة الخصوصيات الملحوظة في المخاطبات وخصوصيات بعض الالفاظ مما يقع بها
الخطاب بل قد يكون الاستعلاء مستفاداً من الافعال وملاحظة الاحوال فما في كلام بعض الاعلام من جعل الاستعلاء مستلزماً للالزام المنافي
للندب كما ترى ومما اورد على القائل بعدم افادة لفظ الامر الوجوب انه اما ان يقول بان الامر هو الطلب من العالي لا من حيث انه مستعل وقد عرفت
بطلانه او باخذ الاستعلاء في مفهوم الندب ويجعله اعم من الندب وستعرف بطلانه ايض وارد عليه لما عرفت من انتفاء المنافاة بين الامرين و
ما ذكر في وجه بطلانه ان طلب الشيء على سبيل الندب هداية وارشاد ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء غير متجه فان عدم لزوم اعتبار الاستعلا

في ذلك على قولين والأرجح كونه حقيقة في الطلب و الصيغة الدالة عليه على نحو ما ذكرناه

لا يستلزم حصوله فاي تنافي اذن من اختصاص لفظ الامر بصورة حصوله كما ان الطلب الحتمي لا يستلزم الاستعلاء ضرورة حصوله ايضا في الالتماس والدعاء
مع اختصاص صدق الامر عليه بما اذا صدر من غير العالي بما اذا كان حصوله على سبيل الاستعلاء على ان القائل بعدم دلالته على الوجوب لا يلزمه
القول بكون الامر هو الطلب الصادر من العالي لا من حيث انه مستعمل بل لو جعل مفاده هو الطلب من العالي سواء كان مستعليا او لا صح ما ذكره وان
قلنا باستلزام الاستعلاء للالزام فعدم اخذ خصوص الاستعلاء في مفهوم الامر كاف في تصحيح ما ذكره من غير حاجة الى اعتبار خلافه حسب ما الزمه به ظاهر
كلامه وان امكن توجيهه بحمله على عدم اخذ الاستعلاء فيه سواء اتفق حصوله او لا الا انه بعيد عن العبارة كما لا يخفى مضافا الى انك قد عرفت
اكتفاء احد الامرين فيه من العلو والاستعلاء حسب ما قررنا وعليه فالكلام المذكور ساقط من اصله فظهر بما ذكرنا ان من اعتبر الاستعلاء في مفهوم الامر
لا يلزمه القول بدلالته على الوجوب كذا التبادر علو الامر واستعلائه من لفظ الامر ان سلم لا دلالة فيه على اعتبار الالزام وكذا ظهوره عرفا في الطلب
الحتمي لا يفيد ذلك فانه كظهور مطلق الطلب فيه من باب انصراف المطلق الى الفرد الكامل كما سنشير اليه انشاء الله وقد يحتج لوضعه للمعنى الاعم تارة
بتقسيم الامر الى ما يكون على سبيل الوجوب وما يكون على سبيل الندب وظاهر التقسيم ان يكون المقسم حقيقة في الاعم وفيه ما عرفت من عدم وضوح دلالة
التقسيم على ذلك على انه قد يحصل الانقسام في المقام بالنسبة الى سائر مستعملات الامر ايضا نعم قد يرجع الامر في ذلك الى التبادر وما يدعى تبادر المعنى
القابل للقسمة المذكورة منه بحسب العرف فيؤول الى ما ذكرنا واخرى بان فعل المندوب طاعة والطاعة الحاصلة بالفعل هو فعل المامور به وقد يمنع
من كلية الكبرى اذ قد يكون الطاعة بفعل المامور به وقد تكون بفعل المندوب وقد يناقش بان المفهوم من الطاعة عرفا هو موافقة الامر فلا يتجه
المنع بعد فهم العرف لكن الدعوى المذكورة محل خفاء وان لم تخل عن ظهور ما بل ادعى بعضهم الاتفاق عليه وفيه ايضا تاييد لما قلناه احتج القائل
بكونه حقيقة في الوجوب بالتبادر وبالايتين الاتيتين وقوله لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع وضوح طلبه له على سبيل الندب ويدفع الاول
ان المتبادر من مادة الامر وصيغتها ليس الا طلب الفعل والطلب ظاهر في الوجوب لذا ترى التبادر الحاصل فيهما حاصلا في قولك اطلب منك الفعل واريد
منك الفعل ونحوهما مما يفيد مفادهما من غير تفاوت اصلا مع ظهور كون الطلب مما يعمنا موضوعا للاعم وليس ذلك الا لظهور المعنى المذكور في
الطلب الحتمي لكونه اظهر افراده عند الاطلاق ويشير اليه ايضا ان المتبادر من الاطلاق هو الوجوب النفسي العيني التعييني كما سيجيء الاشارة اليه مع ان
الجمهور على عدم وضع الامر له بخصوصه فيكون التبادر المذكور اطلاقيا عندهم ايضا فيهون الامر في دعوى كونه اطلاقيا بالنسبة الى الوجوب ايضا فلا دلالة
في التبادر المفروض على الحقيقة ولذا لا يقول بكون الطلب والارادة حقيقة في خصوص الحتمي بين فالدليل المذكور مدفوع اولا بالنقض ثم بالحل ومما ذكرنا
ظهر الجواب عن الايتين والرواية وما يفيد مفادهما اذ لا كلام لنا في انصراف الاطلاق الى الوجوب ثم ان الكلام في استناده الى الوضع ولا دلالة فيها
عليه قوله صيغة افعل وما في معناها اراد بما في معناها سائر صيغ الامر الحاضر نحو تفعل وتفاعل وصيغ الامر الغائب نحو ليفعل وليفاعل واراد باسماء
الافعال نحو صه ومهل والاعم منهما وقد يعين حمله على الوجه الثاني ما حكي عن النحاة من ان افعل علم جنس لكل صيغة يطالب بها الفعل كما ان فعل ويفعل
علمان لكل ماض ومضارع مبني للمفعول وبعده انه ان ثبت الاصطلاح المذكور في عرف علماء الصرف وسائر علماء العربية وثبوته في عرف علماء الاصول
غير معلوم بل الظاهر خلافه وليس من الاصطلاحات الشايعة الدايرة بين سائر الناس من اهل ذلك الاصطلاح كلفظ الفاعل والمفعول ليستظهر الحمل
عليه فحمل العبارة على ذلك مما لا شاهد عليه ثم على فرض ثبوت الاصطلاح المذكور فشموله لصيغ الامر الغائب محل تامل ايضا هذا واعلم ان صيغة
الامر قد استعملت في معاني عديدة كالوجوب والندب والطلب الجامع بينهما والاباحة والاذن والارشاد والالتماس والدعاء والتمني والترجي والتخيير والتهديد
والانذار والاحتقار والاهانة والاكرام والتعجيز والتسخير والتكوين والتسلية والامتنان وانقطاع الامل والتحزن والتهكم وغيرها وليست حقيقة
في جميع ذلك اتفاقا والكثير من المعاني المذكورة مما يفهم من جهة انضمام القراين وملاحظة المقامات وفي النهاية بعد ما ذكر معاني خمسة عشر
للصيغة انها ليست حقيقة في جميع ذلك بالاجماع بل النزاع وقع في امور خمسة الوجوب والندب والاباحة والكراهة والتحريم ثم وفي الاحكام قد اتفقوا على
انها مجاز فيما سوى الطلب والتهديد والاباحة واراد بالطلب ما يعم الجامع بين الوجوب والندب والارشاد او بعضها وقد اتفقوا ايضا على كونها حقيقة فيه
في الطلب في الجملة حكاه في المعارج ثم ان الخروج عن مقتضى الوضع في عدة من المعاني المذكورة بالنسبة الى ملاحظة وضعها باعتبار الهيئة كما في الاباحة والاذن
والتمني والترجي ونحوها وفي عدة منها بالنسبة الى ملاحظة وضع الهيئة والمادة معا كما في معناها التركيبي الانشائي كما في التهديد والانذار والتهكم
ونحوها فان مفاد تلك الجمل الانشائية هو انشاء طلب الفعل من المامور وقد استعملت في انشاء ما يتبعه ويلزمه بحسب المقام فاريد من تلك الجمل الحاصلة
صورة الطلب بملاحظة وضع المادة والهيئة لينتقل منه بملاحظة المقام الى ما يتبعه من التهديد والانذار وغيرها فتلك التوابع هي المرادة من تلك الجمل
الانشائية وقد جعل معناها الموضوع له واسطة في افهامها كما هو الحال في سائر المجازات المركبة قوله حقيقة في الوجوب فقد يورد في المقام امور منها
ان الحقيقة هي اللفظ المستعمل في تمام ما وضع له وليس الوجوب الا بعض مفاد صيغة الامر لدلالتها على الوجوب مثلا والحدث الذي يشتق منه ذلك
الوجوب فكيف يقال بكونها حقيقة في الوجوب الذي هو جزء معناها ولو اجيب بان المراد من الصيغة هو خصوص الهيئة وليس معناه الحدثي مستندا الى
وضعها الهيئي فيكون الوجوب تمام الموضوع له ورد بان الوضع فيها لا ان الهيئة بنفسها لا وضع لها وانما هي مرآة والة لوضع الالفاظ المعروضة لها
وهي موضوعة بازاء معانيها المادي والهيئي بوضع واحد وثانيا ان معناها الهيئي ايضا ليس مجرد الوجوب بل لاخذ الزمان والاسناد الى فاعل ما في معنى
الافعال اذ ليس دلالتها على ذلك الا من جهة وضعها النوعي فهو بتلك الملاحظة ايضا بعض من مدلولها ومنها ان الوجوب بمعنى كون الفعل مما
يترتب على تركه استحقاق الذم او العقاب كما هو المعنى المصطلح من الاصول العقلية او الشرعية التابعة لملاحظة حال الامر مع المامور في وجوب طاعته

واستحقاق الذم والعقاب على مخالفته فهو من اللواحق الطارية على الفعل المأمور به في بعض الأحوال وأين ذلك من وضع الصيغة له بحسب اللغة ومنها أن صيغة الأمر من جملة الأفعال المسندة إلى فاعليها فكيف يصح جعل الوجوب مدلولا لها مع أنها من حيث الصدور من لواحق الآمر ومن حيث القيام من لواحق الفعل المأمور به وعن المادة المتعلقة لهيئة الأمر وليس من لواحق المأمور الذي هو الفاعل لتلك الصيغة ليصح إسنادها إليه والحاصل أنه إن أخذ الوجوب مدلولا لصيغة الأمر فإن فسر بطلب الفعل على سبيل المنع من الترك كان مسندا إلى الآمر فينبغي أن يسند الفعل إلى المتكلم دون المخاطب أو الغائب وإن فسر بالصفة القائمة بالفعل فهو من لواحق الحدث الذي هو مبدأ للأمر فلا وجه لإسناده إلى المخاطب وغيره ومنها أن الأمر من جملة الإنشاءات الغير المحتملة للصدق والكذب فلو كان مدلولها بحسب الوضع هو وجوب الفعل على المأمور كان محتملا للصدق والكذب لإمكان مطابقة المدلول المفروض للواقع وعدمها وبالجملة المعنى المذكور من المعاني الخبرية التي لها مطابق بحسب الواقع فلا يصح جعلها مدلولا للإنشاء ومنها أن ما يستفاد من الصيغة بناء على القول المذكور إنما هو إيجاب الفعل على المأمور وإلزامه به ووجوب الفعل عليه متفرع على

جواب الإيرادات

الإيجاب تابع له فلا يتجه جعل الموضوع له للصيغة هو الوجوب بل ينبغي جعلها بإزاء الإيجاب كما هو مختار البعض والجواب عن الأول أن ليس المراد من كونه حقيقة في الوجوب أن ذلك تمام معناه بل القصد كونها حقيقة فيه مع انضمام ما ينضم إليه مما أخذ في معناه إلا أنه لما كان هذا الجزء هو محل الخلاف في المقام وكان اعتبار غيره معلوما من الخارج اكتفوا في المقام بذكر الوجوب وتركوا ذكر الباقي اتكالا على الوضوح ويمكن أن يجاب أيضا بأن المراد كون الصيغة باعتبار وضعها الهيئي حقيقة في ذلك إذ ليس المراد وضع الهيئة بنفسها لذلك حتى يرد ما ذكر من كون هيئته مرآة للوضع لا أنها موضوعة للمعنى فإن قلت لا ريب في عدم تعدد الوضع المتعلق باللفظ الواحد باعتبار المعنى الواحد وح فليس لصيغ الأمر التي يراد منها إلا وضع واحد متعلق بتلك الكلمة باعتبار مادتها وهيئتها فليس هناك وضعان متعلقان بها أحدهما بمادتها والآخر بهيئتها كما قد يتراءى من ظواهر بعض الكلمات فالإشكال المذكور بحاله قلت لا ريب في كون الوضع المتعلق بتلك الصيغة باعتبار مادتها وهيئتها واحدة كسائر المواد والهيئات المأخوذة في الجوامد وإن كان الوضع هنا نوعيا وفي الجوامد شخصيا إلا أن الفرق بينهما أن المادة والهيئة لمح لوحظتا حتى اتحاد ملحوظتان في الوضع بلحاظ واحد بخلاف المقام حيث إن ملحوظ الواضع حين الوضع كون اللفظ باعتبار مادته بإزاء الحدث وباعتبار هيئته بإزاء الوجوب على الوجه الذي سنذكره إن شاء الله أو غير ذلك من المعاني الملحوظة في الهيئات فبملاحظة ذلك يتنزل الوضع المذكور منزلة وضعين وكان هذا هو مرادهم بما ذكروه من تعلق وضعين بتلك الصيغ باعتبار موادها وهيئاتها حسبما نفصل القول فيه في محل آخر إن شاء الله وح فإطلاق أن الصيغة حقيقة في ذلك إنما يراد به ذلك يعني الكلام فيما ذكره من تعدد معنى الهيئة نظرا إلى أخذ الزمان والإسناد إلى فاعل ما في مدلول الأفعال فلا يكون الوجوب تمام معناه الهيئي وقد يدفع بأن فعل الأمر منسلخ عن الزمان حيث لا يراد منه إلا طلب الفعل فلا دلالة فيه على الزمان حسبما يجيء الإشارة إليه في كلام المص والوجوب الملحوظ في المقام ليس معنى تاما بل أخذ حالا للنسبة الملحوظة في تلك الصيغ فالنسبة ملحوظة فيه حسبما سنشير إليه وعن الثاني بأن مفاد الصيغة هو الوجوب المصطلح حيث تم وضعت الصيغة للدلالة عليه فيكون لازم المستفاد منها هو الحاصل من العالي الذي يستحق في مخالفته الذم والعقاب فتدل على أن القائل بها شخص عال أوجب الفعل على المخاطب والحاصل أن الصيغة موضوعة لخصوص الأمر أي لخصوص الطلب الصادر من العالي المستعلي بناء على اعتبار الاستعلاء في الإيجاب فلا يكون الطلب الصادر من غيره من موضوع اللفظ ويكون استعمالها فيه مجازا كما اختاره بعض الأفاضل عند تقرير محل الخلاف على طبق ما حكيناه عنه من اعتبار العلو والاستعلاء معا في الأمر وتفسيره العلو بما مر وأنت خبير بأن الكلام المذكور في غاية البعد وكيف يقال باختصاص مدلول الأمر حقيقة في ذلك مع أن معظم استعمالاته اللغوية والعرفية على خلاف ذلك وقد عرفت أن العلو المأخوذ فيه حسبما مر هو العلو العرفي دون العلو الذي يوجب استحقاق الذم والعقاب في مخالفته فدعوى دلالة الصيغة على أن المتكلم بها ممن يجب طاعته عقلا أو شرعا موهون جدا بل دعوى كونها موضوعة لخصوص الأمر غير ظاهر أيضا بل الظاهر وضعها للأعم من الأمر والالتماس والدعاء فليس العلو والاستعلاء معتبرا في وضعها أصلا وإنما يعتبر ذلك في كونها أمرا كما يعتبر خلافه في كونها التماسا أو دعاء وذلك إنما يعلم بعد ملاحظة الاستعمالات المتداولة كمال الظهور كيف ولولا ذلك لم يكن للطلب الالتماسي والدعائي صيغة موضوعة تكون استعمالها فيهما حقيقة مع أن الحاجة إليهما في الاستعمالات ودورانهما في المخاطبات إن لم يكن أكثر من الأمر فليس بأقل منه فكيف يتصور تخصيص الوضع بوضع صيغة الطلب بالأمر وإهماله لهما فالذي ينبغي أن يقال بناء على القول بوضع الصيغة للوجوب إنها موضوعة للطلب الحتمي بمعنى طلب الفعل على وجه لا يرضى بتركه وذلك إن صدر من العالي أو المستعلي كان أمرا وإن صدر من غيره كان التماسا أو دعاء ومدلول الصيغة وضعا شيء واحد في الجميع وخصوصية الأمر والالتماس والدعاء تعرف من ملاحظة حال القائل وليست تلك الخصوصيات مما يستعمل اللفظ فيه واستعمال الصيغة على كل من الوجوه المذكورة على سبيل الحقيقة من غير تعدد في الوضع واستحقاق الذم أو العقاب على تركه بحسب الواقع إنما يجيء من الخارج بعد ثبوت وجوب الإتيان بما يطلبه المتكلم من العقل أو الشرع وليس ذلك من مدلول اللفظ بحسب وضع اللغة أصلا فالمقصود بالوجوب في المقام هو ما ذكرناه من الطلب الحتمي لا الوجوب المصطلح وهو وإن كان خلاف مصطلحهم إلا أن ظاهر المقام قرينة مرشدة إليه ويتحد ذلك بالوجوب المصطلح إذا صدرت الصيغة من الشرع إن أخذ الوجوب بمعنى طلب الشرع على الوجه المخصوص وإن أخذ بمعنى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم أو العقاب فلا يكون ذلك من مدلول الصيغة بحسب الوضع مط بل هو من المعاني المتفرعة اللازمة للطلب المذكور إذا صدرت الصيغة ممن يحرم مخالفته سواء صدرت من الشارع أو غيره وليس ذلك من خواص الأمر بل قد يوجد في الالتماس والدعاء حسبما مرت الإشارة إليه فيما قررناه ظهر اندفاع الإيراد المذكور ولا ينافيه على

حمل الوجوب على المعنى المصطلح وعن الثالث ان المراد بالوجوب هنا كما عرفت طلب الفعل على سبيل الحتم وعدم الرضاء بالترك لكن ليس الطلب المذكور
ملحوظا في المقام على سبيل الاستقلال بان يكون الوجوب معنى مستقلا ملحوظا بذاته ليمكن وقوعه مسندا في المقام اذ ليس لقابله
للاسناد في الافعال الا معانيها الحدثية فانها هي المعاني التامة الصالحة للاسناد الى الغير والطلب المذكور انما اخذ لزوما انما الملاحظة
نسبة الحدث الى فاعله والمستفاد من تلك الجملة الطلبية اسناد الحدث المدلول عليه بالمادة الى فاعله على سبيل كونه مطلوبا فليس الطلب
الملحوظ في المقام الا معنى حرفيا غير مستقل في الملاحظة وقد جعلت هيئة الامر دالة عليه كما وضع له في ساير الطلبيات من التمني والترجي والاستفهام
حروفا مخصوصة فليس الوجوب في المقام متعلقا للاسناد ولا معنى تاما ملحوظا بذاته ليكون قابلا للاسناد المذكور وجعلهم مدلول الامر
الامر هو الطلب ووجوب المامور على المخاطب بيان لما هو حاصل بالامر على نحو ما يكون في معاني الحروف الا ان ذلك بالملاحظة المذكورة
هو مدلوله بحسب الوضع حتى يكون الطلب او الوجوب هو المعنى المدلول عليه بالصيغة استقلالا كما في قولك طلب منك الفعل واوجبت عليك
الفعل ونحوهما ليكون المعنى الحدثي ماخوذا معه شطرا او شرطا ليكون مفاد الامر معنيين مستقلين ومعنى واحدا هو الطلب خاصة ويكون الاخر قيدا
فيه اذ من الواضح بعد التامل في مفادها بحسب العرف وملاحظة اوضاع مباديها خلافه فليس المعنى المستقل بالمفهومية في الافعال الا معانيها الحدثية
المفهومة منها بملاحظة اوضاعها المادية واما وضعها الهيئي فلا يفيد الا معنى حرفيا حتى ان الزمان المفهوم منه انما يؤخذ مرآة لحال الغير وليس ملحوظا
بذاته ولاجل ما ذكرنا دخل النقص في معاني الافعال فالحال في وضع هيئة الامر على نحو اوضاع الحروف فعلى ما اختاره المتاخرون من كون الوضع
فيها عاما والموضوع له خاصا يكون الحال هنا ايضا كذلك فمطلق الطلب او الوجوب انما اخذ مرآة في الوضع واما الموضوع له فهو جزئيات الطلب او
الوجوب ثم نقول ان الاسناد الى فاعل ما من المعاني الماخوذة في اوضاع الافعال بملاحظة الهيئات الطارية على موادها وذلك الاسناد قد يلحظ فيها
على النحو الحاصل في ساير الاخبارات بان يفيد انتساب الحدث المدلول عليه الى غيره بحسب الواقع وقد يلحظ على سبيل الانشاء بان يعتبر في نسبة ذلك
الحدث الى ما اسند اليه ما يحصل معه تلك النسبة بمحض اسناده اليه فيقع الانتساب بينهما بمجرد الاسناد من غير ان يكون بيانا لنسبة حاصلة في
الواقع نظير قولك ليت زيدا قائم فانك قد اسندت القيام الى زيد لا على انه حاصل في الواقع كما في زيد قائم بل على ان تلك الحال الخاصة متمنية له واسنادا
اليه على سبيل التمني حاصل بنفس تلك الاسناد وكذا الحال في مدلول الامر فانه يفيد اسناد مدلوله الحدثي الى فاعله من حيث كونه مطلوبا ومرادا
حصوله منه حسبما عرفت فاذا النسبة المذكورة في هذه المقامات مفيدة لحصولها وموجدة لها بخلاف النسبة الحاصلة في الاخبارات
فظهر بما قررناه ان الفرق بين الانشاءات والاخبارات انما هو بملاحظة النسبة والاسناد ومنه يتبين الجواب عن الايراد الرابع وانت اذا تاملت فيما
قررناه عرفت ان مفاد قولهم ان الامر للوجوب او الايجاب امر واحد لا فارق بينهما بحسب الحقيقة فان المقصود منه هو افادة ما بيناه وذلك المفهوم
الماخوذ واسطة في انتساب الحدث الى فاعله ومرآة لملاحظة حال ذلك المنسوب بالنظر الى ما نسب اليه ان لوحظ بالنسبة الى ذلك الحدث سمي وجوبا
ويوصف معه الفعل بالوجوب ان لوحظ بالنسبة الى الامر من حيث صدوره عنه ووقوعه بايقاعه سمي ايجابا وتكليفا بمعنى الحدث فيصح التعبير بكلا
الوجهين من غير تكلف ولذا قد يعبرون عنه بالاول وقد يعبرون عنه بالثاني من غير بنائهم على اختلاف في ذلك وفسروا الوجوب بطلب الفعل مع
المنع من الترك مع انه تفسير للايجاب في الحقيقة فما ذكره بعض المتاخرين من تغاير الامرين بحسب الحقيقة وان ما ذكر من اتحادهما بالذات واختلافهما
بالاعتبار من خرافات الاشاعرة ليس على ما ينبغي والظاهر ان ما ذكره مبني على اخذ الوجوب بمعنى رجحان الفعل مع المنع من الترك وقد عرفت ان المراد
به في المقام غير ذلك وربما يظهر تغايرهما حقيقة من المحقق في المعارج وغيره وبما ذكرنا يظهر الجواب عن الايراد الخامس قوله وفاقا لجمهور الاصوليين
وقد عزى ذلك الى المحققين وعزا في النهاية الى اكثر الفقهاء وجماعة من المتكلمين وفي الاحكام الى الفقهاء وجماعة من المتكلمين والعضدي الى
الجمهور وحكى القول به عن كثير من العامة والخاصة منهم الشيخ والفاضلان والشهيدان وكثير من المتاخرين والشافعي في احد النقلين وابي الحسين البصري والحاجبي والعضدي والرازي والغزالي في احد الحكايتين عنه وغيرهم قوله وقيل في الطلب وهو الجامع بين الوجوب والندب وقد
يجعل اعم من الارشاد ايضا حسبما يستفاد من الاحكام حيث جعل مفهوم الطلب شاملا للثلثة وفرق بين الندب والارشاد بان الندب ما كان
الرجحان فيه لاجل مصلحة اخروية والارشاد ما كانت المصلحة فيه دنيوية الا انه لم ينقل فيه قولا بوضع الصيغة للاعم من الثلثة وقد وافقه
على الفرق المذكور غيره ايضا ولا يخفى ما ذكره عن تامل والمعروف جعل الطلب قدرا مشتركا بين الوجوب والندب وذلك هو الاظهر اذ الظاهر ان المقصود من
الارشاد هو بيان المصلحة المترتبة من دون حصول اقتضاء هناك على سبيل الحقيقة فهو ابراز للمصلحة المترتبة على الفعل بصورة الاقتضاء
الا ترى انه قد يكون ما يامره به على سبيل الارشاد مبغوضا عنده ولا يريد حصوله اصلا كما اذا استشاره احد في اكرام زيد وعمرو وهو
يبغضهما ويريد اهانتهما ومع ذلك اذا كانت مصلحة المستشير في اكرام زيد مثلا يقول له اكرم زيدا مريدا بذلك اظهار المصلحة المترتبة عليه من غير
ان يكون هناك اقتضاء منه للاكرام بل قد يصرح بانه لا يحب اكرامه ويبغض الاتيان به وهذا بخلاف الندب لحصول الاقتضاء هناك قطعا الا
انه غير بالغ الى حد الحتم من غير فرق بين ما يكون المسبب فيه المصلحة الدنيوية او الاخروية كما انه لا فرق في الارشاد بين ما اذا كان الغرض ابداء
المصلحة الدنيوية او الاخروية كيف ولولا ما قلنا لم يكن ندب في اغلب الاوامر العرفية لعدم ابتنائها على المصالح الاخروية في الغالب ومع
الغض عن جميع ما ذكر فقد يكون المصلحة الدنيوية المترتبة على الفعل عائدة الى غير المامور وليس في ذلك اذن من الارشاد فلا يتم ما ذكر من
الفرق الا ان يخص ما ذكر من التفصيل بالمصلحة العائدة الى المامور وهو كما ترى هذا وقد ذهب الى وضع الامر بازاء الطلب جماعة من اصحابنا

عدم لزوم الإرشاد للطلب

صهم سيد

منهم السيد العميدي وجماعة من العامة منهم الجويني والخطيب القزويني وبعض الحنفية على ما حكي عنهم وهو المختار كما ستبين الوجه فيه انشاء الله ان الاوامر المطلقة محمولة
على الوجوب لانصراف اطلاق الطلب اليه عرفا الا ان يقوم دليل على الاذن في الترك وكانه لانصراف المطلق الى الكامل واختاره صاحب الوافية ايضا الا انه
ذهب الى حمل الاوامر الشرعية كتابا وسنة على الوجوب لا لدلالة الصيغة عليه بل لقيام قرائن عامة شرعا عليه والى ذهب العلامة في النهاية لكنه بحسب وضع اللغة وجعلها
موضوعة في الشرع لخصوص الوجوب في قول وذهب السيد المرتضى الى انها مشتركة بين الوجوب والندب وقد يتعزى فيما فصله السيد انه زهرة وقد ذهب
الى اشتراكه لفظا بين المعنيين جماعة وهم لم يقفوا بين اللغة والشرع قوله وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا انها للوجوب او للندب وقد حكي ذلك عن الاشعري
والقاضي ابي بكر وبني عليه الامدي في الاحكام وحكاه عن الاشعري ومن تابعه كالقاضي ابي بكر والغزالي الا ان ظاهر كلامه بملاحظة سابقه هو التوقف
بين الوجوب والارشاد وربما يعزى الى جماعة التوقف بين كونها للوجوب والندب وهما اشتراكا لفظيا او للقدر الجامع بينهما ليكون مشتركا معنويا والندب
ويعزى لبعض التوقف بين الاخيرين وعن بعض اخر التوقف بين الاحكام الخمسة فهي موضوعة لواحد من الاحكام لا نعلمه قوله وقيل انها مشتركة بين
ثلثة اشياء قد حكي ذلك عن جماعة قوله وزعم قوم اه قد حكاه الحاجبي والعضدي عن الشيعة ولا اصل له اذ هو غير معروف بينهم ولا منسوب الى احد من
فضلائهم فهو فرية عليهم او كان مذهبا لبعض الشيعة من ساير فرقهم ممن لا يعتد بقوله عندهم وقد عزى الامدي في الاحكام الى الشيعة الاشتراك
بين الوجوب والندب والارشاد وهو ايضا غير معروف بين الاصحاب وقيل فيه اشياء اخر منها القول بانها للاباحة خاصة حكاه في الاحكام ومنها
القول بالاشتراك اللفظي بين الاحكام الخمسة ومنها القول بالاشتراك بين الوجوب والندب والاباحة والتهديد والتعجيز والتكوين ومنها القول
بالاشتراك بين الطلب والتهديد والتعجيز والاباحة الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع في كلماتهم ولا جدوى في التعرض لها لندورها ووضوح فسادها
وظاهر ما حكي من الاتفاق بل دفعها قوله لنا انا نقطع اه هذه عمدة ادلة القائلين بوضعها للوجوب وهو استنادا الى التبادر وتقريره ان السيد اذا قال
لعبده مع خلو المقام عن القراين افعل فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء على ترك الفعل وهو معنى الوجوب فقد يورد عليه بوجوه منها انه لو تبادر
منه الوجوب لزم انتقال الذهن من الامر الى المنع من الترك وليس كذلك اذ قد لا يخطر الترك بالبال فضلا عن المنع عنه ويدفعه ان الوجوب معنى بسيط
اجمالي يؤخذ فيه المنع من الترك عند التحليل العقلي فلا يلزم تصور المنع من الترك عند تصور الوجوب اجمالا وذلك ظاهر بملاحظة ساير المفاهيم
الاجمالية المنحلة عند التفصيل الى مفاهيم عديدة مضافا الى ان المنع من الترك ليس جزء من مفهوم الوجوب ولو عند التحليل بل هو من لوازمه حسبما
يأتي الاشارة اليه ومنها المنع من خلو المقام الذي يفهم منه ذلك عن القرينة اذ الغالب في العرف قيام القراين الحالية او المقالية على ذلك وقد اشار
اليه المصنف بقوله لا يقال اه ويأتي الكلام في الجواب عنه ومنها ان الفهم المذكور قد يكون من جهة ايجاب الشرع طاعة السيد على العبد والزامه بامتثال اوامره
او من جهة قضاء العرف به فيفرض وقوع الامر من السيد بالنسبة الى عبده فاض بذلك بملاحظة حكم الشرع او العرف واين ذلك من دلالة الصيغة بنفسها
عليه وهذه مظفات الشرع او العرف انما وجب على العبد الاتيان بما اوجبه مولاه لا غير ذلك ايجابه في المقام فرع دلالة الامر ومنها ان العصيان يعني
مخالفة الامر لا يثبت كونه محرما الا بعد دلالة الامر على الوجوب ضرورة انتفاء الاثم فيهما مع عدمها وانه قد يقع الذم على ترك بعض المندوبات وبارتكاب
بعض المكروهات فلا اختصاص له بالمخالفة المحرمة فلا يلزم من عده عاصيا وترتب الذم على تركه وجوب الفعل عليه وتحريم تركه وفيه ان العصيان لا يطلق
عرفا الا على فعل الحرام او ترك الواجب وليس مخالفة الامر مطلق عصيانا بل لا يطلق الا على مخالفة الامر الايجابي فاذا عد مخالفة الامر المطلق عصيانا كان مفيدا
للايجاب وان الذم لا يتعلق بالمكلف من جهة ترك ما هو مندوب عند الذم وانما يتعلق بترك الامر اللازم او بفعل المحرم وربما يرد على ترك المندوب لوما ولا
يعد ذما ولذا عرفوا الواجب بما يذم تاركه وورود الذم عرفا على ترك بعض المندوبات انما هو من جهة لزوم الاتيان به في العرف وعدم ارتضائهم بالاهمال
فيه وان جاز تركه بحسب الشرع ومنها انه معارض بالصيغة المجردة عن القرينة الصادرة من مجهول الحال ممن لا يعلم وجوب طاعته بحسب الشرع او العرف وعدمه
فان المامور لا يعد عاصيا ولا يتعلق به ذم ولو كان حقيقة في الوجوب لزم ترتب الذم عليه وقد يجاب بان دلالة اللفظ لا يستلزم مطابقة مدلوله
للواقع وغايته الامر دلالة اللفظ عليه في المقام وهو لا يستلزم وجوبه ليتفرع عليه استحقاق الذم نعم لو علم وجوب طاعة الامر من الخارج دل ذلك على مطابقة مدلول اللفظ
لما هو الواقع وترتب الذم على مخالفته ولذا فرضوا الكلام في المقام في امر السيد لعبده وفيه ان ما ذكر انما يتم في الاخبار واما في الانشاء فانما هو ايجاد
لمدلوله في الخارج فلا يصح فيه ما ذكر والحق في الجواب انك قد عرفت ان ما وضع له الامر هو الطلب الحتمي الذي لا يرضى الطالب معه بترك المطلوب ومن
لوازمه كون الفعل بحيث يذم تاركه ويعاقب عليه اذا صدر ممن يجب طاعته والمعنى المذكور حاصل في المقام وانما لم يترتب عليه الذم من جهة الشك في وجوب
الطاعة وانما فرضوا في الاحتجاج صدور الامر ممن يجب طاعته ليعلم من وجود اللازم المذكور الدال على حمل الصيغة على الطلب بالمعنى المفروض كونها حقيقة
في ذلك ومنها ان غاية ما يفيده دلالة الصيغة الصادرة منه تعالى على الوجوب واين ذلك من دلالة الصيغة عليه مطلقا كما هو المط من العنوان ويدفعه
بناء على تعميم العنوان انه اذا ثبت كون الصيغة حقيقة في الوجوب في الصورة المفروضة ثبت ذلك في غيرها ايضا باصالة عدم تعدد الاوضاع او من جهة
ظهور عدم اختلاف معنى اللفظ باختلاف المتكلمين كما يظهر من استقراء ساير الالفاظ ومنها ان التبادر المذكور بعينه حاصل في لفظ الطلب وما
بمعناه كما اذا قال لعبده اطلب منك شراء اللحم او اريد منك ذلك مع انه لا كلام في كون الطلب اعم من الوجوب والندب فلو كان التبادر المفروض دليلا على
الوضع للوجوب بالخصوص لجرى في ذلك مع ان من المعلوم خلافه والقول بان قضية التبادر ان يكون الوجوب موضوعا له في المقامين الا انا خرجنا
من ذلك فيما ذكر نظرا الى قيام الدليل على وضعه للاعم فيبقى غيره تحت الاصل مدفوع بان كون الاصل في التبادر مط ان يكون دليلا على الوضع مما لا
دليل عليه وانما الدليل على الوضع هو التبادر المستند الى نفس اللفظ فلا يصح الاستناد الى التبادر في ثبوت الوضع الا بعد ثبوت كون التبادر المفروض

من ذلك القبيل علما او ظنا واما مع حصول الشك فلا وجه لدعوى الاصل فيه ولا اقل في المقام من الشك بعد ملاحظة ما قررنا فلا يتم الاستناد اليه ومنها
ان التبادر انما يكون دليلا على الوضع اذا كان الانصراف مستندا الى نفس اللفظ دون ما اذا استند الى امر خارج حسبما مر بتفصيل القول فيه والظاهر انصراف
الأمر- اللفظ الى الوجوب في المقام من جهة دلالة اللفظ على الطلب الظاهر حين اطلاقه في الوجوب كما عرفت في انصراف لفظ الطلب كما مر من جهة كون الوجوب هو
الكامل منه نظرا الى ضعف الطلب في الندب ومن جهة الوحشة الحاصلة في تركه وقد مرت الاشارة الى ذلك قوله معللين حسن الذم بمجرد ترك الامتثال
لا يخفى انه بعد اخذ ذلك في الاحتجاج لا يتوجه ما اورده بقوله لا يقال اذ بعد ثبوت تعليلهم حسن الذم بمجرد ترك الامتثال لا فرق بين قيام القرائن
على ارادة الوجوب وعدمه اذ غاية ما يلزم من ذلك ح ان تكون القرائن مؤكدة لا مفيدة للوجوب والا لم يحسن التعليل والحاصل انه اما ان يؤخذ
في الاحتجاج انتفاء القرائن في الصيغة الصادرة من السيد او تعليلهم الذم بمجرد ترك الامتثال ويتم الاحتجاج باخذ واحد منهما وح فمع اخذ التعليل
المذكور في الاحتجاج وعدم اعتباره انتفاء القرائن هناك لا يتجه الايراد لاحتمال وجود القرائن في المقام وقد يوجه ذلك بان ظاهر ترتب م العقلاء
على مخالفة الصيغة الواردة هو فرض ورودها خالية عن القرائن الدالة على الوجوب وما ذكره من تعليل الذم بمجرد ترك الامتثال تاييد لذلك
والمقص من الايراد منع المقدمة المذكورة ويظهر منه ايض منع التعليل المذكور وان لم يصرح به قوله فليفد ذلك لو كانت في الواقع موجودة فقد
يورد عليه بان مجرد التقدير لا فائدة فيه بعد وجودها في الواقع فان الفهم انما يتبع العلم بالقرينة ومجرد تقدير عدمها لا يفيد شيئا بعد كون الحكم
بحصول الظن بالذم من جهة الصيغة المنضمة الى القرينة نعم لو انتفت القرائن بحسب الواقع وحكم بالذم تم المقص ويدفعه ان الحكم بارادة المعنى المجازي
او خصوص احد معنى المشترك موقوف على ملاحظة القرينة فاذا قدر انتفاء القرائن بان لا يلاحظ شيئا منها وحصل الفهم المذكور دل ذلك
على عدم استناد الفهم الى غير اللفظ فالمقص من تقدير انتفاء القرائن عدم ملاحظة شيء منها عند تبادر المعنى المذكور ليكون شاهدا على استناد الفهم
الى مجرد اللفظ قوله والمراد بالامر وكانه اشارة الى دفع ما قد يتوهم في المقام من ان قضية ما يفيده الاية هو كون لفظ الامر للوجوب فيكون المراد به الطلب
المحض او الصيغة الدالة عليه ولو بتوسط القرينة واما كون الصيغة بنفسها دالة عليه بالخصوص كما هو المدعى فلا فاجاب بان المراد بالامر هو نفس
الصيغة المذكورة اعني قوله اسجدوا وحيث ان تقدمها قرينة على ارادتها اذ لم يقع منه تعالى في ذلك المقام طلب اخر سواها ويمكن المناقشة بان اطلاق
الامر عليها مبني على ارادة الوجوب منها وهو اعم من ان يكون من جهة دلالتها عليه بالوضع او بواسطة القرينة واصالة عدم انضمام القرينة اليها
باصالة عدم دلالتها على الوجوب مضافا الى ان مجرد الاصل لا حجة فيه في المقام لدوران الامر فيه مدار الظن فان قلت انه قد علل الذم
والتوبيخ بنفس الامر فاحتمال استناده الى مجموع الصيغة والقرينة مخالف لظاهر الاية قلت تعليله بنفس الامر لا يفيد دلالة الصيغة بنفسها
على الوجوب اذ غاية الامر ان يراد بالامر الصيغة المستعملة في الوجوب وهو اعم من ان يكون موضوعا بازائها لئلا يفتقر ارادته منها الى القرينة او لا
فيتوقف على ضمها اذ على الوجهين يصح تعلق الذم بمجرد مخالفة الامر بعد فرض كون لفظ الامر دالا على الوجوب نعم لو علق الذم بمجرد مخالفة قوله
اسجدوا صح ما ذكر ويمكن ان يوجه ذلك بان ظ سياق الحكاية كون الطلب الصادر هو قوله اسجدوا ومع الاطلاق اذ لو كان هناك قرينة منضمة اليه
يتوقف فهم الايجاب على انضمامها لقضى المقام بالاشارة اليها لتوقف ما يورده من الذم عليه فعدم ذكره في مقام الطلب الا بمجرد الصيغة ثم تفريعه
الذم على مخالفتها معبرا عنها بالامر ظاهر في اطلاق الامر على الصيغة المجردة عن القرائن وتفريعه الذم على مخالفتها فيتم المدعى مضافا الى ان الظ من ملاحظة
العرف عد الصيغة المجردة عن القرائن الصادرة من العالي امرا واطلاقهم لفظ الامر عليها على سبيل الحقيقة من غير اشكال سواء قلنا بكون الصيغة
حقيقة في الوجوب من الاية فبملاحظة ما قررنا ليس المراد من قوله اذ امرتك الا ما حكاه اولا من نفس الصيغة الصادرة وهو ظاهر من سياق الاية كمال
الظهور فيكون الذم واردا على مخالفة مجرد الصيغة وما يق في المقام من ان المراد بلفظ الامر هنا هو الصيغة المنفكة والذم على مخالفتها دال على
استعمالها في الوجوب والاصل في الاستعمال الحقيقة فمما لا وجه له اما اولا فلان ترتب الذم على المخالفة انما يفيد كون المقص هناك ايجاب السجود واما
ان اللفظ مستعمل في خصوص الوجوب كما هو المراد فلا ولا ملازمة بين الامرين اذ قد يكون من قبيل اطلاق الكلي على الفرد وما يمنعنا من عدم ارادة الخصوصية
من اللفظ فلا يجوز حسبما يأتي الاشارة اليه انش واما ثانيا فلان مناط الاستدلال بالاية هو ترتب الذم على مخالفة قوله اسجدوا خاليا عن القرائن
للدلالة اذن على استفادة الوجوب من نفس الصيغة وهو يتوقف على وضعها له لانحصار الوجه في دلالة اللفظ على المعنى في الوضع وانضمام القرينة والمفروض
انتفاء الثاني فيتعين الاول ح فلا حاجة الى انضمام الاصل واما اثبات مجرد استعمالها هناك في الوجوب بقرينة الذم المتاخر الكاشفة عن حصول ما يفيده
عند استعمال الصيغة من الوضع او انضمام القرينة فلا يفيد شيئا في المقام اذ لا يستفاد من ذلك اذن ما يزيد على الاستعمال واستعمال الامر في الوجوب مما لا
تامل فيه عندهم حتى يحتاج فيه الى الاستناد الى الاية الشريفة والتمسك بالمقدمات المذكورة ودعوى اصالة الحقيقة هنا غير متجه ايض لتعدد مستعملات
اللفظ وكون الاستعمال اذ ذاك اعم من الحقيقة معروف بينهم قوله فان هذا الاستفهام ليس على حقيقته كانه دفع لما يتوهم من ان التوبيخ والذم في الاية الشريفة
اذ ليس ما ذكر الا استفهاما من علة الترك وهو يصح مع كون الامر المتروك واجبا او مندوبا واما الطرد والابعاد المترتب عليه فقد يكون من جهة العلة
الداعية له على الترك اذ قد يكون ترك المندوب على وجه محرم باعث على الكفر فاجاب بان الاستفهام ليس على حقيقته لاستحالته عليه تعالى فيراد به
معناه المجازي وهو في المقام التوبيخ والانكار ويرد عليه انه لا يتعين الامر ح في كون الاستفهام انكاريا لاحتمال ان يكون للتقرير والمقص ابداء
العلة التي بعثته على ترك السجود واقراره بها حتى يتم الحجة عليه فلا دلالة في الاستفهام على ذمه وتوبيخه ولا في طرده وابعاده بعد اقراره بكون العلة
فيه ما ذكره على ترتبه على مجرد تركه ليفيد المدعى وما يق من ان الاستكبار من ابليس لم يكن على الله تع ليكون محرما بل على ادم ع فيرجع بالنسبة

الى الله تعالى الى محض المخالفة لتبعية الغير المقصودة بالذات المولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصبية وهذا شيء ربما يبعد من تتبعها
في عداد المقصرين مدفوع بان الترك الصادر من ابليس كان على جهة الانكار وكان استكباره على آدم ع باعثا على انكاره رجحان السجود ولا شك
ان في تحريره بل بعثه على الكفر فهناك امور ثلثة اباء للسجود واستكبار على آدم ع وانكار لرجحان السجود المامور به من الله تعالى بل دعوى قبحه لاشتماله
على تفضيل المفضول ولا ريب في بعثه على الكفر كما لو انكر احد احد المندوبات الثابتة بضرورة الدين وكان في قوله تعالى ابى واستكبر وكان من الكافرين
اشارة الى الامور الثلثة فليس عصيانه المفروض مجرد ترك الواجب بل معصيته باعثة على الكفر سيما بالنظر الى ما كان له من القرب والمكانة
وغاية العلم والمعرفة ومع الغض عن ذلك فكون الترك الصادر منه على سبيل الاستكبار على آدم ع كاف في المقام اذ لا دليل على كون ما ترتب على مخالفته
من الابعاد والاهانة متفرعا على مجرد الترك ليفيد المدعى ومجرد احتمال حرمة الاستكبار سيما بالنسبة اليه خصوصا بالنظر الى كونه على آدم ع
كاف في هدم الاستدلال مضافا الى ظهور قوله تعالى فما يكون لك ان تتكبر فيها في تحريمه ونحوه بل هو الظاهر من سياق الايات ايض وربما يظهر منها
ان ما ورد على ابليس انما كان من جهة الكبر وقد يستظهر ذلك من الاخبار ايض فقوله ان هذا شيء ربما يبعد من تتبعها في عداد المقصرين مشيرا
به الى انه لا يرتاب على ارتكاب المكروه كما ترى ثم انه قد يورد على الاحتجاج امور اخر منها ان اقصى ما يفيده الاية دلالة الامر على الوجوب عرف الملائكة
قبل نزول آدم ع الى الارض ومن افادة الامر للوجوب في لسانهم لا يفيد دلالته عليه عندنا وقد يجاب عنه باصالة عدم النقل وهو كما ترى اذ
هو انما يفيد مع اتحاد اللسان وكون الخطاب هنا بالعربية غير معلوم سيما اذا قلنا بكون الاوضاع اصطلاحية ومع احتمال الخلاف في اللسان
لا يعقل التمسك باصالة عدم النقل ويجاب ايض بان حكاية اقوال اهل اللسان الاخرين انما يصح من الحكيم اذا اتى بما يفيد المطلوب من لسان الاخرين
واستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وانت خبير بان اقصى ما يلزم ان يعتبر الحكيم عدم اختلاف المعنى واما اعتبار الموافقة في التفرقة
بين حقائق ذلك اللسان وهذا اللسان وكذا المجاز فمما لا شاهد على اعتباره ولا جعله احد من شرائط النقل بالمعنى نعم يمكن ان يجاب بان حكايته
تعالى لتلك الواقعة بهذه الالفاظ دليل على كون الالفاظ المذكورة حقيقة فيما ذكر والا لم تدل على المقصود بنفسها فلا تكون وافية باداء المقص ولا موافقا
لما وقع في اللسان الاخر ومنها ان اقصى ما يفيده الاية دلالة امره تعالى على الوجوب واين ذلك من دلالته عليه بحسب اللغة وما قد يجاب عنه من ان المستفاد من
التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث انه امر لا من حيث انه امره تعالى مدفوع بان ظاهر اضافة الامر اليه بنفسه في التعليل انما يفيد ترتب الذم على
مخالفة امره من حيث انه امره فدعوى التبادر المذكور مع ان الظاهر من اللفظ خلافه غريب نعم يمكن ان يدفع بذلك ما لعله يتوهم من ان غاية ما يفيده الاية
لزوم حمل اوامره تعالى مع الاطلاق على الوجوب وهو اعم من كونه موضوعا له اذ قد يكون ذلك لقيام قرائن عامة على الحمل المذكور فان تعليل الذم بمجرد
مخالفة الامر يدفع ذلك لاقتضائه كون الامر بنفسه دالا على الوجوب لا من جهة انضمام القرينة الخارجية ولو كانت عامة ويمكن الجواب عما ذكر بان ثبوت
كونه حقيقة في الوجوب بحسب الشرع قاض بثبوته بحسب اللغة ايض بملاحظة اصالة عدم النقل فغاية الامر ان يضم الاصل المذكور الى الاية لاتمام المقص كما اخذ
ذلك في الاحتجاج بالتبادر بل الظاهر اخذه في غيره ايض وان لم يشيروا اليه ومنها ان غاية ما يدل عليه الاية دلالة الصيغة الصادرة من العالي على الوجوب
واما دلالة الصيغة اصلا عليه مطلقا كما هو المأخوذ في العنوان فلا ويمكن دفعه بعد تسليم كون النزاع في الاعم بنحو ما مر في الاحتجاج السابق ومنها ان
ما يستفاد من الاية دلالة الامر على الوجوب من دون انضمام القرينة واما كون ذلك لدلالته بالوضع بخصوصه فغير معلوم اذ قد يكون ذلك لدلالته على الطلب
وظهور الطلب في الوجوب كما نشاهد ذلك في لفظ الطلب الموضوع للاعم قطعا فما يدل عليه الاية اعم من المدعى على نحو ما مرت الاشارة اليه في الاحتجاج المتقدم
قوله الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن امره الاية فقد يورد على الاحتجاج بهذه الاية الشريفة ايض امور اشار المص الى بعضها منها انه لا دلالة في الاية
الا على كون الامر حقيقة في الوجوب بمعنى ارادة الوجوب منها اذ لا عموم في الاية وهو مما لا كلام فيه وقد اشار اليه المص ومنها انه على فرض تسليم عموم الاية يكون ارادة للعموم
انما يفيد حرمة مخالفة جميع اوامره تعالى وهو انما يفيد اشتمال تلك الاوامر على ما يراد منه الوجوب فيرجع الى الوجه الاول ومنها انه بعد تسليم دلالته على كون
كل من اوامره للوجوب فاقصى ما يفيده كون المراد منها ذلك وهو اعم من الوضع له فالمستفاد من الاية الشريفة هو حمل الاوامر المطلقة في الكتاب والسنة
ايض على الوجوب فلا مانع من ان يكون ذلك قرينة عامة قائمة على ذلك مع كونها حقيقة لغة وشرعا في مطلق الطلب حسب ما ذهب اليه بعض المتاخرين مستدلا
على حملها على الوجوب بالاية المذكورة وغيرها ومنها انه لو سلم دلالتها على الوضع للوجوب فانما تدل على وضعها للوجوب بحسب الشرع لورود التهديد المذكور
من الشارع فلا دلالة فيها على الوضع للوجوب بحسب اللغة كما هو المدعى حتى يكون الاية دليلا على مقالة السيد والعلامة ومن يحذو حذوهما ومنها انه لو سلم
دلالتها على الوضع له بحسب اللغة فانما تدل على كون مفاد لفظ الامر هو الوجوب دون الصيغة وقد عرفت انه لا ملازمة بين الامرين فاي مانع من القول بكون
لفظ الامر موضوعا بازاء الصيغة التي يراد منها الوجوب وان كان ارادة ذلك منها على سبيل المجاز او الاشتراك او من قبيل اطلاق الكلي على الفرد بوضعها
للاعم من الوجوب ومنها انه لو سلم دلالتها على حال الصيغة فانما تفيد وضع الصيغة التي يكون مصداقا للامر بازاء الوجوب اعني الصيغة الصادرة من العالي
او المستعلي او هما معا دون مطلق افعل كما هو ظاهر عنوان البحث لتكون نفس الصيغة موضوعة لخصوص الامر او لا دلالة على الوجوب حسبما مر الكلام فيه
ومنها المنع من افادة الاية للتهديد فانها مبتنية على كون الامر للوجوب ومع التمسك به يدور الاحتجاج وقد اشار اليه المص ره ومنها المنع من كون مطلق
التهديد على الترك دليلا على الوجوب وانما يكون دليلا عليه اذا وقع التهديد بعذاب يترتب على ترك المامور به على سبيل التعيين دون الاحتمال
وهو غير حاصل في المقام لدورانه بين الفتنة والعذاب ولا مانع من ترتب الفتنة على ترك بعض المندوبات فغاية ما يفيده التهديد المذكور رجحان ترك
المخالفة لما فيه من احتمال ترتب الفتنة الحاصل بمخالفة الامر الوجوبي فلا ينافي القول باشتراك الامر بين الوجوب والندب لفظا او معنويا بل وغيرهما ايض

ايراد اخر على الاحتجاج

الترتب او العذاب الحاصل بمخالفة الامر

لقيام احتمال الوجوب القاضي باحتمال ترتب العذاب على الترك فيصح الكلام المذكور وان لم يشتمل شيء من الاوامر في الوجوب ومنها انه انما وقع التهديد في مخالفة ان يكون
الاوامر باصابة الفتنة او العذاب الاليم فيحتمل ذلك على سبيل التقسيم بان يراد بان المخالفين لاوامره تع بعضهم يصيبه الفتنة وبعضهم يصيبه العذاب
وكان المراد بالفتنة الافات والمصائب الدنيوية الظاهر مقابلته بالعذاب فلا يفيد كون اوامره للوجوب بل قضيته ذلك جواز انقسام الاوامر الى قسمين على
حسب الغاية المترتبة على مخالفتها فاقصى ما يفيده ارادة الوجوب من بعض الاوامر وهو مما هدد عليه بالعذاب فذلك مما لا كلام فيه فلا يفيد المدعى ومنها انه
لا يتعين ان يراد بمخالفة امره تع ترك ما امر به كما هو مبنى الاحتجاج اذ يحتمل ان يراد به حمله على خلاف مراده فلا يفيد المدعى وقد اشار اليه المص ره ومنها انه
يحتمل ان يراد بالمخالفة الحكم على خلاف ما امر الله تع به كما هو الخلاف المعروف في مخالفة بعض الناس لبعض ومنها ان التهديد المذكور وان تعلق بمخالفي الامر
لكن المهدد عليه غير مذكور في الاية فقد يكون التهديد واردا عليهم لامر غير المخالفة فلا يفيد المط ومنها ان المخالفة في الاية قد عديت بعن مع انها تتعدى
بنفسها فليس ذلك الا لتضمنها معنى الاعراض كما سيشير اليه المص فح يكون التهديد المذكور واردا على المخالفة على سبيل الاعراض ويحتمل ان يكون
وروده عليهم من جهة اعراضهم عن الامر لا مجرد تركهم كما احتمل في الاحتجاج ومنها انه يحتمل ان يكون قوله الذين مفعولا ليحذر ويكون الفاعل مستترا فيه راجعا الى
السابق فيكون المقص بيان الحذر عن الذين يخالفون عن امره لا وجوب الحذر عليهم ليفيد استحقاقهم للعذاب من اجل مخالفتهم ومنها انه لا دلالة في الاية على
تهديد كل مخالف للامر اذ لا عموم في الموصول فقد يراد به العهد ويكون اشارة الى جماعة مخصوصين فغاية الامر ح ان يكون الاوامر المتعلقة بهم للوجوب واين
ذلك من دلالة مطلق الامر عليه ومنها ان ظاهر المخالفة هو ترك الامر الايجابي اذ المتبادر منها هو التصدي لخلاف ما يقتضيه الامر اذا نسب الى الامر وخلاف
ما اقتضاه الامر انما يثبت اليه وليس في ترك الاوامر الندبية مخالفة للامر ولا للامر نظرا الى اشتمال الامر الندبي على اذن الامر في الترك فان اتى بالفعل فقد اخذ
بمقتضى الطلب وان ترك فقد اخذ بمقتضى الاذن الذي اشتمل عليه ذلك الطلب ولو عد ذلك ايضا مخالفة فلا ريب ان اطلاق المخالفة غير منصرف اليه وانصراف
المخالفة في الاية الى الامر لا يقضي بكون كل ترك للمامور به مخالفة وانما يقضي بتعلق التهديد على الترك الذي يكون مخالفة وهو الترك الذي لم ياذن فيه
فيختص التهديد بمن ترك العمل بمقتضى الاوامر الوجوبية لا من ترك المامور به مط ليفيد كون الامر المطلق للوجوب ومنها ما عرفت في الايراد على التبادر والاية
السابقة من ان اقصى ما يفيده دلالة الامر على الوجوب مع الاطلاق وهو اعم من وضعه له اذ قد يكون ذلك لوضع الصيغة لمطلق الطلب وانصراف الطلب
الى الوجوب حتى يقوم دليل على الاذن في الترك كما هو ظاهر من ملاحظة الحال في لفظ الطلب حسب ما مرت الاشارة اليه وقد يجاب عن الاول تارة
بان قوله تع عن امره مصدر مضاف وهو مفيد للعموم وقد اشار اليه المص ره وتارة بعد الغض عن كونه عاما بكفاية الاطلاق في المقام لتنزيله منزلة العموم واخرى
بورود التهديد على مخالفة مجرد الامر وقضية ذلك كون المناط في ورود التهديد هو مخالفة امره تع من حيث انه مخالفة له وذلك كاف في اثبات المطلوب مع
عدم ملاحظة العموم على انه مفيد للعموم نظرا الى حصول المناط في مخالفة سائر اوامره المطلقة وعن الثاني ان ظاهر عموم اللفظ الامر في المقام هو العموم الافرادي
فيكون التهديد واقعا على مخالفة كل واحد واحد من اوامره لا على مخالفة الكل بمعنى المجموع لبعده عن العبارة سيما اذا قلنا باستفادة العموم من جهة التعليق على
مجرد المخالفة او لقضاء الاطلاق به وعن الثالث بما عرفت من كون تعليق التهديد على مجرد مخالفة الامر قاضيا بعدم استنادهم الوجوب الى شيء اخر غير الصيغة
وجعل نفس التهديد الواقع قرينة على ارادة الوجوب غير متجه اذ قضية ذلك اتيانهم بما يستحق معه الذم والعقوبة مع قطع النظر عن التهديد المفروض حتى
يصح تعلق التهديد بهم لا ان يكون استحقاقهم لذلك بعد ورود التهديد عليهم كما هو قضية جعله قرينة على ارادة الوجوب من غير دلالة الصيغة
بنفسها عليه على ما هو الملحوظ في الايراد وعن الرابع بان ملاحظة اصالة عدم النقل وظهور اتحاد الوضع كافية في تمام المقص وهي معتبرة في تمام كل من الادلة
وقد اشار اليه المص في الحجة الاولى وكانه ترك في البواقي اتكالا على الظهور وعن الخا مس بصدق الامر لغة وعرفا على الصيغة الصادرة من العالي
الخالية عن القرائن الدالة على ارادة الوجوب على منها وقد دلت الاية على التهديد بمخالفة الامر فيفيد كون الصيغة المذكورة دالة عليه وهذا مراد من
قال في الجواب ان الامر حقيقة في الصيغة المخصوصة فانه انما نعني بها الصيغة المطلقة الصادرة عن العالي الخالية عن القرائن والمقص ان هذه الصيغة مما
يصدق عليه الامر حقيقة من غير شائبة تجوز اصلا والشاهد عليه ملاحظة الاطلاقات العرفية مع قطع النظر عن ملاحظة اعتبار الاستعلاء في مفهوم الامر
وعدمه ولا لكون لفظ الامر حقيقة في خصوص الطلب الحتمي او الصيغة الدالة عليه لذلك او الاعم منه بل يكتفى بملاحظة صدق الامر عرفا على الصيغة المفروضة وذلك
كاف في استفادة دلالة الصيغة على الوجوب من الاية الشريفة وعلى فرض ثبوت اعتبار الاستعلاء في مفهوم الامر وتسليم كون الاستعلاء ملزوما للوجوب لا مانع
من صحة الاحتجاج اذ غاية الامر دلالة الصيغة المطلقة ح على استعلاء المتكلم والزامه وهو عين المط والحاصل ان ما ذكر من عدم الملازمة بين وضع المادة
والصيغة مسلم الا ان الواقع في المقام بمقتضى فهم العرف خلافه لعدم فرقهم في ذلك بين لفظ الامر وصيغة افعل وعن السادس انه بضميمة اصالة عدم تعدد
الاوضاع وملاحظة استقراء سائر الالفاظ يمكن تتميم المقص وان قلنا بتعميم محل الخلاف بغير صيغة افعل من الالفاظ فبعد ثبوت وضع الصيغة الصادرة من
العالي لذلك يثبت الحكم في غيرها ايض نظرا الى الاصل والغلبة المذكورين واحتمال كون الصيغة الصادرة من العالي حقيقة في الطلب الحتمي دون
الصيغة الصادرة من غيره مع اتحاد اللفظ في الصورتين خارج عن سياق الوضع في سائر الالفاظ حسبما مرت الاشارة اليه وعن السابع بما ياتي الاشارة
اليه في كلام المص وعن الثامن بان احتمال العذاب مبني على القول بعدم افادته الوجوب من غير قرينة سواء قلنا بكونه للندب او مشتركا بينه وبين الوجوب
لفظيا او معنويا لقضاء اصالة عدم الوجوب بنفيه فلا يتجه توعده بالعذاب ولو على سبيل الاحتمال وعن التاسع بانه خروج عن ظ الاية فان الظ ورود الامر
فيما يصيبهم بين الامرين وهو لا يتم الا في ترك الواجب لعدم قيام احتمال العذاب في ترك المندوب ولو بحكم الاصل حسبما عرفت وقد يجاب عنه ايض بان قضية
التفسير المذكور ان يكون بعض الاوامر للوجوب نظرا الى الحمل او في الاية على التقسيم فاما ان يكون حقيقة او مجازا فيه والثاني خلاف الاصل فان كان في لنا ع

فيتعين الاول

للندب

للندب فاما ان يكون حقيقة فيلزم الاشتراك وهو مخالف للاصل او مجاز وهو ايضا مخالف للاصل مع انه غير مثبت للمطلوب وانت خبير بانه ان اريد بذلك
منع كون بعض الاوامر للندب للزوم الاشتراك او المجاز فهو مخالف لما عليه القائلون بالوضع للوجوب وان اراد عدم اندراج الاوامر الندبية في الا
الاصل من الظاهر انه لا يختلف الحال في الاصل المذكور من جهة الاندراج فيها وعدمه مضافا الى ان المذكور لا اصل له لتعدد المستعمل فيه في المقام على ان
الاستناد الى الاصل على فرض صحته خروج عن الاستناد الى الاية وقد يجاب ايضا بان الحمل على المعنى المذكور يقضي باستعمال المشترك في معنييه اعني
لفظ الامر في المعنيين المذكورين ولا يخفى ما فيه اذ اشتراك الصيغة لفظا بين المعنيين على فرض تسليم استفادته من الاية مبني على الوجه المذكور لا
يستلزم ان يكون مادة الامر مشتركا لفظيا على انه لا يلزم ان يكون اشتراك الصيغة بينهما لفظيا اذ قد يكون معنويا وكذا القول بكون الصيغة
حقيقة في احد المعنيين مجازا في الاخر لا يقضي بناء على حمل الاية على الوجه المذكور باستعمال لفظ الامر في المقام في حقيقته ومجازه وهو ظاهر وعن
العاشر بانا نمنع ما يأتي في كلام المص وعن الحادي عشر بان الاحتمال المذكور كما يقضيه خلاف الظ جدا وعن الثاني عشر ان تعلق التهديد على مخالفة
الامر كالصريح بل صريح في كونه من اجل المخالفة كما في قولك فليحذر الذين يخالفون الامير ان يهلكهم وعن الثالث عشر انه لا داعي الى اضمار الاعراض في
المقام مع كونه مخالفا للاصل ولا الى تضمين المخالفة مفهوم الاعراض اذ يكفي في تعديته بعن حصول معنى الاعراض في الترك فان ترك المامور به عمدا
من غير عذر في معنى الميل والاعراض عنه وبملاحظة ذلك يصح تعديته بعن من غير حاجة الى الاضمار ولفظ اخر واخذ مفهوم الاعراض في المخالفة لتكون
ح ظاهرا فيما ادعاه المورد ولذا عبر المص ره عن ذلك بقوله فكانه ضمن معنى الاعراض وعن الرابع عشر انه لا داعي الى الحمل عليه مع غاية بعده عن العبارة مضافا
الى افادته للمطلوب ايض اذ لا وجه لوجوب الحذر عنهم سوى كونهم من اهل الفسوق والعصيان لوضوح ان مخالفة الامر الندبي لا يقضي بذلك سيما مع عود
الضمير في ان تصيبهم الى الذين كما هو الظ وعن الخامس عشر ان العبرة في المقام بظاهر اللفظ وليس في الظ ما يفيد ارادة العهد فظاهره الاطلاق ومع تسليم
انصرافه الى العهد فالتهديد انما وقع على مخالفتهم للامر وهو كاف في المقام اذ لا يصح ذلك من دون استفادة الوجوب من مطلق الامر يعني الايرادان
الاخيران والظ ورودهما في المقام قوله حيث هدد سبحانه مخالف الامر اه استفادة التهديد من الاية اما مبنية على كون الامر في الاية للتهديد او
الانذار المقارب له كما هو الظ من سياقها او على كون الحكم بالحذر في شانهم دليلا على حصول موجب العذاب هو معنى الانذار والتهديد والثاني
هو الذي قرره المص قوله الا انه يفيد كون الامر للوجوب مبنى الاعتراض على ان فهم التهديد من الاية يتوقف على كون الامر المذكور للوجوب بناء على ان
وجوب الحذر دال على استحقاق العذاب المفيد للتهديد واما استحباب الحذر والامر به على سبيل الارشاد ونحوه فلا دلالة فيه على استحقاق العذاب
اذ قد يكون ناشئا عن احتمال العذاب بخلاف ما يفيده كون الامر للوجوب كما هو المط فالمقدمة الاولى المثبتة للتهديد نعم مخالف الامر من جهة وقوع المخالفة
محل منع والحكم به يتوقف على كون الامر المطلق للوجوب فيدور الاستدلال فظهر بما قررنا ان مبنى الاحتجاج بزعم المورد ليس على كون الامر المذكور للتهديد
والا توجه المنع اليه سيما مع البناء على كونه مجازا وانما يبتني على كون التهديد مستفادا من الكلام حسبما قررناه وهو الظ من كلام المجيب ايض فيتوقف
على كون الامر للوجوب فالايراد عليه بان كون الامر بالحذر للتهديد لا يتوقف على كونه للوجوب ضرورة كون التهديد انشاء والايجاب انشاء اخر لا ربط
لاحدهما بالاخر فمنع كون الامر للوجوب ليس داخلا في شيء من المقدمات الماخوذة في الاستدلال ليس على ما ينبغي نعم يمكن الايراد عليه بان فهم التهديد في
المقام ليس منحصرا في ذلك اذ يصح استفادته من المقام فان المقام مقام التحذير والتهديد ولا يبعد حمل الامر فيه على الانذار وبيان كون المخالفة
باعثة على استحقاق العقوبة او اصابة الفتنة كما في قولك فليحذر الشاتم للامير بضربه وقد يحمل على التهكم او التعجيز فيفيد التهديد ايض قوله
اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب واباحته اذ لو كان هناك استحقاق للعذاب كان الحذر واجبا والا كان لغوا وسفها لا يتعلق الامر به من الحكيم فنفي المادة
دلالة على كون الهيئة هنا لافادة الوجوب وان لم نقل بوضعها له واورد عليه بانه انما يتم بالنسبة الى العذاب المحقق وقوعا او عدما واما بالنسبة الى المحتمل فلا
بل قد وقع مثله في الشرع كثيرا مثل ندب ترك الطهارة بالماء المشمس للحذر عن البرص وندب حرق الشعر للحذر عن البرص وندب تفريق الشعر للحذر
عن احتمال التفرق بمنشار النار وبالجملة فاحتمال قيام المقتضي للعذاب غير كاف في ذلك فان ثبت هناك مقتضى العذاب فذاك والا فيقبح العذاب
من الحكيم حسبما يأتي الاشارة اليه في كلام المورد فتم وان كان ما ذكره محل كلام مجردا لاحتمال الاحتمال في نادي الداعي غير كاف في المقام حتى يحسن
من جهته لما عرفت من انتفائه بعد علم ثبوت مقتضيه قوله فلا اقل من دلالته على حسن الحذر واما الاشتراك فالاقوال المذكورة في افادة الجواز فلو
الاصل ولان غاية ما يحتمله ذلك ما يحتمله اذ لا معنى لحرمة الحذر من العذاب بناء على احتمال كون الامر المذكور تهديدا على حصول الحذر قوله يحسن عند
قيام المقتضي للعذاب ان اراد ان حسن الحذر في الظ متوقف على العلم بحصول المقتضي بحسب الواقع فممنوع اذ احتمال القيام كاف في المقام سواء اريد بالحذر
الاتيان بالمامور به على الاحتياط والتحرز عن الوقوع في المكروه او مجرد الخوف عن اصابته وان اراد توقفه على قيام المقتضي للعذاب ولو على سبيل الاحتمال فلا
يفيد التقرير المذكور الا قيام احتمال ارادة الوجوب غاية ما يفيده الاية رجحان العمل بالمامور به نظرا الى احتمال كونه للوجوب واقصى ما يستفاد من ذلك
ان سلم عدم كون الامر حقيقة في خصوص الندب مجازا في غيره لعدم احتمال ارادة الوجوب ح نظرا الى حقيقته اللفظ ولا دلالة فيه اذن على دفع
الاشتراك لفظيا او معنويا ومن هنا ينقدح ايراد اخر على الاستدلال على فرض كون الامر فيها للوجوب اذ قد يكون ايجاب الحذر من جهة قيام احتمال
الوجوب واحتمال الوقوع في العذاب فوجب الحذر دفعا للخوف الضرر فيحصل الاية عدم الاخذ بالاصل في المقام ولزوم الاحتياط واين ذلك من دلالة
الامر بنفسه على الوجوب كما هو المدعى وقد يوجه كلامه بان المراد قيام المقتضي للعذاب وان كان مقتضيا لاحتمال العذاب للاكتفاء بذلك في
الدلالة على الوجوب نظرا الى انتفاء احتمال العذاب على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم عليه تع وقد يناقش بان اقصى ما يسلم في المقام انتفاء الاحتمال

المذكور على فرض عدم كون الامر موضوعا للوجوب ولما يشمله واما لو كان مشتركا بين الوجوب وغيره او موضوعا للقدر المشترك فاحتمال العذاب قائم
نظرا الى احتمال ارادة الوجوب القاضي بترتب العذاب على الترك وقبح الظلم تعالى انما يقضي ايقاع العذاب مع عدم اظهار المقتضي له اصلا او المفروض ابداؤه ولو على
سبيل الاحتمال الدائر بينه وبين غيره فيكون احتمال العذاب على نحو احتمال الوجوب نعم لو قام دليل على انتفاء الوجوب بحسب الشرع قطعا مع عدم
قيام دليل شرعي على الوجوب من جهة الشارع ثم ذلك لا اثر في محل المنع فان قلت ان حمل الامر المذكور على الندب او الاباحة شاهد على عدم وجوب
الفعل المتروك اذ لو كان واجبا لكان ايضا مما يترتب عليه من العذاب واجبا ايضا فعدم وجوبه كاشف عن عدم ترتب العذاب عليه اصلا قلت لما
كان الفعل المتروك غير متحقق الوجوب لم يجب الحذر مما يترتب عليه بمحض الاحتمال من غير علم ولا ظن به وغاية ما يلزم من ذلك عدم ترتب العذاب
على ترك المحتمل لعدم وجوبه لا على ترك المامور به كما ادعي والحاصل ان مفاد الاية حسن الاحتياط في المقام ومن البين ان ذلك انما يكون مع احتمال
قيام المقتضي للعذاب دفع عدمه قطعا لا يكون من مورد الاحتياط وعدم وجوب الاحتياط لا يقضي بعدم رجحانه كما هو قضية الايراد فتأمل قوله بل
المراد حمله على ما يخالفه لا يخفى بعد الوجه المذكور جدا اذ لو صح حمل مخالفة الامر على حمله على خلاف ما يراد منه فلا شك في عدم انصراف اللفظ
بحسب العرف بل الظاهر من ملاحظة الاستعمالات يوجب الحمل الى كونه غلطا ولو امكن تصحيحه فهو في غاية البعد عن الظاهر فالايراد المذكور في غاية الوهن
والاولى ان يقرر الايراد بوجه اخر وهو حمل المخالفة على مخالفته بحسب الاعتقاد بان يعتقد خلاف ما امر الله تعالى به فان صدق مخالفة الامر عليه ليس بتلك
المكانة من البعد كما انه يصدق معه مخالفة الله تعالى فلا يفيد ما هو المدعى وما اجاب عن الوجه المذكور يقع جوابا عن ذلك ايضا ويمكن الجواب عنه ايضا
بعد تسليم صدق المخالفة على ذلك عرفا بانه لا دليل على تقييده بذلك فغاية الامر ان يعم ذلك والمخالفة في العمل فيصدق على كل منهما وذلك كاف
في صحة الاحتجاج قوله ذمهم بمخالفتهم اذ ليس المقصود من الكلام المذكور الاخبار بعدم وقوع الركوع منهم فيكون الغرض بملاحظة المقام هو ذمهم على
المخالفة وترك الانقياد والطاعة ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم به على الاحتجاج بهذه الاية ما عرفته من الايراد على الادلة المتقدمة من عدم قوله
دلالتها على وضع الصيغة للوجوب اذ غايتها استفادة منها افادتها للوجوب وهي اعم من وضعها له فلا منافاة فيها لما قررنا من ظهور الصيغة فيه من
جهة ظهور مدلولها اعني الطلب في الطلب الحتمي حتى يتبين الاذن في الترك وقد يورد عليه ايضا تارة بان اقصى ما تفيد كون الامر الذي وقع الذم
على مخالفته للوجوب فلا تدل على ان كل امر للوجوب كما يستفاد من الاحكام ويؤيده ان المامور به الامر المفروض هو الصلوة ووجوبها من الضروريات
الواضحة فكون الامر المذكور ايجابيا معلوم من الخارج وبدفعه ان الذم انما علق على مجرد المخالفة وترك المامور به فلو كان موضوعا لغير الوجوب
لم يتجه ذمهم على مخالفة الصيغة المطلقة كما هو ظاهر الاية الشريفة وتارة بانه قد يكون الذم من جهة اصرارهم على المخالفة فان لفظة اذا تفيد العموم
في العرف فيكون مفاد الاية الشريفة ذمهم على مخالفتهم للامر كلما امروا بالركوع فلعل في تلك الاوامر ما اريد به الوجوب فيكون الذمة من جهته او من
جهة اصرارهم على المخالفة وفيه بعد فرض تسليم دلالة اذا على العموم انه غير مناف لصحة الاستدلال فان المذمة الحاصلة انما كانت على تركهم للمامور
به وان تحقق منهم ذلك مرات عديدة نظرا الى تعدد الاوامر المتعلقة بهم فان تعلق صدور الامر لا يكون قرينة على وجوبه واحتمال ان يكون في تلك
الاوامر ما يراد منه الوجوب بواسطة القرينة مدفوع بظاهر الاية لتعليقه الذم على مجرد المخالفة وان كان المفروض في تلك المخالفة حصولها مكررة فلا
يصح ذلك الا مع كون الامر للوجوب نظرا الى عدم اخذ القرينة في ترتب المذمة وعدم مدخلية الاصرار والاستدلال على ترك المندوب في جواز الذم واولوية
لعدم خروجه بذلك عن دائرة الندبية وقد يورد عليه ايضا بما مر من عدم دلالته على افادة الوجوب بحسب اللغة كما هو المدعى فاقصى ما يفيده دلالته على الوجوب
في الشرع كما هو مذهب السيد ومن وافقه ويدفعه ما عرفت من اصالة عدم النقل قوله يمنع كون الذم على ترك المامور به ملخصه منع كون الذم المذكور
على مجرد ترك المامور به بل على الترك من جهة التكذيب وحيث كان هذا الوجه بعيدا عن ظاهر العبارة وكان مدار الاحتجاج على الظاهر اراد بيان شاهد مقرب
للاحتمال المذكور حتى يخرج الكلام بملاحظته عن الظهور ليصح الجواب بالمنع فاستند في ذلك الى ظاهر الاية الثانية وجعله بعض الافاضل معارضة واستدلالا
في مقابلة الاستدلال المذكور وقال ان المراد بالمنع ليس ما هو المشهور في علم الاداب بل المعنى اللغوي وانت خبير بما فيه لبعده عن ظاهر التعبير المذكور فان العبارة
في غاية الظهور في منع المقدمة الاولى وبيان سند المنع وحمل المنع على المعنى اللغوي في غاية التعسف مضافا الى ان المعارضة اقامة دليل يدل على خلاف مطلوب
المستدل في مقابلة الدليل الذي اقامه من غير ابطال المخصوص شيء من مقدمات ذلك الدليل ومن البين ان ما ذكر ليس من هذا القبيل لوضوح
ان ما قرره لا يفيد عدم دلالة الامر على الوجوب وانما يفيد عدم دلالة هذه الاية المستدل بها على وضعها للوجوب ومحصله دفع المقدمة القائلة
بوقوع الذم على مخالفة الامر وليس ذلك لا منعا صغارا وبيان سند لذلك المنع ولا دفع له بالمعارضة بوجه ولو عد ابطال بعض مقدمات
الدليل باثبات خلافه معارضة في الاصطلاح نظرا الى اقامة الدليل على خلاف الدليل الذي اقام المستدل على اثبات تلك المقدمة فان الحكم
بثبوت تلك المقدمة ايضا دعوى من الدعاوي فاذا اقام المعترض دليلا في مقابلة الدليل الذي استند اليه المستدل لاثباته كان معارضة بالنسبة الى ذلك
مع ما فيه من المناقشة الظاهرة انه غير جار في المقام لاكتفاء المستدل عن اثبات تلك المقدمة بظهورها من غير تعرض للاستدلال عليها فكيف يجعل
ما ذكره استدلالا في مقابلة الاستدلال هذا وقد يجعل الايراد المذكور منعا ومعارضة معا فمنع اولا من كون الذم على مجرد المخالفة لاحتمال وقوعه
على المخالفة الحاصلة على سبيل التكذيب نظرا الى كون الترك من الكفار ثم اراد الاحتجاج على كون الذم على التكذيب دون مجرد المخالفة ولما كان
بمجرد المنع المذكور ضعيفا لمخالفته لظاهر الاية الشريفة ومناط كلام المستدل هو الاخذ بالظاهر اضرب في الجواب عن التعرض له واشار الى فساد المعارضة المذكورة
وهو كما ترى خروج ايضا عن ظاهر العبارة وعن كلام ارباب المناظرة قوله فان كان الاولى لما او رد عليه بانه خارج عن قانون المناظرة لان اللازم على

المستدل

المستدل اثبات ان الذم على ذلك فلا يكفيه مجرد الجواز والاحتمال وما ذكره المورد انما هو سبيل المنع بابداء المعارضة للاستدلال وليس المنع قابلا للمنع و
عن ذلك بانه قد تقدمت الاشارة اليه من كون الايراد المذكور معارضة لا منعا فيكفي في رده بابداء الاحتمال وقد عرفت ما فيه فالصواب في الجواب ان يق
انه لما كان المنع المذكور مبنيا على مساواة الاحتمال المذكور لما اخذه المستدل مقدمة في الاستدلال وكانت الاية الشريفة في ظاهر الحال ظاهرة فيما
ادعاه المستدل توقف منعه على اثبات مساواة الاحتمال المذكور لما ادعاه المستدل او ترجيحه عليه اذ مطلق المنع بابداء مجرد الاحتمال لا ينافي الاستدلال
بالظواهر بل لا بد من ابداء الاحتمال المساوي او الراجح فصحة المنع المذكور مبنية على صحة ما قرره في السند وح يكفي في الجواب منع ما قرره في بيانه
لبقاء اللفظ المذكور ح على حاله الى ان يتبين المخرج عنه فتحصل ان ما جعله باعثا على الانصراف عن ذلك الظاهر غير ظ حسب ما قرره في الجواب فتامل هذا وقد
ذكروا في المقام وجوها اخر في الاحتجاج على وضع الصيغة للوجوب لا باس بالاشارة الى جملة منها منها ان تارك المامور به عاص وكل عاص متوعد عليه
بالعذاب فيكون تارك المامور به متوعدا عليه بالعذاب وهو دليل على كون الامر للوجوب اما المقدمة الاولى فلظاهر عدة من الايات كقوله تع
لا يعصون الله ما امرهم وقوله لا اعصي لك امرا وقوله افعصيت امري وفي كتاب العرب ايضا امرتك امرا جازما فعصيتني ونحوه قول الاخر مضافا الى التصريح جماعة ما يا لعبد ٣٨
بان العصيان ترك المامور به وربما يحكى الاجماع عليه واما الثانية فلقوله تع ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا ويورد عليه تارة
بالمنع من كون ترك المامور به مط عصيانا ولا دلالة في الايات المذكورة وغيرها على الاطلاق المذكور اذ اضافة العصيان الى الامر انما تقتضي تحقق العصيان بل عما اوقع ترك المامور
بترك المامور به في الجملة لا ان كل ترك للمامور به عصيان كما هو المدعى ويدفعه ان ظ اطلاق الايات المذكورة وغيرها تحقق العصيان بمخالفته به على سبيل الوجوب
اي امر كان لا خصوص بعض قسما سيما الاية الثانية وتارة بان قضية تلك الايات وغيرها تحقق العصيان بترك المامور به دون مخالفة الصيغة ولا عصيانا
ملازمة بين الامرين فاقصى ما يفيده الحجة المذكورة دلالة مادة الامر على الوجوب وهو غير المدعى ويدفعه ما عرفت من ان الصيغة المطلقة الصادرة من
العالي والمستعلي يسمى امرا في العرف واللغة وهو كاف في المقام وثالثا بالمنع من كون كل عاص متوعدا بالعذاب والاية المذكورة لا دلالة فيها على ذلك
لاشتمالها على التوعد بالخلود وهو مختص بالكفار كما دلت عليه الادلة وما اجيب عنه من ان المراد بالخلود المكث الطويل ليس باولى من التزام التخصيص
في الموصول مع ما تقرر من رجحان التخصيص على المجاز والقول بان البناء على التخصيص في المقام يوجب خروج اكثر الافراد للزوم اخراج جميع المعاصي
سوى الكفر والتزام التجوز اولى منه اذ هو على فرض جوازه بعيد حتى ذهب كثير الى المنع منه مدفوع بالاختصاصه الا باهل الايمان فالباقي اضعاف
الخارج ويمكن ان يق ان ما دل على توعد العصاة واستحقاقهم للذم والعقوبة لا ينحصر في الاية المذكورة بل هو معلوم من ملاحظة سائر الايات و
الروايات ورابعا بانه لا دلالة فيما ذكر الا على كون الامر للوجوب بحسب الشرع لاختصاص الوعيد في الاية بعصيانه تع وعصيان الرسول فلا يفيد وضعه
بحسب اللغة كما هو المدعى ويدفعه بعد ورود الذم شرعا على عصيان غير الله ورسوله ايضا من اصالة عدم النقل مضافا الى ان العصيان حقيقة في مخالفة ما عرفت
ما الزمه الطالب من الفعل او الترك بحكم التبادر فعد مخالفة الامر عصيانا دليل على افادته الالزام وان لم يلزم منه الوجوب المصطلح الا انه دل
الدليل العقلي والنقلي على المنع من عصيانه حسب ما مرت الاشارة اليه وما قررنا ظهر وجه اخر في تمام الدليل المذكور من دون حاجة الى التمسك
بالاية الاخيرة وخامسا ان ذلك انما يفيد افادة الامر للوجوب مع الاطلاق وهو اعم من وضعه له بالخصوص اذ قد يكون من جهة انصراف الاطلاق اليه كما
اشرنا اليه ومنها ما دل على وجوب طاعة الله والرسول والائمة عليهم السلام من الاية والرواية مع كون الاتيان بالمامور به طاعة كما يشهد به ملاحظة العرف
واللغة فيكون الاتيان بالمامور به واجبا ويرد عليه نحو ما مر من افادته دلالة الامر على الوجوب بحسب الشرع دون اللغة ويجاب بما عرفت من تتميمه باصالة
عدم النقل وبان وجوب الطاعة انما يتبع ايجاب المطاع فلولا دلالة الامر على ايجاب المامور به لم يعقل وجوب الاتيان به لوضوح عدم وجوب الاتيان
بما لم يوجبه الامر فغاية ما يحصل من الاستدلال ان امتثال الامر طاعة فاذا صدر الامر ممن يجب طاعته عقلا او شرعا وجب امتثاله سواء في ذلك الاوامر
الشرعية او العرفية كامر السيد لعبده والوالد لولده والزوج لزوجته وغير ذلك فلا اختصاص له بالشرع وايض لا يتم ذلك الا مع دلالة الامر على الايجاب
لما عرفت من كون الوجوب بالمعنى المصطلح من لوازم الايجاب الصادر ممن يجب طاعته نعم يرد ان مما يقتضيه الوجه المذكور دلالة الصيغة الصادرة من العالي
دون غيره وح لا بد في تتميم المدعى من ضم اصالة عدم تعدد الاوضاع وكون الغالب في وضع الالفاظ عدم اختلاف معانيها بحسب اختلاف المتكلمين كما ويمكن الايراد
عليه بان فعل المندوب طاعة قطعا وليس بواجب فالقول بوجوب الطاعة مط مم وانما يجب الطاعة مع ايجاب المطاع وحصوله بمجرد الامر اول الكلام و
قد يدفع بان قضية الاطلاقات الدالة على وجوب طاعة الله تع والرسول والائمة هو وجوب طاعتهم مط ومن البين صدق الطاعة على امتثال الاوامر
المطلقة الصادرة عنهم فيجب الاتيان بها الا ما قام الدليل على خلافه وهو ما ثبت استحبابه وفيه انه بعد ظهور صدق الطاعة على امتثال الاوامر
الندبية لا بد من تقييد ما دل على وجوب الطاعة بخصوص ما يتعلق بالطلب الالزامي دون غيره فقصارى مفاد تلك الادلة هو وجوب الطاعة في خصوص
ما الزموه وح فلا يفيد المدعى ولا ربط له بدلالة الامر على الوجوب او الندب او الاعم منهما الا ترى انا لو قلنا بدلالة الامر على الندب لم يناف
ما دل على وجوب الطاعة اصلا لاختلاف المقامين فان مفاد ما دل على وجوب الطاعة هو وجوب الاتيان بما الزموه وحتموه والكلام في المقام في
دلالة الامر على الوجوب او الالزام ولا ربط لاحدهما بالاخر ومنها الاخبار الدالة على ذلك فمن ذلك خبر بريرة وكانت لعائشة وقد زوجها من عبد
فلما اعتقتها علمت بخيارها في نكاحها ارادت مفارقة زوجها فاشتكى الى النبي ص فقال لها ارجعي الى زوجك فانه ابو ولدك وله عليك منة فقالت
يا رسول الله اتأمرني بذلك فقال لا انما انا شافع فان نفي الامر واثبات الشفاعة مع افادة الشفاعة الاستحباب دليل على كون الامر للوجوب ورد بالرجوع
عليه بانه قد يكون سؤالها عن الامر من جهة ثبوت رجحان الرجوع شرعا سواء كان على سبيل الوجوب او الاستحباب فلما اعلمها النبي بعدمه وان امره

بالرجوع على سبيل الشفاعة اجابة لالتماس زوجها قالت لا حاجة لي فيه ولجيب عنه بان اجابة شفاعة النبي صلى الله عليه وآله مندوب فاذا لم يكن الرجوع مأمورا
به مع ذلك تعين كون الامر للوجوب واورد عليه بانه اذا كانت الشفاعة في الرواية المذكورة غير مأمور باجابتها فلا نم انها كانت في تلك الصورة
مندوبة كذا ذكره في الاحكام وانت خبير بان استحباب الشفاعة غير كون الطلب الصادر منه على سبيل الندب فلا منافاة بين الاستحباب المذكور (اجابة)
وعدم ورود الامر على جهة الندب بل على جهة الشفاعة ان جعلناها احد معاني الصيغة او جعلناها للارشاد فلا حاجة الى التزام عدم رجحان اجابة
شفاعة النبي صلى الله عليه وآله لكن الظ ان الامر في الشفاعة لا يخرج عن طلب من الشفيع ولو كان غير حتمي فح فظاهر قولها أتأمرني يا رسول الله هو السؤال عن الطلب الحتمي وليس
في كلامها اشارة الى كون السؤال عن رجحان رجوعها اليه في اصل الشرع سواء كان على سبيل الوجوب والندب فحمله على ذلك في غاية البعد
فيندفع بذلك المناقشة المذكورة نعم يرد عليه انه لا دلالة في ذلك على مفاد الصيغة وانما غايته الدلالة على كون لفظ الامر للوجوب ومن ذلك
خبر السواك المشهور الوارد من الطريقين وهو قوله عليه السلام لولا ان اشق على امتي لامرتهم بالسواك مع تواتر طلبه على سبيل الندب واورد عليه في الاحكام
بان قوله صلى الله عليه وآله ان اشق قرينة على كون المراد بالامر في قوله لامرتهم هو الامر الايجابي اذ لا يكون المشقة الا في الايجاب نظرا الى الزام الفاعل بادائه ولا ندب
عليك ان ما ذكره بعد تسليمه خروج عن ظ الرواية والتزام لتقييد الاطلاق من غير قرينة فانه كما يصح ان يكون ذلك قرينة على التقييد كذا يصح ان يكون
شاهدا على كون الامر للوجوب كما هو ظاهر اطلاقه وعليه مبنى الاستدلال نعم يرد عليه ما تقدم من عدم دلالته على افادة الصيغة للوجوب كما هو المدعى
وقد يدفع ذلك بنحو ما مرت الاشارة اليه ومن ذلك قوله صلى الله عليه وآله لابي سعيد الخدري حيث لم يجب دعاءه وهو في الصلوة اما سمعت في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا استجيبوا
لله وللرسول الاية فظاهر توبيخه يعطي كون امره للوجوب كذا احتجاجه على وجوب الاجابة بمجرد الامر الوارد في الاية الشريفة واجيب عنه بان القرينة على
وجوب الامر المذكور ظاهرة حيث ان فيه تعظيما لله تعالى وللرسول ودفعا للاهانة والتحقير الحاصل بالاعراض كذا في الاحكام وهو على فرض تسليمه انما يفيد
حمل الامر الوارد في الاية الشريفة على الوجوب واما دلالته على كون الدعاء على سبيل الوجوب فلا فيبقى الاستناد الى التوبيخ المذكور على حاله وقد
يجاب عنه بان دعاءه لم يعلم كونه بصيغة الامر ولم يعلم ايض كون التوبيخ الوارد عليه من جهة مجرد عدم اجابة الدعاء بل قد يكون من اجل الامر الوارد في
الاية الشريفة المقرونة بقرينة الوجوب لكن لا يذهب عليك ان ظ ذكر الاية الشريفة في مقام التوبيخ شاهد على عدم اعتبار كون الدعاء بلفظ مخصوص
فيندرج فيه ما اذا كان بصيغة الامر لصدق الدعاء عليه بحسب العرف قطعا وان وجوب الاجابة المستفاد من الاية فرع كون الدعاء على سبيل الوجوب
اذ يبعد القول بوجوب الاجابة مع كون الدعاء على سبيل الندب فيفيد دلالة الصيغة على الوجوب لا الاجابة ومن ذلك جملة من الاخبار الخاصة كصحيحة الفاضلين
الواردة في التقصير في السفر وقد احتج الامام عليه السلام باية التقصير فقالا قلنا انما قال الله تعالى لا جناح عليكم ولم يقل افعلوا فكيف اوجب ذلك كما اوجب التمام في الحضر
ثم اجاب عنه بورود لا جناح في الكتاب في اية السعي وقد استدلوا على وجوبه في الحج بذكره تعالى في كتابه ووصف النبي صلى الله عليه وآله له فكذا التقصير ففيه فهمهما الوجوب من
صيغة افعلوا وتقرير الامام عليه السلام على ذلك دلالة على المطلوب ويرد على ذلك وعلى الاحتجاج بسائر الروايات المتقدمة ما عرفت من ان غاية ما يستفاد منها كون
الصيغة مفيدة للوجوب ظاهرة فيه وهو اعم من كون ذلك بالوضع او من جهة ظهور الطلب فيه والظاهر على الوجه الثاني كما يظهر من ملاحظة ما قدمناه
فلا تفيد المدعى ومنها الاجماع المحكي في كلام جماعة من الخاصة والعامة على الاحتجاج بالاوامر المطلقة الواردة في الشريعة على الوجوب وقد حكاه من الخاصة
السيدان والشيخ والعلامة في النهاية وشيخنا البهائي ومن العامة الحاجبي والعضدي وهو حجة في المقام سيما مع اعتضاده بالشهرة العظيمة وملاحظة الطريقة
الجارية في الاحتجاجات الدائرة وبضميمة اصالة عدم النقل يتم المدعى ولا يذهب عليك ان ذلك ايض اعم من المدعى فان قضية الاجماع المذكور انصراف الامر
الى الوجوب وهو كما عرفت اعم من وضعه له قوله اذا امرتكم بشيء الخ لا يخفى ان هذه الرواية في بادي الراي تحتمل وجوها ولا ارتباط لشيء منها بدلالة الامر
على الندب حتى يوجه به الاحتجاج المذكور فان المراد بالشيء المأمور به اما الكلي الذي له افراد او الكل الذي له اجزاء او الاعم منهما وعلى كل حال فمن في قوله
منه اما تبعيضية او ابتدائية وعلى كل حال فما في قوله ما استطعتم اما موصولة او موصوفة او مصدرية فهذه ثمانية عشر وجها ففي بعضها يكون
مفادها مفاد ما لا يدرك كله لا يترك كله ولذا اورد الوجه الاتي قد يجعل رديفا لذلك الخبر ويستدل بها على ما يستدل عليه بذلك وفي بعضها
يفيد ان الامر اذا تعلق بكلي فالمطلوب دائر في ضمن الافراد المقدورة وفي بعضها يفيد الامرين وفي بعضها يفيد وجوب التكرار ان جعلنا الامر
فاتوا للوجوب فيمكن ان يحتج بها على كون الامر للتكرار والا افادت رجحان الاتيان بالمأمور به بعد اداء المقدار اللازم كما قد يتخيل بناء على كون
الامر موضوعا للطلب لطبيعته حسب ما يأتي الاشارة اليه في كلام المصنف وقد يومي اليه الى هذا الوجه ملاحظة اول الرواية ومورودها فتم قوله رد
الاتيان بالمأمور به الى مشيتنا انت خبير بان المذكور في الرواية هو الرد الى الاستطاعة وهو مما لا ربط له بالرد الى المشية كما هو مبنى الاستدلال وتفسير
الاستطاعة بالمشية غريب وكان الذي ادخل عليه الشبهة تفسير الاستطاعة بالاختيار فان ما لا يستطيعه الانسان لا اختيار له فيه ثم جعل الاختيار
بمعنى المشية فان اختيار الاتيان بالشيء هو مشيته او ما يقرب منها فيكون قد خلط بين المعنيين فان الاختيار بمعنى القدرة غير الاختيار بمعنى الترجيح
وقد يوجه ايض بان كون الفرد الماتي به بعد تعلق الامر بالطبيعة هو المقدور من افرادها امر واضح غني عن البيان فحمل العبارة على ظاهرها قاض بالغائها
فلذا صرف الاستطاعة عن ظاهرها وفسرها بالمشية وقد يجعل ذلك مبنيا على الجبر وعدم ثبوت الاستطاعة للعبد فلا بد من صرفها الى المشية ولا
يخفى وهن الجميع قوله وهو معنى الندب لا يخفى ان الرد الى المشية يشير الى الاباحة ولا اقل من كونه اعم منه ومن الندب فمن اين يصح كونه بمعنى الندب
ثم انه لا دلالة فيه على كون اللفظ موضوعا للندب اذ غاية الامر ان يكون ذلك مرادا منه وهو اعم من الحقيقة مضافا الى ان اذا من ادوات الاهمال
فلا يدل الا على رد بعض الاوامر الى المشية واين ذلك من اثبات العموم وقد يقال ان اذا وان كان من ادوات الاهمال بحسب اللغة الا انها قد تفيد العموم

بحسب الاستعمالات العرفية على ان الاطلاق كاف في المقام لكونه من موارد البيان وارادة بعض ما لا افادة فيه فيرجع الى العموم واذا دلت الروايتان على حمل المطلقات
من الاوامر على الندب كان بمنزلة بيان لازم الوضع فيكشف عن وضعه بازاء ذلك وهذا وان لم يدل على وضعه له بحسب اللغة كما هو المدعى الا انه
يتم ذلك بملاحظة اصالة عدم النقل هذا غاية ما يوجه به كلام المستدل وهو كما ترى في غاية الوهن قوله وهو معنى الوجوب كذا ذكره الحاجبي
والعضدي وانت خبير بان الرد الى الاستطاعة كما هو حاصل في الواجب فكذا في المندوب ضرورة عدم استحباب الاتيان بغير المقدور فهو اعم من الوجوب
والندب ولذا اجاب الآمدي عنه على الوجه المذكور حيث قال انه لا يلزم من قوله ما استطعتم تفويض الامر الى مشيتنا فانه لم يقل ما شئتم بل قال
ما استطعتم وليس ذلك خاصة الندب فان كل واجب كذلك انتهى وح فلا وجه لكون ذلك معنى الوجوب وما اجاب عنه القطبي بان المراد بالمعنى لازمه
فالمراد بكون الرد الى الاستطاعة معنى الوجوب انه لازم معناه لا انه عينه قلت فيتجه بان العبارة المذكورة حينئذ تظاهرها بين الفساد ضرورة
ان الرد الى الاستطاعة ليس عين الوجوب فيصح الحكم المذكور حيث ان اللازم قد يكون اعم لكنك خبير ببعد التوجيه المذكور عن ظاهر العبارة فان
غاية ما يحتمله العبارة كون ذلك من لوازمه ولوازمه المساوية وح يندفع عنه ما قد يورد عليه من ان الرد الى الاستطاعة ليس عين الوجوب لا انه
المذكور باق على حاله وربما يوجه ذلك بان تعليق الاتيان به على الاستطاعة يدل على انه لا يسقط منا الا مع الاستطاعة لمنافيه فيفيد الوجوب
هو ابيض كما ترى فان المعلق على الاستطاعة قوله فاتوا فان اريد به الوجوب صح والا فلا يتم اذ لا يزيد ذلك على افادة عدم سقوط الندب ومع عدم الاستطاعة
وقد يوجه اذن بابتناء ذلك على كون لفظ الامر مفيدا للوجوب فرده الى الاستطاعة تحقق لارادة الوجوب بخلاف ما لو رد الى المشية كما ادعاه المستدل ماذكره
لدلالته على عدم ارادة الوجوب من الامر كذا ايستفاد من كلام بعض الافاضل قوله وفيه نظر حكي عن ابن المص نقلا عن والده في وجه النظر امران احدهما
ان المدعى ثبوت الوجوب لغة فقول المجيب ان الوجوب مما ثبت بالشرع لا وجه له وثانيهما ان الظاهر من كلامه الفرق بين الايجاب والوجوب والحال انه
لا فرق بينهما الا بالاعتبار وانت خبير باندفاع الوجهين اما الاول فبما عرفت سابقا من ان المراد بالوجوب المدلول عليه بالامر ليس هو الوجوب المصطلح
الذي هو احد الاحكام الخمسة الشرعية بل المقصود منه هو طلب الفعل مع المنع من الترك وعدم الرضا به من الطالب وهو المعبر عنه بالايجاب في
كلام المجيب ومن البين ان الحاصل بانشاء الطلب المذكور هو مطلوبية الفعل للطالب على النحو المفروض ولا يستلزم ذلك كون الفعل في نفسه او بملاحظة
امر ذلك الامر به مما يذم تاركه او يستحق العقاب على تركه فان تفرع ذلك على الامر يتبع وجوب طاعة الامر بحسب العقل والشرع ولا ربط له بما وضع
اللفظ له فالوجوب المدلول عليه باللفظ لغة وشرعا هو المعنى الاول والوجوب بالمعنى الثاني من الامور اللازمة للمعنى الاول في بعض الصور حسب ما
عرفت وهو انما يثبت بواسطة العقل والشرع وليس مما وضع اللفظ له فلا منافاة بين كون الوجوب مدلولا عليه بحسب اللغة وما ذكره من
عدم ثبوت الوجوب الا بالشرع لاختلاف المراد منه في المقامين نعم كلام المجيب لا يخلو عن سوء التعبير حيث يوهم عدم دلالة الامر على الوجوب
مط الا بالشرع ولا مشاحة فيه بعد وضوح المراد ومن ذلك يظهر اندفاع الوجه الثاني ايضا فان الوجوب الذي يقول بمغايرته للايجاب على
الحقيقة وانفكاكه عنه بحسب الخارج هو الوجوب بالمعنى الثاني بالنسبة الى الايجاب بالمعنى الاول دون الوجوب بالمعنى الاول بالنسبة الى ايجابه لوضوح
عدم انفكاك مطلوبية الفعل على سبيل المنع من الترك عن طلبه بل الامر الحاصل في الواقع شيء واحد يختلف بحسب الاعتبار حسب ما ذكروا ورد
المدقق المحشي عليه بان القول بكون الايجاب والوجوب متحدين بحسب الحقيقة وبالذات ومختلفين بالاعتبار من خرافات الاشاعرة ولا
محصل له اصلا ليس على ما ينبغي واسناده ذلك الى الاشاعرة مما لم يتضح وجهه ولا ربط له بشيء من اصولهم وكان ملحوظه في ذلك انه لما كان الوجوب
عند الاشاعرة عبارة عن مجرد كون الفعل مطلوبا للشارع وهو معنى الحسن عندهم من غير حصول امر اخر لم يكن الوجوب الحاصل عندهم الا المعنى
الاول وقد عرفت انه متحد مع الايجاب بالذات مغاير له بالاعتبار بخلاف القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين وحصول وجوب عقلي متفرع العدلية
لا مر نعم او تابع له اذ لا معنى لاتحاد الايجاب معه بحسب الحقيقة حسب ما عرفت وهذا هو مقصود السيد العميدي حيث ذكر بعد بيان الفرق بين الايجاب
والوجوب ان الفرق يتم على مذهب المعتزلة دون الاشاعرة ولكنك خبير بان ذلك مما لا ربط له بالمقام فان الوجوب المقصود في المقام متحد مع الايجاب
على القولين من غير فرق فيه بين المذهبين فالايراد المذكور ليس في محله هذا وقد اورد بعض على ما ذكر في وجه النظر بانه لو سلم اعتبار استحقاق الذم
في مفهوم الوجوب الملحوظ في المقام فلا يلزم من كون السؤال دالا على ترتب الذم عليه بحسب الواقع لجواز التخلف في الدلالة اللفظية فكان
مقصود المجيب ان الامر والسؤال يدلان على الوجوب بالمعنى المذكور الا ان حصول الوجوب وثبوته في الواقع يتبع الشرع دون دلالة اللفظ فلذا
لا يكون حاصلا في السؤال دون الامر فيما ذكر في وجه النظر اشتباها ناشئا من الخلط بين دلالة اللفظ على الشيء وتحصيله وايجاده وفيه ان ما
ذكر من جواز تخلف المدلول عن الدال في الدلالات اللفظية انما يتم في الاخبارات واما الانشاءات فيمتنع تخلف المدلول عنها كما هو معلوم من ملاحظة
التمني والترجي والنداء وغيرها فلو كان مدلول الامر هو وجوب الفعل بمعنى كونه على وجه يستحق تاركه الذم لم يمكن تخلفه عنه ويمكن دفعه بان الانشاء
وان لم يمكن تخلف مدلوله عنه عند استعمال اللفظ فيه لكون اللفظ هناك آلة لايجاد معناه الا انه ليس مفاد الامر بناء على تفسير الوجوب
بالمعنى المعروف ايجاد ذلك الوجوب في الخارج بل مفاده ح هو انشاء ايجاده على حسب جعل الجاعل وهو لا يستلزم وجوده في الخارج الا مع اقتدار الجاعل
على ايجاده في الخارج بمجرد الانشاء المذكور الا ترى انك لو قصدت منه انشاء الوجوب بنحو قوله اوجبت عليك الفعل مريدا به الوجوب المصطلح كان اللفظ
مستعملا في ذلك مع عدم تفرع الوجوب عليه في الخارج الا مع حصول ما يتوقف وجوده عليه ويوضح الحال فيما ذكرناه ملاحظة الامر التكويني الصادر
عن غير القادر على الجعل والايجاد فان مفاد الامر الصادر منه ومن القادر عليه بمجرد التوجه اليه واحد الا انه لا يتفرع الوجود على انشاء المفروض

وينفرع على انشاء الاخر ويجري نحو ذلك ايضاً في غيرها من الانشاءات كما في انشاء البيع والانشاء في جميع المذكورات انما يتعلق بالذات
بالامر النفسي دون الخارجي فان اجتمع شرايط وجوده الخارجي تفرع عليه ذلك والا فلا قوله والتحقيق ان النقل المذكور قد عرفت مما قررنا
١ في تحقيق الجواب الاول وبيانه ما لاحظه استقراء سائر الالفاظ اذ لا يعرف لفظ يختلف معناه الموضوع له بحسب اختلاف المتكلمين بدوي مع عدم
اختلاف العرف وذلك في سائر اللغات ايضاً وعلى فرض وقوعه في اللغة فهو نادر جداً وذلك كاف في اثبات اتحاد معنى الصيغ في المقامين حسب
ما مرّ من الاشارة اليه فبناء تحقيقه في الجواب على المنع من ثبوت النقل المذكور مشيراً بذلك الى ان التزام اختلاف وضع الصيغة في الصورتين
ضعيف جداً مضافاً الى انه كما يتبادر من السؤال والالتماس من غير فرق فان المنساق من اطلاق الامر والالتماس والسؤال ليس الا الطلب الحتمي
الذي لا يرضى السائل الطالب بتركه فظهر ان النقل المذكور معتضد بما ذكرناه فمنعه في المقام غير متجه قوله ولا لزوم الاشتراك المخالف للاصل
كانه اراد بذلك بيان كون القول بكونها مجازاً في الندب والقدر المشترك بينهما على وفق الاصل بعد اثبات كونها حقيقة في خصوص الوجوب
فاراد بذلك قلب الدليل على المستدل فلا يرد عليه ان ما دل من الادلة على كونها حقيقة في الوجوب على فرض صحتها كما دلت على كونها حقيقة
فيه دلت على كونها مجازاً في غيره فلا حاجة في الاسناد الى مجازيته فيهما الى الاصل المذكور فان ذلك دليل آخر على بطلان ما ذكره والمقصود هنا الرجوع
الى الاصل فقلب الدليل عليه بعد الضميمة المذكورة قوله لان استعماله في كل من المعنيين بخصوصه مجاز اورد عليه بانا نستعمله في كل من المعنيين
بخصوصه وان كان مجازاً الا انه لا يلزم من القول بكونه حقيقة في القدر المشترك كون استعماله فيهما على النحو المذكور اذ قد يكون استعماله فيهما من حيث
حصول الكلي في ضمنهما واتحاده بهما فيكون استفادة الخصوصية من الخارج وح فلا مجاز وبالجملة ان الكلام في الاستعمالات الواردة ولا يلزم فيها شيء
من الاشتراك والمجاز بناء على القول المذكور بخلاف ما لو قيل بكونه موضوعاً لكل من الخصوصيتين او باختصاصه باحدهما ولزوم التجوز على فرض
استعماله في خصوص كل من المعنيين مما لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام ثم لا يذهب عليك ان القول بوضع الصيغة للقدر المشترك واستعمالها فيه
لا ينافي ما تقرر عند المتاخرين من وضع الافعال بحسب هيئاتها للخصوص الجزئيات حيث ان الوضع فيها عام والموضوع له خاص كالحروف فانهما
من قبيل واحد بحسب الاستعمال فكما ان الحروف لا تستعمل الا في خصوص الجزئيات ولا يصح استعمالها في المعنى الكلي فكذا الحال في هيئات الافعال
فان لفظة اضرب مثلاً لا يراد بها الا الطلب الجزئي القائم بنفس المتكلم لا المفهوم العام ولذا اطبق المتاخرون على كونها حقيقة في تلك الخصوصيات
لئلا يلزم ارتكاب التجوز في جميع تلك الاستعمالات كما قد يلتزم به من يجعل الموضوع له هناك عاماً وذلك لعدم الفرق البين بين كون المستعمل فيه خاصاً
بملاحظة كونه حصة من حصص مطلق الطلب وجزئياته وكونه ايجاباً او حصة منه مع عدم ملاحظة خصوصية الوجوب والندب في الموضوع له وكونه ملحوظاً
لا بشرط كون الطلب ايجابياً او ندبياً لا ينافي خصوصيته بالنظر الى ما جعل مرآة لملاحظته واعتبار تلك الخصوصية فيما وضع له الا ترى ان قولك
هذا الحيوان انما يفيد ملاحظة الحيوان الخاص من حيث كونه حيواناً خاصاً فاذا اطلق على الانسان او الحمار من حيث كونه حيواناً خاصاً كان حقيقة
لا بملاحظة خصوصية كونه انساناً خاصاً او حماراً خاصاً فهو بحسب الوضع يعم الامرين ويكون حقيقة فيهما مع عدم اخذ تينك الخصوصيتين في مفهوم
الحيوان والا كان خارجاً عن مقتضى الوضع وكذا الحال في سائر الالفاظ الموضوعة بالوضع العام للجزئيات حسبما اختاروه فان لفظة هذا مثلاً
انما وضعت لجزئيات المشار اليه من حيث انها مشار اليها لا من حيث كونها انساناً او حماراً او شجراً فالموضوع له هناك مما لم يلحظ فيه شيء من تلك
الخصوصيات فهو مطلق بالنسبة اليها وان كان مقيداً بملاحظة كونه جزئياً من المشار اليه فما اورد على الايراد المذكور بما محصله ان الاستعمال المذكور
ليس من قبيل استعمال العام في الخاص ليكون حقيقة مع عدم ملاحظة الخصوصية نظراً الى كون وضعه بازاء الخصوصيات واستعماله في الجزئيات
ليس على ما ينبغي لما عرفت من عدم ابتناء الايراد على استعمالها في المعنى العام مط وانما الملحوظ فيه اطلاقه بالنسبة الى اعتبار خصوصية الوجوب والندب
عرفت انه لا منافاة بين كون المعنى ماخوذاً على سبيل الخصوصية من حيث كونه فرداً من الطلب وملحوظاً على وجه الاطلاق بالنظر الى اعتبار خصوصية
الوجوب والندب فيه قوله فالمجاز لانه في غيره وزاد الاشتراك نظراً الى كون استعمال الكلي في خصوص الفرد مجازاً حينئذ لوضع الصيغة لخصوص
الوجوب والندب اذ استعمالها في الخاص مع ملاحظة الخصوصية في المستعمل فيه يكون مجازاً مستعملاً في غير ما وضع له وقد نبه المصنف في الحاشية على
ان كون استعمال الكلي في خصوص الفرد مجازاً ظاهر عند من لا يقول بان الكلي الطبيعي موجود بعين وجود افراده نظراً الى وضوح كون استعماله في الفرد
استعمالاً له في غير ما وضع له سواء قيل بوجود الكلي في ضمن افراده او بعدم وجوده في الخارج مط لظهور استعماله في الاول في مجموع ما وضع له وغيره
وفي الثاني فيما يغايره راساً واما لو قلنا بوجود الكلي الطبيعي بعين وجود افراده بمعنى اتحادهما في الخارج وكون الفرد الخارجي عين الطبيعة المطلقة فقد
يشكل الحال نظراً الى كون الفرد المراد عين الطبيعة الموضوع لها فلا مجاز فاجاب بان ارادة الخصوصية يتضمن نفي صلاحية اللفظ في ذلك الاستعمال
للدلالة على غير الفرد المخصوص وظاهر ان هذا النفي معنى زائد على ما وضع اللفظ له وقد اريد معه فيكون مجازاً وكان مقصوده بذلك ان الخصوصية
المتحدة مع الطبيعة الكلية النافية لصلاحيته وذلك المعنى للصدق على الغير امر زائد على الموضوع له وقد لوحظت في الاستعمال حيث بعث على عدم صدق
ذلك المعنى على غير ذلك الفرد الخاص والا فمن الواضح ان نفي صلاحية اللفظ للغير ليس مما استعمل اللفظ فيه فكيف يتعقل ان له مدخلية في المستعمل فيه كما
قد يتراءى من ظاهر كلامه فالايراد عليه بان ذلك من عوارض الاستعمال لا انه جزء من المستعمل فيه ليس على ما ينبغي وكذا ما اورد عليه من انه لا فرق في كون
اطلاق الكلي حقيقة او مجازاً بين القول بوجود الكلي الطبيعي في الخارج وعدمه للاتفاق على اتحاده مع الفرد نحواً من الاتحاد وكذا مغايرتهما في الجملة
فالاستعمال فيه بالملاحظة الاولى حقيقة وبالثانية مجاز سواء قيل بوجود الكلي الطبيعي اولا لما هو ظاهر من عدم ابتناء ما ذكره المصنف عن ذلك الا انه لما

كان وجه

كان وجه المجازية على الفرض الأول ظاهراً وعلى التقدير الثاني خفياً من جهة ما ذكره من الإشكال فقد يتوهم الفرق بين الصورتين إذ ربما يلتزم بذلك ثانياً
تصوير المجازية على الفرض الثاني أيضاً بما قرره وكذا الإيراد عليه بأن ما ذكره في وجه التجوز إنما يتم لو كانت الوحدة مندرجة فيما استعمل اللفظ فيه
والا فلا مدخلية لنفي صلاحية اللفظ في ذلك الاستعمال لغير المصداق المذكور فيما استعمل اللفظ فيه وقد عرفت فساده عند تقرير المص
لاعتبار الوحدة في معاني المفردات اذ من الواضح ان عدم صلاحية المعنى اذن لغير ذلك المصداق ليس من جهة اعتبار الوحدة في المستعمل فيه ضرورة
عدمها مع عدمه ايض فليس مقصوده الا ما بيناه وان كان قد تسامح في التعبير نظراً الى وضوح الحال وقد اورد عليه ايض بانه لا مدخل لوجود الكلي
الطبيعي وعدمه بالمقام على ما يحققه المص من كون الوضع في الامر وغيره من الافعال عاماً والموضوع له خاصاً فليس الموضوع له هناك كلياً حتى يكون
فيه مجال للكلام المذكور وانت خبير بان غاية ما يلزم على القول بكون الموضوع له هناك خاصاً هو وضع الصيغة لخصوص خصوص الطلب وافراده
من حيث كونها فرداً من الطلب حسبما قررنا فيرتفع ما نحيله من الاشكال قائم في المقام فانا ان قلنا بكون الكلي الطبيعي عين افراده كانت الحصة المرتفعة
عين الخصوصية الملحوظة في الفرد من الوجوب او الندب بحسب الخارج فيلزم انتفاء التجوز ويندفع ذلك ح بما قرره الا ان ظاهره يأبى عن
الحمل على ما قررناه وكان تدرجه في ذلك على ما يقتضيه ظاهر عبارة المجيب قوله فعلى غاية الندرة والشذوذ لبعد وقوعه نظراً الى ان الطالب اذا لم يكن
غافلاً فلا عن الترك فاما ان يريد المنع منه او لا يريده فلا يخلو الحال عن ارادة الوجوب او الندب فلا يتصور ارادة الطلب المجرد عن القيدين
الا عند الغفلة عن ملاحظة الترك وهو في غاية الندرة بل لا يمكن حصوله في اوامر الشرع وفرض استعماله في القدر المشترك غير معقول
كذا حكي عن المص معلقاً له بالامر لنثر وذكر الفاضل المدقق في وجه ذلك انه فرق بين ارادة المعنى في الضمير وارادته من اللفظ واللازم لغير الغافل
هو الاول والمعتبر في الاستعمال هو الثاني ح وغير لازم من البيان المذكور والاشتباه انما نشأ من الخلط بين الامرين وفيه ان المنشئ للطلب انما
ينشئ الطلب الخاص الواقع منه بالصيغة الخاصة فانشاء الوجوب والندب انما يكون بالصيغة المذكورة اذ مجرد الارادة النفسية لا يقتضي
بانشاء المعنى في الخارج كيف ومن البين ان الطالب للشيء انما يوقع طلبه غالباً على احد الوجهين المذكورين الا ان يكون غافلاً حسبما قرره
فالطلب الخاص مراد من اللفظ قطعاً فما ذكره في الجواب غير مفيد في المقام ويمكن ان يقال ان كلاً من الوجوب والندب نوع خاص من الطلب والمنشئ
للطلب انما ينشئ غالباً احد الامرين المذكورين لكن انشاءه احد ذينك الامرين بواسطة الصيغة الخاصة اعم من استعمال اللفظ فيه بملاحظة الخصوصية
اذ قد يكون من جهة كونه مصداقاً للطلب ينطبق عليه مطلقه وانشاء للطلب الخاص من حيث انطباق المطلق عليه وكونه جزئياً من جزئياته لا يقتضي اخذ الخصوصية
في مفهوم اللفظ واستعمال اللفظ فيه بملاحظة تلك الخصوصية كيف ولو بني على ذلك لكان اطلاق المطلقات على جزئياتها مجازاً بل لو تم ما ذكره في وجه
الشذوذ لكان معظم الاستعمالات مجازاً ولا يكاد يوجد حقيقة في الالفاظ الا على سبيل الندرة الا ترى انك لو قلت اكلت الخبز وشربت الماء فانما اردت
بالاكل والشرب خصوص الاكل والشرب المنسوبين اليك واردت بالخبز والماء ما هو ماكولك ومشروبك فيكون مجازاً وعلى هذا القياس غير ذلك من
الالفاظ الدائرة في الاستعمالات وهو بين الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان والحل هو ما قررناه وسيأتي ان شاء الله تحقيق الكلام في اطلاق الكلي على الفرد في
المحل اللائق به هذا ويمكن ارادة القدر المشترك في كلام الشارع فيما اذا تعلق الامر بشيئين يكون احدهما واجباً والاخر مندوباً كما لو قيل اغتسل للجنابة
والجمعة اذ لا يمكن ارادة الوجوب منه ولا الندب والقول باستعماله في المعنيين بناء على جوازه في غاية البعد لندرته في الاستعمالات فليحمل على القدر المشترك
فيكون الخصوصيات مستفادة من جهة القرينة الدالة عليها باعتبار المتعلقين قوله بانه لا شبهة في استعماله مبنى الاستدلال المذكور على استعمال
صيغة الامر في خصوص كل من الوجوب والندب وان ظاهر الاستعمال قاض بالحقيقة من غير فرق بين متحد المعنى ومتعدده وفيه ان كلاً من المقدمتين
المذكورتين في محل المنع اذ قد يقال بكون الامر مستعملاً في العرف واللغة في الطلب الا ان ذلك الطلب قد يقع على سبيل الالزام كما هو الظاهر من اطلاقه وقد يقع
على غير سبيل الالزام ولا يلزم من ذلك استعمال الصيغة في خصوص كل من المعنيين لامكان اطلاق المعنيين الخاصين لانطباق كل منهما على الطلب اللفظ على
واتحاده معه كما مرت الاشارة اليه وقد تقدم الكلام فيما بنى السيد عليه من اصالة الحقيقة في متعدد المعنى وان الاظهر منع الاصل المذكور وترجيح
المجاز على الاشتراك كما هو المشهور ثم لا يذهب عليك ان مفاد المقدمتين المذكورتين بعد تسليمهما هو كون الامر مشتركاً بين الوجوب والندب في الجملة
لا على نحو ما معناه الحقيقي فيهما كما هو المدعى بل يقتضي الدليل المذكور بكونه حقيقة في جميع مستعملاته سوى ما قام الدليل على كونه مجازاً فيه فكان عليه
بيان الدليل على كونه مجازاً في سائر مستعملاته قوله وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين والاشياء الا ظاهر كلامه الاحتجاج على دلالة الاستعمال
على الحقيقة في متعدد المعنى بعدم الفرق بينه وبين متحده في تحقق الاستعمال وظهوره في الحقيقة وقضية كلامه كون دلالة الاستعمال على الحقيقة
في متحد المعنى من المسلمات عندهم والا لما اتجه الكلام المذكور مع عدم اقامته دليلاً على اقامته دلالته على الحقيقة في متحد المعنى وقد مرت الاشارة الى
ذلك قوله بالنسبة الى العرف الشرعي الخ الظ انه يريد بالعرف الشرعي هو اصطلاح الشارع بالنسبة الى عرف المتشرعة فيكون الامر عند الشارع في مخاطباته
المتعلقة بالشريعة حقيقة في الوجوب خاصة بخلاف ما اذا تعلقت مخاطباته بالامور العادية مما لا مدخل لها بالشريعة فيكون في تلك الاستعمالات
تابعاً للعرف واللغة كما هو الحال في سائر الاصطلاحات الخاصة كاصطلاح النحاة واهل الصرف والمنطق وغيرهم ويحتمل ان يكون مقصوده نقل الشارع
لتلك اللفظة الى الوجوب مط فيحمل في كلامه على الوجوب مط سواء وقع في مقام بيان الشريعة او سائر الاحكام العادية قوله واما اصحابنا معشر الامامية
اه ما ادعاه اولاً هو اجماع الصحابة والتابعين وتابعي التابعين من الخاصة والعامة المأخوذة من ملاحظة سيرتهم في كيفية الاستنباط وما ادعاه
ثانياً هو اجماع الامامية على الحكم المذكور وقد وافقه على النقل السيد ابن زهرة وانكر الاول وعلى الاول جماعة من العامة منهم الحاجبي والعضدي وقد
الثاني

يورد عليه تارة بان الاجماع المذكور انما يفيد حملهم اوامر الشرع عليه وهو اعم من كونها موضوعة لذلك وحقيقة فيه خاصة اذ قد يكون ذلك من
جهة قضاء قرائن عامة على حملها على ذلك مع كونها موضوعة لمطلق الطلب او كونها مشتركة بين المعنيين كما اختاره في وضعها بحسب اللغة وقد بنى
بعض المتاخرين على الوجه المذكور وفيه ان غاية ما يقتضيه الاجماع المذكور هو الحمل على الوجوب واختار كون الصيغة لغة وشرعا لمطلق الطلب
بل جعل كثيرا من الادلة المذكورة للقول بكون الامر للوجوب من الآيات الشريفة وغيرها شاهدا على الحمل على الوجوب بقرينة عامة قائمة عليه
مدعيا ان ذلك اقصى ما يستفاد منها دون الوضع للوجوب حسبما ادعوه كما مرت الاشارة اليه وانت خبير ببعد الدعوى المذكورة اذ لو كان ذلك
مستفادا من القراين الخارجية لم يستندوا فيه الى مجرد الامر ولو فرض الاشارة منهم ولو نادرا الى دليله وكون ذلك من الامور الواضحة عند الجميع حتى لا
يحتاج الى اقامة الدليل عليه مما يستبعد جدا سيما بعد ملاحظة الادلة اذ لا يوجد في الشريعة دليل ظاهر يدل على لزوم حمل الاوامر الشرعية على الوجوب
وما احتجوا به من الآيات فقد عرفت ما يرد عليه وتارة بانه لا دلالة في الاجماع المذكور على استناد الفهم المذكور الى نفس اللفظ بل قد يكون من جهة
ظهور الطلب في الوجوب كما هو معلوم من فهم العرف ايضا بعد الرجوع الى المخاطبات العرفية حسبما مر بيانه وقد يقال انه اذا دل الاجماع على كونه حقيقة
في عرف الشرع في الوجوب خاصة فقضيته اصالة عدم تعدد الاصطلاح وعدم تحقق الهجران يكون كذلك بحسب اللغة ايضا نعم لو دل دليل على الاشتراك
بحسب اللغة توجه ما ادعاه من الفرق الا ان المفروض عدم استناده في ثبوت الاشتراك بحسب اللغة الى ما يزيد على مجرد الاستعمال وهو لا يعارض
الدليل الدال على المجازية وقضية الاصل اذن ثبوته بحسب اللغة ايضا لاصالة عدم اختلاف الحال في اللفظ الا ان يقوم دليل على خلافه ومع
الغض عنه فلا اقل من معارضته ظهور الاستعمال في الحقيقة بالاصل المذكور فلا يتم له ما ادعاه قوله انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الخ ظاهر كلام بعض
تسليم ما اصله السيد من دلالة الاستعمال على الحقيقة في متحد المعنى ومتعدده الا ان السيد لا يقول بذلك مع قيام امارة المجاز وقد يحمل كلامه على
التسليم من باب المماشاة وقد ينزل ذلك على كون المجاز خيرا من الاشتراك ويحتمل حمل كلامه على التفصيل بين ما اذا ظهر كونه حقيقة في بعض المستعملات
فيقدم المجاز وما اذا تساوى الحال في الاستعمال من دون ظهور امارة على الحقيقة او المجاز فيقدم الاشتراك الا ان التفصيل بذلك غير معروف
في كلماتهم قوله ولا يذهب عليك انه لا يخفى ان مقصوده من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة على الوجوب هو خصوص الاوامر المطلقة والا
فاستعمال الاوامر الشرعية في غير الوجوب من الضروريات التي لا مجال لانكاره فلا منافاة نعم يبعد بناؤه على كون الامر في الشريعة حقيقة في الوجوب
خاصة لا وجه لاستناده في كونه مشتركا في اللغة والعرف بين الوجوب والندب الى استعماله في القرآن او السنة فيهما اذ المفروض كون استعماله
في الندب هناك مجازا فلا فائدة فيه في ذكره في المقام وبعد فرض استعماله في الوجوب بحسب اللغة لا فائدة في ملاحظة استعماله فيه بحسب
الشرع مع خروجه عن محل الكلام وكون المقصود من ذلك افادة وضعه في اللغة نظرا الى اصالة عدم النقل كما ترى مضافا الى بعده عن سياق
العبارة المذكورة ويمكن الجواب عنه بما مر من كون مقصوده اختصاص الامر بالوجوب في عرف الشريعة فيكون مشتركا بينهما عنده في كلام الشارع
ايضا في المخاطبات المتعلقة بغير الشريعة فيكون المراد استعماله في القرآن والسنة في الوجوب والندب في غير ما يتعلق بالاحكام الشرعية
ومنه يظهر وجه اخر لدفع المناقضة التي ذكرها المص وقد يجاب عنه ايضا تارة بان ذكر استعماله فيهما في القرآن والسنة لبيان قضاء الاصل
بكونه حقيقة فيهما في الجميع الا انه لزم الخروج عن مقتضى الاصل المذكور بالنسبة الى الندب في عرف الشارع للدليل الدال عليه فبقي الباقي
واخرى بان المراد استعماله في المعنيين في مجموع المذكورات ولو على سبيل التوزيع فالمقصود ان استعماله في مجموع المذكورات في الوجوب و
الندب دال على الاشتراك فان استعماله بحسب اللغة اما في المعنيين او احدهما وعلى كل من الوجهين اما يثبت المطلوب او بعض منه وكذا الحال
في العرف بضميمة اصالة عدم النقل بل وكذا الحال بالنسبة الى استعماله في الكتاب والسنة الا انه لما كان الاستعمال الذي يحتمل الحقيقة
بالنسبة اليهما هو الوجوب دون الندب كان الثابت به جزء المطلوب خاصة كما ذكره المدقق المحشي وانت خبير ببعد الوجهين سيما الوجه الاخير فانه مع ما فيه
من التعسف الشديد لا يفي باثبات المقصود على كل الوجوه اذ لو فرض استعماله في الوجوب والندب بحسب اللغة وثبت استعماله فيهما بحسب العرف والشرع لم
يتجه اثبات الاشتراك بحسب اللغة ايضا لاصالة تاخر الحادث ويحتمل اتحاد المعنى ولا يمكن دفع ذلك باصالة عدم النقل اذ لا نقل في المقام مضافا الى انه
لا يعتد فيما ذكره بالاصل المذكور ولا اشار اليه في المقام فضم ذلك الى الدليل المذكور خروج عن ظاهر كلامه بل صريحه كما لا يخفى قوله بامتناع عدم
الاطلاع على المتواتر ممن يبحث ويجتهد كما ترى اذ بذلك يدفع احتمال ان يكون متواترا عند قوم دون اخرين وذلك لانه انما يتصور ذلك مع المساهلة
في البحث والاجتهاد ومع عدمها تقضي العادة بامتناع الغفلة عنه مع حصوله وهو كما ترى اذ موانع العلم لا تنحصر في عدم الاطلاع على الاخبار بل قد
يكون من جهة سبق الشبهة على ان عدم الاطلاع على بعض تلك الاخبار مما لا مانع منه بحسب العادة وقد يكون ذلك مكملا لعدد التواتر فلا يحصل
التواتر بالنسبة اليه قوله والجواب منع الحصر يحتمل ان يريد بذلك منع حصر الدليل في العقلي والنقلي اذ قد يكون مركبا من الامرين كالرجوع الى الامارات
الدالة على الحقيقة فان العلم بتلك الامارات انما يكون بالنقل والانتقال منها الى المقصود بالعقل بملاحظة اللزوم بينهما وقد يورد عليه بارجاع
الكلام المذكور بالنسبة الى جزئه النقلي فانه اما ان يكون متواترا او احادا والاول يقضي بانتفاء الخلاف والثاني غير كاف في الاثبات والمركب
منه ومن غيره يكون ظنيا كما اورده في الاحكام وقد يدفع بجواز الالتزام بالاول ولا يلزم معه انتفاء الخلاف اذ ذاك انما يلزم لو قلنا باكتفاء النقل
فيه واما مع الحاجة الى ضم العقل اليه فقد يكون ذلك نظريا يختلف فيه الانظار ويحتمل ان يريد به منع حصر الدليل النقلي في المتواتر والاحاد لحصول
الواسطة بينهما وهو الرجوع الى الاستقراء اذ لا يندرج في الخبر المتواتر ولا الاحاد وانكار ثبوت الواسطة بين الامرين كما ذكره بعض الاعلام بين الفساد

والقول

والقول بقيام الاشكال في ذلك ايضا فاسد فانه ان افاد القطع فذاك والا فان افادة الادلة المذكورة له محل نظر وان افادا الظن عاد الاشكال مدفوع بانه لا دليل على عدم حصول العلم منه حتى يقوم شاهد على تعين القول بالوقف ومجرد احتمال عدم افادته له في بادي الراي لا يقضي بما ذكره الا ان يقال بان مقصود المتوقف بيان عدم علمه بالمسألة وعدم حصول القطع له وهو لا يفتقر الى الاستدلال واخذ ما ذكره من المقدمات وقد ظهر بما قررنا ضعف ما ذكره في الاحكام حيث قال بعد ما اورد على نفسه بان ما ذكرتموه مبني على ان مدار ما نحن فيه على القطع قلنا نحن في هذه المسألة غير متعرضين لنفي ولا اثبات بل نحن متوقفون فمن رام اثبات اللغة فيما نحن فيه بطريق ظني امكن له ان يقول له متى يكتفي بالظن فيما نحن فيه اذا كان شرط اثباته القطع ام لا ولا بد عند توجه التقسيم من تنزيل الكلام على الممنوع او المسلم وكل واحد منهما متعذر لما سبق انتهى فان من الظاهر ان من يقول بحجية الظن فلا بد ان ينتهي حجية ذلك الظن عنده الى اليقين لوضوح عدم حجية الظن في نفسه في شيء من الموضوعات والاحكام وقضية ما ذكره عدم نهوض دليل قاطع عنده على حجية الظن هنا فليس توقفه في المقام الا من جهة عدم قيام دليل على الترجيح لا من جهة قيام الدليل على امكان الترجيح ليلزم البناء على الوقف وح فلا وجه للاستناد الى ما ذكره من الدليل فان مفاده ان تم هو لزوم البناء في المقام على الوقف لعدم امكان الترجيح كما هو حاصل الوجهين في الوقف وهو الذي يعطيه قوله في المسألة ويتوقف اثباته على افادة الدليل والا فعدم العلم باحد الشقين مما لا يحتاج الى البيان واقامة البرهان بل اقصى ما يراد في تقريب الادلة المذكورة لسائر الاقوال قوله ومرجعها الى تتبع مظان اه فقد يكون مراده بذلك الاستقراء بملاحظة مواقع استعمال اللفظ والامارات الخارجية الدالة على ما يفهم من اللفظ عند الاطلاق فيستنبط بذلك الوضع وهو احد طرق اثبات الاوضاع حسبما يأتي الا ان ذلك ليس شيئا من الوجوه المذكورة المتقدمة وقد يقال ان مراده بالامارات الادلة المتقدمة الدالة على كونه حقيقة في الوجوب لكنك خبير بان كلا من تلك الادلة ظنية فهي مشاركة لما ذكره المستدل من اخبار الاحاد في المفسدة الا ان يدعى قطعية بعضها او يدعى حصول القطع من ضم بعضها الى البعض او يكون مبنى الجواب على منع اعتبار القطع في المقام وح وان لم يحتج الى منع الحصر لاكتفاء ح بنقل الاحاد الا ان كلامه مبني على بيان ما هو الواقع اذ لم يستند احد في المقام الى نقل الاحاد قوله بحيث صار من المجازات الراجحة المقصود تصيير ذلك المجاز المذكور من المجازات المشهورة في عرفهم الراجحة على سائر المجازات بحسب الحمل على سائر المجازات بحسب وعلى الحقيقة من جهة الاستعمالات المساوية ترادفهما من اللفظ لارادة الحقيقة عند انتفاء القرائن الخارجة وهو مبني على اختيار التوقف عند دوران الامر بين المشهور والحقيقة المرجوحة حسبما يعزى اليه اختيار ذلك كما مرت المجاز الاشارة اليه وكانه استنبط ذلك من العبارة المذكورة فتكون الصفة المذكورة كاشفة وقد يجعل ذلك وصفا مخصصا بدعوى بلوغ اشهر الى الحد المذكور وعدم تجاوزه عن تلك الدرجة فيوافق ما حققناه في بيان الحال في المجاز المشهور الا انه غير معروف بينهم وكيف كان فقد اورد عليه بان شيوع استعماله في المعنى المذكور ان كان بانضمام القرينة المقارنة فذلك لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرد عنها اذ لا غلبة هنالك وان كان مع التجرد عن القرينة المقارنة بانكشاف المقصود من الخارج بملاحظة القرائن المنفصلة امكن القول بذلك لكن اثبات شيوع استعماله على الوجه المذكور مشكل قلت لا يخفى ان شيوع استعمال اللفظ في معناه المجازي قاض برجحان المجاز على ما كان عليه قبل الشيوع سواء كان استعماله فيه على الوجه الاول او الثاني او الملفق منهما فكلما زاد الشيوع قوي المجاز الى ان يبلغ حد المساواة مع الحقيقة او الرجحان عليها في صورة الاطلاق ايضا حملا له على الاعم الاغلب وذلك امر ظاهر بعد الرجوع الى العرف ومجرد كون الغلبة مع انضمام القرينة لا يقضي بعدم التردد بينه وبين المعنى الحقيقي مع الخلو عنها نظرا الى اختصاص الغلبة بصورة مخصوصة فلا يسري الى غيرها اذ من الظاهر ان الغلبة قد ينتهي الى حد لا يلحظ معها تلك الخصوصية بل يقضي شيوع استعماله فيه بالتردد بينه وبين المعنى الحقيقي او غلبته عليه في صورة الاطلاق ايضا كيف ومن البين ان كثرة استعمال اللفظ في المعنى المجازي ولو مع القرينة قاضية بقرب تلك المجاز الى الاذهان ولو في حال الاطلاق فيستقرب المخاطب ارادة ذلك المعنى ح عند التفطن وان كان حمله على المعنى الحقيقي اقرب عنده وكلما قويت الشهرة والغلبة ازداد القرب المفروض فاي مانع ح من بلوغه الى الحد المذكور ويشهد لذلك ملاحظة غلبة الاستعمال الحاصلة في بعض الموارد الخاصة كما اذا استعمل المتكلم لفظا في محل خاص مرات كثيرة متعاقبة في معنى مجازي مخصوص مع نصب قرينة على ارادة ذلك المعنى فاذا استعمله مرة اخرى عقيب تلك الاستعمالات من غير ان يضم قرينة خاصة على ارادة ذلك المعنى كان تقدم تلك الاستعمالات المتكثرة ولو كانت مقترنة بالقرينة باعثا على التوقف في حمل اللفظ على الحقيقة او صارفا له الى المعنى المجازي يشهد بذلك التامل في الاستعمالات فجريان ذلك في الشهرة المطلقة الحاصلة بملاحظة استعماله فيه في الموارد المتكثرة اولى فالقول بعدم قضاء غلبة الاستعمال في المعنى المجازي مع القرينة بالتوقف في فهم المراد مع انتفائها غير متجه نعم غاية الامر ان يختلف الحال في الغلبة الباعثة على التوقف في اعتبار درجة الشيوع والكثرة فانه ان كان ذلك بانضمام القرينة المقارنة افتقر في مقاومة المجاز للحقيقة حال الاطلاق الى شيوع زائد وغلبة شديدة بخلاف ما لو شاع استعماله فيه من دون ضم قرينة مقارنة او كان الشيوع الحاصل فيه بانضمام القرينة تارة وعدمها اخرى فانه لا يتوقف التوقف بين المعنيين ح مع الاطلاق على اعتبار تلك الدرجة من الغلبة والشهرة المدعاة في كلام المصنف دائرة بين الوجوه الثلثة وايا ما كان يمكن بلوغها الى الحد المذكور وان اختلفت درجات الشهرة بحسب اختلاف الوجوه المذكورة فظهر بذلك اندفاع الايراد المذكور وابين منه في الاندفاع ما في كلام الفاضل المدقق من الحاق الدليل المنفصل القاضي بارادة الندب بالقرينة المتصلة حيث جعل الدال احد الحديثين المتعارضين في الظاهر على كون المراد من الامر معناه المجازي من قبيل القرائن المتصلة القائمة على ذلك في عدم البعث على صرف اللفظ اليه او التوقف بينه وبين الحقيقة مع حصول الشيوع والغلبة وانت خبير بانه مع البناء على ذلك يلزم امتناع حصول المجاز المشهور بل النقل الحاصل من الغلبة ضرورة ان استعمال اللفظ في المعنى المجازي انما يكون مع القرينة المتصلة او المنفصلة اذ

اذ لا دليل لو منها لا يجمل للفظ الا على معناه الحقيقي والمفروض ان الغلبة الحاصلة باى من الوجهين المذكورين لا يقضى بمساواة المجاز للحقيقة او ترجيحه عليها او
بملاحظة تلك الشهرة فكيف يحصل المجاز المشهور والتقل على الوجه المذكور هذا واما البناء على الاستصحاب من جهة ضعف الرواية وقصورها عن اثبات
الوجوب للتسامح فى ادلة السنن فمما لا ربط له بالمقام وكذا حمل الرواية على الندب عند التعارض بمجرد ترجيح اعمال الدليلين على طرح احدهما من غير ان يحصل
هناك فهم عرفى يقضى بذلك كما ذهب اليه البعض فى كون ذلك فى المقام ليس على ما ينبغى لوضوح خروجه عن محل الكلام ان ليس شئ من ذلك قرينة متصلة
ولا منفصلة على ارادة الندب من اللفظ والمفروض فى كلام المصنف شيوع استعمال الامر فى الندب وابن ذلك مما ذكر ثم انه قد وافق المصنف فى الدعوى المذكورة
جماعة من جملة المتاخرين كصاحب المدارك وغيره والمشارق لكن لا يخفى ان الدعوى لا بينة ولا مبينة ومجرد حصول الغلبة فى الجملة على فرض تحققها المذكورة
لا يقضى بذلك وتوضيح المقام ان المعتبر من الغلبة الباعثة على الوقف والصرف هو ما اذا كانت قاضية بفهم المعنى المجازى مع الاطلاق وكونه فى درجة
الظهور مكافئة للمعنى الحقيقى حتى يتردد الذهن بينهما او يكون راجحا على معناه الحقيقى وحصول ذلك فى الاخبار غير ظاهر بل من الظاهر ان الاوامر الواردة
عنهم عليهم السلام على نحو سائر الاوامر الواقعة فى العرف والعادة والمفهوم منها فى كلامهم هو المفهوم منها فى العرف ويشهد له ملاحظة الاجماع المذكور فى كلام
السيد وغيره فانه يشمل كلام الائمة عليهم السلام ايضا وملاحظة طريقة العلماء فى حمل الاوامر على الوجوب كافية فى ذلك ولم يجد الدعوى المذكورة فى كلام
احد من متقدمى الاصحاب مع قرب عهدهم وتوفر اطلاعهم بل لم نجد ذلك فى كلام احد ممن تقدم على المصنف ولو تحققت الغلبة المذكورة لكان اولئك
اولى بفهمها فاتفاقهم على حملها على الوجوب كاشف عن فساد تلك الدعوى بل فى بعض الاخبار الواردة عنهم عليهم السلام دلالة على خلاف ذلك حسبما مر الاشارة
اليه مع الغض عن ذلك فالشهرة المدعاة اما بالنسبة الى عصرنا فلا يكون اللفظ مجازا مشهورا فى الندب عند اهل العرف فى تلك الازمنة وبالنسبة
الى خصوص الاوامر الواردة عنهم عليهم السلام فيكون مجازا مشهورا فى خصوص السنة دون غيرهم وعلى الثانى فاما ان يكون الشهرة حاصلة بملاحظة مجموع الاخبار
المأثورة عنهم عليهم السلام او بملاحظة الاخبار المروية عن بعضهم او بالنسبة الى كلام كل واحد منهم ليكون الاشتهار حاصلا فى كلام كل منهم استقلالا فان تم
الوجه الاول وظهر حصول الاشتهار على ذلك الوجه فى عهد الى منهم تفرع عليه الثمرة المذكورة فى الاخبار الواردة بعد تحقق تلك الشهرة الا ان دعوى
الشهرة المذكورة بعيدة جدا ولم يدعها المصنف ومع ذلك فليس التاريخ فيه معلوما وعلى الوجه الثانى فالشهرة المدعاة لا ثمرة لها بالنسبة الى اخبار من
من الائمة التى ذلك لو اثرة فانما يؤثر بالنسبة الى ما بعد حصول الاشتهار واما بالنسبة الى تلك الاخبار الباعثة على حصول الاشتهار فلا وعلى الوجه الثالث
لا اشكال فى الاوامر الواردة عمن تقدم على من حصل الاشتهار فى كلامه بل وكذا بالنسبة الى من تاخر عنه اذ المفروض عدم تحقق الشهرة العرفية وانما الشهرة المفروضة
شهرة خاصة بمتكلم مخصوص ومن البين ان الشهرة الحاصلة فى كلام شخص خاص لا يقضى بجرى حكمها فى كلام غيره مع عدم تحققها بالنسبة اليه وكونهم عليهم السلام
بمنزلة شخص واحد وان كلام اخرهم بمنزلة كلام اولهم مما لا ربط له بالمقام فان ذلك انما هو فى بيان الشرايع والاحكام دون مباحث الالفاظ وخصوصيات
الاستعمالات بل وكذا بالنسبة الى الاوامر الصادرة عمن حصل الاشتهار فى كلامه اذا استند الشهرة الى مجموع الاستعمالات الحاصلة منه اذ لا توقف
فى نفس تلك الاستعمالات التى يتحقق بها الاشتهار حسبما عرفت نعم تثمر ذلك فى كلامه لو صدر بعد تحقق الاشتهار المفروض ان تبين تاريخ
تلك الغلبة وقد يسرى الاشكال فى جميع الاخبار المأثورة عنه مع جهالة التاريخ ايضا الا ان يقال باصالة تاخر الشهرة الى اخر زمانه مع الظن
بورود معظم الاخبار المروية عنه قبل ذلك فيلحق المشكوك بالغالب ويجرى التفصيل المذكور اخيرا على الوجه الرابع ايضا ودعوى الشهرة على هذا الوجه
غير ظاهرة من عبارة المصنف ولا من الاخبار المأثورة حسبما يستند اليها فانا نقضى ما يستظهر فى المقام حصول الشهرة فى الجملة بملاحظة مجموع
الاخبار المأثورة فظهر بما قررناه ان ما ادعاه من الشهرة على فرض صحته لا ينهض عليه ما ذكره من الاشكال الا على بعض الوجوه الضعيفة هذا
وقد اورد عليه ايضا بان المجاز الراجح انما يكون راجحا مع قطع النظر عن الوضع واما معه فمساو والحقيقة ممنوع الا اذا غلب استعماله فى المعنى
الاخر بحيث اندرج فى الحقيقة العرفية ولا يخفى ما فيه مع انه لا يدعيه وفيه ان كلام المصنف مبنى على التوقف فى الحمل عند دوران الامر بين
الحمل على الحقيقة المرجوحة والمجاز الراجح وهو مسئلة اخرى مقررة فى محله فمنعه فى المقام غير هادم لما هو بصدده من الكلام على ان ترجيح الحقيقة
المرجوحة مطلقا مما لا وجه له حسبما مر تفصيل القول فيه فى محله هذا ولنعقب الكلام فى المرام برسم مسائل ينا سبها ذكرها فى المقام المسئلة الاولى
انهم اختلفوا فى دلالة الجمل الخبرية المستعملة فى الطلب نحو يتوضأ ويغتسل ويعيد فى مقام يراد بها ليتوضأ وليغتسل وليعيد على الوجوب او قلنا بدلالة
الامر عليه فعن جماعة من الاصحاب المنع من دلالتها على ذلك نظرا الى كونها موضوعة للاخبار وقد تعذر حملها عليه فيتعين استعمالها فى الانشاء
مجازا ويصح استعمالها فى انشاء الندب ومطلق الطلب اذ تعذرت الحقيقة وتعددت المجازات لزم الوقف بينهما وقضية ذلك ثبوت المعنى المشترك
وهو مطلق الرجحان والثابت به هو الاستحباب بعد ضم الاصل اليه فلا يصح الاستناد اليها فى اثبات الوجوب الا بعد قيام قرينة دالة عليه هذا فيما
يجرى فيه اصل البراءة واما اذا كان ذلك فى مقام جريان اصل الاحتياط فلا بد من البناء فيه على الوجوب والاظهر وفاقا الاخرين دلالتها على
الوجوب لاستعمالها اذن فى الطلب والطلب كما عرفت ظاهر مع الاطلاق فى الوجوب فينصرف اليه الى ان يتبين خلافه حسبما مر تفصيل القول فيه
فالحال فيها كالحال فى صيغة الامر من غير تفاوت اصلا ولذا يتبادر منها الوجوب عند قيام القرينة على استعمالها فى الطلب وعليه يجرى الافهام
العرفية كما هو الحال فى الصيغة حسبما مر وبعد ملاحظة فهم الاصحاب واستنادهم الى تلك الجمل فى اثبات الوجوب فى مقامات شتى وبذلك
يظهر ضعف ما ذكر فى الاحتجاج المتقدم من تعادل الوجهين ولزوم الرجوع الى الاصل بعد التوقف بين الامرين وقد يحتج له ايضا بان الوجوب
اقرب الى الثبوت الذى هو مدلول الاخبار واذا تعذرت الحقيقة قدم اقرب المجازات بل ربما يقال بكون دلالتها على الاهتمام بالطلب اكد من دلالة

المذكورة

في وقوع الأمر عقيب الحظر

الأمر عليه وفي كلام اهل البيان ان البلغاء يقيمون مقام الانشاء بحمل المخاطب لكد وجد على اداء مطلوبهم كما اذا قلت لصاحبك الذي لا يريد ١٤٠
تكذيبك تاتيني غدا لحمله على الالتزام بالاتيان لئلا يوهم تركه تكذيبك فيما ذكروه حيث اتيت بصورة الاخبار وانت خبير بان بلوغ الا قرينة
في المقام الى حد يتعين به المجاز المذكور غير ظاهر حتى يجعل مجرد ذلك الا قرينة باعثة على الانصراف الى الوجوب والنكتة المذكورة انما يتأتى
بعض المقامات العرفية وجريانها في مقام الخطابات الشرعية غير لائح عن تامل وان كان قد يتوهم كونها انسب بالمقام الا ان التامل في تلك
المقامات يعطي خلاف ذلك كما يشهد به الذوق السليم فالاولى جعل الوجه المذكور مؤيدا في المقام ويكون الاتكال فيه على ما قررناه ويجري
الكلام المذكور بعينه في النفي الوارد بمعنى النهي فانه ايضا كالنهي ينصرف الى التحريم على الوجه الذي بيناه ثانيها انهم بعد القول بدلالة
الأمر على الوجوب اختلفوا في مفاد الأمر الوارد عقيب الحظر على اقوال احدها انه يفيد الوجوب كالوارد في سائر الموارد وحكي القول به عن الشيخ
والمحقق والعلامة والشهيد الثاني وجماعة من العامة منهم الرازي والبيضاوي وعزاه في الاحكام الى المعتزلة ثانيها القول بانه للاباحة
حكاه جماعة عن الاكثر ويستفاد من الاحكام كون المراد بالاباحة في المقام هو رفع الحجر دون الاباحة الخاصة وقد صرح بعض الافاضل بتفسير
الاباحة هنا بمعنى الرخصة في الفعل ثالثها التفصيل بين ما اذا علق النهي بارتفاع علة النهي وما لم يعلق عليه فيفيد الثاني في الاول
والاول في الثاني رابعها انه يفيد رجوع حكم السابق من وجوب او ندب او غيرهما فيكون تابعا لما قبل الحظر حكاه في الوافية وحكاه بعض الافاضل
قولا بعد تقييده بما اذا علق الامر بزوال علة عروض النهي خامسها انه للندب حكاه البعض في عداد اقوال المسألة سادسها الوقف حكاه
في الاحكام عن امام الحرمين وغيره حجة القول الاول وجوه احدها ان الصيغة موضوعة للوجوب فلا بد من حملها عليه حتى يتبين المخرج عنه
ومجرد وقوعها عقيب الحظر لا يصلح صارفا فالها حق عن ذلك لجواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب كما يجوز الانتقال منها الى الاباحة ولذا لم يتوهم
احد منافاة من التصريح بايجاب شيء بعد تحريمه وقد ورد الأمر الواقع عقيب الحظر في الشريعة وغيرها على الوجهين كما يظهر من تتبع الاستعمالات
ولو استبعد ذلك في المقام لكان من جهة استبعاد الانتقال من احد الضدين الى الآخر وهو جار في جميع الاحكام ثانيها انه لا كلام عند القائل
بكونها للوجوب ان ورودها بعد الحظر العقلي لا ينافي حملها على الوجوب لذا يحمل اوامر العبادات على الوجوب الى ان يتبين المخرج عنه مع انها قبل
الحظر كانت للحرمة من جهة البدعة فيكون الحال كذلك في الحظر الشرعي ثالثها ان امر الحائض والنفساء بالصلاة بعد حظرها عليهما ولم يحمله احد
الا على الوجوب وكذا الحال في قوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين وكذا في قول المولى لعبده اخرج عن المحبس الى المكتب بل لا
يستفاد منها غيره سيما في المثال الأخير ونحوها سوى الوجوب كالاوامر الابتدائية وضعف الجميع ظاهر اما الاول فلان كون الاصل حمل الامر على الوجوب
غير نافع بعد ملاحظة العرف في المقام فان فهم الوجوب منه غير ظاهر كما يشهد به ملاحظة كثير من الاستعمالات ومع عدم استفادة الوجوب منه عرفا لا يصح
التمسك في الحمل عليه بمجرد الأصل اذ لم يكن هناك شاهد على ارادة الوجوب منه لما عرفت مرارا من دوران الامر في مباحث الالفاظ مدار الفهم العرفي دون
مجرد الاصل التعبدي وربما يدعى في المقام غلبة استعماله في غير الوجوب فيكون الغلبة المفروضة قرينة صارفة له عن الاصل المذكور او قاضية بمقا ومنه
له وفيه تامل يأتي الاشارة اليه انشاء الله والأظهر ان يقال ان في وقوعه عقيب الحظر شهادة على عدم ارادة الوجوب منه فيصلح ذلك صارفا له عن الظاهر او قاضيا او
بمقاومته له ومجرد جواز الانتقال من الحرمة الى الوجوب لا ينافي ظهور خلافه قبل قيام الدليل عليه وكذا الحال في وروده في المقام للوجوب وغيره اذ ارادة
الوجوب منه لقيام القرينة المعارضة للقرينة المفروضة لا يقضي بحمله عليه مع انتفائها وبالجملة انه يكفي في القرينة الصارفة مجرد الظهور فلا ينافيها جواز
التصريح بخلافه ولا قيام قرينة يعارضها ويترجح عليها ودعوى حصول التضاد بين جميع الاحكام فكما يستبعد الانتقال الى الوجوب كذا يستبعد الانتقال
الى غيره مدفوعة بانه ليس الاستبعاد الحاصل في المقام لمجرد التضاد بين الحكمين بل من جهة غاية التضاد الحاصل بينهما ووقوعهما في طرفين وهو غير
حاصل فيما عدا الوجوب والتحريم واما الثاني فبالفرق الظاهر بين الحظر العقلي من جهة البدعة وغيرها والحظر المصرح به في كلام الشارع فان المنع هناك
انما يجيء لعدم امر الشارع به واذنه في الاتيان به فلا يزاحم الامر بالفعل بوجه من الوجوه بخلاف المقام لوضوح غاية المباينة بين الحكم بتحريم الاتيان
بالشيء والحكم بوجوبه فلا يلتزم به الا مع قيام دليل واضح عليه واما مجرد الامر به فلا يكفي به في الدلالة عليه لكثرة اطلاق الامر في غير مقام الايجاب فيكون من
الاستبعاد المذكور قرينة على حمله على غير الوجوب حسبما مرت الاشارة اليه مع ان عمدة المستند في المقام هو الرجوع الى فهم العرف والفرق بين المقامين
ظاهر بعد الرجوع اليه واما الثالث فلان حمل عدة من الاوامر على الوجوب من جهة قيام الاجماع عليه ولشواهد اخر مرشدة اليه لا يفيد ظهور الامر في
الوجوب مع قطع النظر عن تلك القرائن المعارضة لورود الأمر عقيب الحظر واما دعوى انصراف قوله اخرج من المحبس الى المكتب الى الوجوب فلعله بفهمه من
المقام فانه نظير اخرج من هذا المحبس الى محبس آخر اذ لا يبقى ذلك غالبا في مقام رفع الحجر لخصوصية المثال قاضية بخلاف ما يقتضيه ظاهر الامر المتعلق بالفعل
بعد المنع منه وقد يتفق بخروج امر الحائض بالصلوة والصيام بعد ارتفاع الحيض عما نحن فيه وكذا الامر بالجهاد بعد انقضاء اشهر الحرم حسبما يأتي الاشارة
اليه انشاء الله هذا وقد يجاب عن المثال المتقدم بان المنهي عنه هناك غير ما تعلق الامر به فان المنهي عنه هو الخروج عن المحبس من حيث انه خروج عنه والمامور به
هو الذهاب الى المكتب ولم يكن ذلك منهيا عنه بذلك العنوان حتى يكون الامر به بعد الحظر ليندرج في محل الكلام وفيه انه اذا تعلق النهي بالخروج عن المحبس
يشمل ذلك جميع افراد الخروج الذي من جملتها الى المكتب واذا كان ذلك مما نهي عنه وقد فرض تعلق الامر به بعد ذلك كان مندرجا في موضع النزاع الخروج
ويدفعه انه انما تعلق النهي به من حيث كونه خروجا لا من حيث كونه ذهابا الى المكتب وهما متغايران حقيقة وان كان احدهما ملازما للآخر والمامور به انما هو
الثاني دون الاول نعم ان عمم النزاع بحيث يشمل الامر المتعلق باحد المتلازمين بعد تعلق النهي بالآخر تم ما ذكر الا انه غير ظاهر الاندراج في موضع النزاع وفيه

في مفاد الاوامر الواقعة عقيب الحظر

العرف غير مساعد هنا حسبما ادعوه هنا كونه امران اريد بذلك تغايرهما بحسب المفهوم وان اتحدا في المصداق فذلك غير قاض بحجية موضع النزاع
وان اريد تغايرهما بحسب المصداق وان تلازما في الوجود فالحال غير على ما ذكر الا انه ليس المفروض في المقام من هذا القبيل ضرورة كون المأمور به مفاد
المنهي عنه ومصاديقه بحسب الخارج بل مفهوم المأمور به هو المنهي عنه مقيدا بالقيد المفروض هذا والظاهر حجية سائر الاقوال المذكورة الرجوع الى فهم
العرف فكل يدعي استفادة ما ذهب اليه من ملاحظة الاستعمالات الا ان القائل بدلالته على رجوع الحكم السابق انما بنى على دلالة اللفظ على ارتفاع الحكم الطارئ
فبعد ارتفاعه يعود الاول لزوال المانع من ثبوته اخذا بمقتضى الدليل القاضي بثبوته والقائل بالوقف بنى على التعادل بين ما يقتضي حمله على الوجوب وما يفيد
حمله على غيره وقد عرفت ان قرينة المجاز قد يقاوم الظن الحاصل من الوضع فيتردد الذهن بين المعنى الحقيقي والمجازي فلا يصح الرجوع الى اصالة تقدم الحقيقة
على المجاز لما مر من ابتناء الاصل المذكور على الظن دون التعبد المحض وقد يدعى رجحانها استنادا الى صيغ الامر عرفا اذا ورد الوجوب في المقام الى غلبة استعماله في
الاباحة فيكون ذلك لغلبته باعثة على فهم الاباحة فيبتني الامر على تقديم المجاز الراجح على الحقيقة المرجوحة وقد يجعل ذلك وجها للتوقف نظرا الى
اختيار القول بالوقف عنده في دوران الامر بين المجاز الراجح والحقيقة المرجوحة وفيه ان فهم الاباحة في المقام انما يكون من الجهة التي اشرنا اليها دون مجرد
الشهرة كيف واشتهار استعماله فيها في المقام بحيث يبعث على الصرف او الوقف غير ظاهر واستناد الفهم اليه غير متجه ايضا وان ادعاه صاحب الاحكام في
ظاهر كلامه ويشهد لحصول الفهم المذكور مع الغض عن الشهرة بل وقبل حصول الاشتهار لو سلمت في المقام وكيف كان فالذي يقتضيه النظر في المقام ان
ان ورود الامر عقيب الحظر قرينة ظاهرة في كون المراد بالامر الاذن في الفعل فمفاده رفع الحظر عنه ولا دلالة فيه بنفسه على ما يزيد على ذلك من وجوب
الفعل او ندبه او اباحته حسبما يشهد به النظر في الاستعمالات كما مرت الاشارة اليه فتلك الخصوصيات انما تستفاد من الخارج او من ملاحظة خصوصية
المقام لاختلاف الحال فيه بحسب اختلاف المقامات فانما ذكر من جهة عامة قاضية بذلك وقد يكون في المقام جهة اخرى يعاضدها او يعارضها فلا بد
في معرفة مفاد اللفظ من ملاحظة الجميع ولتفصيل الكلام فيه تبيين الحال في عدة من المقامات فنقول ان ما يتعلق الامر به الامر المفروض قد يكون عين ما تفصيل الكلام
تعلق النهي به وقد يكون جزئيا من جزئياته وعلى كل من الوجهين اما ان يكون ما تعلق الامر به مما يريده المكلف ويرغب اليه او لا يكون كذلك بل يكون تركه
ارغب للنفس كالجهاد في الغالب وعلى كل حال فاما ان يكون المنع المتعلق بالفعل عاما لسائر الاحوال والافراد فيرد الامر المفروض عليه ويكون رافعا للحكم
المنع بالنسبة الى ما تعلق به او يكون الحكم بالحظر مخصوصا بالحال الاول او بفرد مخصوص من غيره يشمل الحال او الفرد الذي امر به ومنه النهي المتعلق بالجهاد
في الاشهر الحرم والامر المتعلق به بعد ذلك ويمكن ان يقع بخروج الوجه الاخير عن موضع المسألة ثم اما ان يكون حكم الثابت له قبل الحظر هو الوجوب او
الندب او الاباحة او الكراهة او لم يصرح بحكمه في الشرع ويكون باقيا على مقتضى حكم العقل فيه وعلى غير الوجه الاخير فاما ان يكون ثبوت ذلك الحكم
له في الشرع على وجه الاطلاق بالنسبة الى الازمان والاحوال والافراد او على سبيل الشمول للجميع فيندرج فيه الحال او الفرد الذي تعلق الامر به مع شمول
الحظر الوارد عليه لما تعلق الامر به مع شمول الحظر الوارد عليه لما تعلق الامر به بعده وعدمه او لا يكون كذلك بل يختص بالحال السابق او بخصوص بعض الافراد
مما عدا ما تعلق النهي والامر به بعد ذلك مع ورود احدهما على مورد الاخر وعدمه وانت خبير باختلاف فهم العرف حسب اختلاف تلك المقامات ففي بعضها
لا يستفاد من الامر الا الاذن في الفعل ورفع الحظر الحاصل مع اختلاف الفهم وضوحا وخفاء بحسب اختلاف بعض الاحوال المذكورة وغيرها وفي بعضها يستفاد
منه الوجوب مع اختلاف الحال فيه ايضا وفي بعضها يؤخذ بالحكم السابق وفي بعضها يتوقف عن الحكم ولا يظهر منه احد الوجوه ولا يبعد خروج بعض
تلك الصور عن محل الكلام وملاحظة التفاصيل المذكورة في بيان مفاد اللفظ لا يناسب انظار ارباب الاصول اذ الملحوظ فيه القواعد الكلية الاجمالية
دون التفاصيل الحاصلة في المقامات الخاصة فالانسب بالمقام هو ما ذكرناه اولا ومن ان الامر بالشيء بعد النهي عنه هل يكون في نفسه حجة باعثة على صرف
الامر عن معناه الظاهر اولا فالاظهر فيه ما عرفت هذا وينبغي التنبيه لامور الاول ان الكلام في المقام انما هو في مفاد الامر عرفا من جهة الوقوع عقيب الحظر لا فيما
وضع اللفظ بازائه بحسب اللغة او العرف اذ لا وجه لاختلاف الموضوع له بحسب اختلاف المقامات كما يظهر من ملاحظة اوضاع سائر الالفاظ اذ لا تعدد في
اوضاعها في الغالب على حسب اختلاف مواردها بل لا يكاد يوجد لفظ يكون الحال فيه على الوجه المذكور فالملحوظ بالبحث في المقام ان الوقوع بعد الحظر
هل هو قرينة صارفة له على الظاهر او انه لا دلالة فيه على ذلك وانه قاض بالوقف وربما يتوهم من عناوينهم كون البحث في المقام في موضوع الصيغة وليس الحال كذلك
اذ عنوانهم للبحث بما ذكروه وتعبيرهم عن الاقوال بانه للاباحة وغيرها اعم من كونه موضوعا لذلك فان اختصاص اللفظ بالمعنى كما يكون من جهة الوضع كذلك
قد يكون من جهة الظهور الحاصل بملاحظة المقام نظرا الى القرائن العامة القائمة عليه مضافا الى ما ذكرناه من وضوح فساد دعوى الوضع في المقام اقوى
شاهد على عدم ارادته هنا نعم يظهر من السيد العميدي منعه كون الامر مطلقا موضوعا للوجوب بل الموضوع له هو الامر المبتدأ دون الوارد عقيب الحظر وهو
ان حمل على ظاهره موهون جدا كما عرفت وربما ينزل عبارته ايضا على ما ذكرناه الثاني ان المذكور في كثير من كتب الاصول فرض المسألة في وقوع الامر عقيب
الحظر والظاهر من ذلك تحقق وروده وتوقع عقيب الحظر المحقق دون المحتمل لكن لا يبعد جريان الكلام في وقوع الامر بعد ظن الحظر بل في مقام توهمه كما لو وقع
السؤال عن جواز الفعل فورد في الجواب الامر به ويشهد بذلك فهم العرف وقد نبه على ذلك غير واحد من المتأخرين الثالث لو وقع الامر بالشيء بعد الكراهة
فهل الحال فيه كالامر الواقع عقيب الحظر وجهان ويجري ذلك في الوارد عقيب ظن الكراهة وتوهمها كما لو سئل عن كراهة الشيء ومرجوحيته فورد الجواب بالامر
به والوجه جريان الكلام المذكور في ورود النهي عن الشيء عقيب وجوبه بانه هل يراد به ما يراد بالنهي الابتدائي او يكون ذلك قرينة على ارادة رفع الوجوب
او يتوقف بين الامرين ويحكى عن البعض الفرق بين الامر الوارد عقيب الحظر والنهي الوارد عقيب الايجاب فقيل بان الثاني يفيد التحريم بخلاف الاول
فانه لا يستفاد منه الوجوب واستند في الفرق بين الامرين الى وجهين واهون احدهما ان النهي انما يقتضي الترك وهو موافق للاصل بخلاف الامر

لقضاء

لقضاء الامر بالاتيان بالفعل وهو خلاف الاصل لحمل الاوامر على التخيير لا ايجاب بما يوافق الاصل لا يقتضي حمل الثاني على الوجوب مع ايجاب ما يخالفه والاخرى ان النواهي انما تتعلق بالمكلف لدفع المفاسد بخلاف الاوامر فانها لجلب المنافع واعتناء الشارع بدفع المفاسد اكثر من جلب المنافع فما يكتفي به في صرف غير الامر لا يلزم ان يكتفي به في صرف الامر ثم انه قد عرفت ان الامر حقيقة في مطلق الطلب الا ان الظاهر من الطلب مع الاطلاق هو الطلب الحتمي الايجابي فيكون انصراف الامر الى الوجوب لظهوره من الاطلاق لا لكون الصيغة حقيقة فيه بخصوصه كما ظن في المشهور ثم نقول انه كما ينصرف الامر حين الاطلاق الى الوجوب كذا ينصرف الى الوجوب النفسي المطلق العيني التعييني فكون الوجوب غيريا او مشروطا او كفائيا او تخييريا يتوقف على قيام الدليل عليه كتوقف حمل الطلب على الندب على قيام قرينة عليه وانصراف اطلاق الامر الى ما ذكرناه سواء قلنا بكونه حقيقة في الطلب كما هو المختار او حقيقة في الوجوب كما هو المشهور اما الاحتمال للوجوب فيه اما بالنسبة الى انصرافه الى العيني التعييني فظاهر لوضوح توقف قيام فعل الغير مقام فعل المكلف فعل الغير مقام فعل المكلف وكذا قيام فعل اخر مقام ذلك الفعل على ورود الدليل واما انصرافه الى الواجب المطلق دون المشروط فلان اطلاق اللفظ كاف في افادته لتقييد الوجوب في الواجب المشروط بحصول الشرط فلا يحكم به الا بعد ثبوت التقييد وعن السيد المرتضى انكار ذلك فيتوقف حمله على احد الوجهين على قيام الدليل عليه وهو ان حمل على ظاهره ما يتراءى منه ضعيف وقد ينزل كلامه على ما لا يخالف ما قررناه وسيجيء تفصيل القول فيه عند تعرض المص له انشاء الله واما انصرافه الى الواجب النفسي فيمكن الاستناد فيه الى وجهين احدهما ان ذلك هو المنساق عرفا من الاطلاق فان ظاهر الامر بشيء ان يكون نفس ذلك الشيء هو المطلوب عند الامر حتى يقوم دليل على خلافه كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات فذلك هو المتبع الا ان يظهر من المقام كون الطلب المتعلق به من جهة حصول مطلوب اخر بحيث يترجح ذلك على الظهور المذكور او يساويه فيحكم بمقتضى الثاني في الاول ويتوقف بينهما على الثاني ثانيهما ان الوجوب الغيري انما يعد حصوله مع ادراك الغير فيتقيد وجوبه اذن بوجوب الغير وقد عرفت ان تقييد الوجوب خلاف الاصل لقضاء ظاهر الاطلاق باطلاق الوجوب نعم ان ظهر التقييد من المقام او من الخارج كان متبعا وهو امر اخر مضافا الى ان القول بوجوب ذلك الغير ايضا مخالف للاصل فلا وجه للالتزام به من غير قيام دليل عليه نعم ان ثبت وجوب ذلك الغير تعين الرجوع الى الاصل الاول وقد يستظهر من جماعة من المتاخرين كالشهيدين والمحقق الكركي المناقشة في الاصل المذكور نظرا الى كثرة استعمال الامر في الوجوب الغيري بحيث يكافؤ ذلك ما ذكر من الظهور وربما يدعى بلوغه الى حد الحقيقة العرفية كما قد يستفاد من كلام الشهيد ره والظاهر انه لم يرد به هجر الاول للظهور المذكور وان الوجوب النفسي في الاستعمالات ايضا لا بل مقصوده على فرض حمل كلامه على ذلك مكافئته للوجه الاول لا ترجيحه عليه وكيف كان فالظاهر بعد ما ذكر من الاشكال اذ حصول الغلبة المذكورة في محل المنع بل الظاهر خلافه نعم لو قام الدليل من الخارج على كون شيء واجبا لغيره امكن القول بكونه شاهدا على حمل اطلاق الامر المتعلق به على ذلك ايضا وان لم يكن هناك منافاة بين وجوبه على الوجهين الا ان ذلك بعيد وما ادعي من الغلبة فقد يتم في المقام اذ قد يقال بكون الغالب في الواجبات الغيرية عدم وجوبها على فرض تسليمها الى حد يفيد المظنة محل نظر ومجرد الاصل لا يزاحم ظاهر اللفظ نعم قد يدعى في المقام فهم العرف الاول منه لو قيل تارة اذا احدثت فتوضا وقيل اخرى اذا احدثت فتوضا لاجل الصلوة فهم منه كون المقصود بالوجوب المدلول عليه بالكلام الاول ايضا ذلك الا ان جريان الفهم المذكور في سائر الموارد او رود فيه اطلاق الامر وثبت الوجوب الغيري ايضا من الاجماع او غيره غير ظاهر والمتجه ان يقال انه مع حصول الفهم في المقام كما في المثال المذكور ونحوه لا كلام ومع عدمه فان ثبت هناك من الجهات العامة او الخاصة ولو من جهة فهم الاصحاب ما يزاحم الظهور المذكور بحيث يجعله ظاهرا في الغيري فلا اشكال ايضا ولو قضى ذلك بتكافؤ الاحتمالين وحصول التردد بين الوجهين اتجه التوقف ولا يثبت معه الا الوجوب الغيري ولا اتجه الاخذ بظاهر اللفظ الا ان يثبت خلافه من الخارج هذا

وقد تلخص مما فصلناه ظهور الامر حين الاطلاق في الوجوب بالوجه الذي قررناه والرجوع الى المتبادر منه في الاستعمالات وملاحظة المفهوم من الاطلاقات كاف في اثبات ذلك على نحو انصراف الصيغة حين الاطلاق الى الوجوب وهذا التبادر بناء على المختار من قبيل التبادر الاطلاقي في المقامين واما على مختار القوم فمع البناء على كونه حقيقة في مطلق الوجوب الشامل لجميع الاقسام كما هو الظ من اطلاقهم في المقام يكون التبادر الحاصل بالنسبة اليه وضعيا ويكون انصرافه الى القسم المذكور حاصلا بالتبادر الاطلاقي وح يشكل الحال بان التبادر الحاصل في المقام على نحو واحد فالفرق بينهما على الوجه المذكور غير متجه فاما ان يقال بكونه اطلاقيا في المقامين ويسقط بذلك ما هو عمدة مستندهم للقول بكونه حقيقة في الوجوب لاتكالهم فيه على التبادر وفهم العرف او يقال بكونه وضعيا مستندا الى الوضع فيهما فلا بد من القول بكونه حقيقة في خصوص الوجوب الموصوف دون غيره من سائر اقسامه بل الظ ان الحاصل في المقام تبادر واحد فان كان اطلاقيا لم يصح الاستناد اليه في اثبات الوضع لخصوص ما يتبادر من اللفظ وقد مر التنبيه على ذلك ومن هنا قد يتخيل في المقام كون الامر حقيقة في خصوص الوجوب العيني دون التخييري وهو ظاهر كلام بعضهم اسناد القول بذلك الى جماعة من المتاخرين منهم السيوري في كنز العرفان والمحقق الاردبيلي والمص والمحقق الخونساري وان كان المنقول من كلامهم في المقام غير واف بذلك والمحكي عن جماعة اخرين كونه حقيقة في الاعم من الامرين وقد ذكر للجانبين حجج معظمها في غاية الوهن ويجري الوجهان المذكوران فيما سوى الوجوب التخييري من سائر اقسام الوجوب مما لا ينصرف اليه الاطلاق وبعد ما عرفت تمام وهو الحق في المقام لا حاجة الى اطالة الكلام في المرام هذا وما ذكرناه من الانصراف كما يجري في صيغة الامر وما بمعناه كذا يجري في لفظ الوجوب وما يؤدي مؤداه اذا تعلق بفعل من الافعال واما اذا ثبت وجوب شيء بالعقل او الاجماع ودار بين وجهين او وجوه من المذكورات فالظ البناء على التوقف اذ لا ترجيح لاحد الوجوه في حد ذاته ولا اطلاق ح ليؤخذ بمقتضاه ويرجع ح في العمل الى الاصول الفقهية فمع الدوران بين الوجوب التعييني والتخييري يؤخذ بالاول لحصول اليقين بالبراءة باداء ذلك الفعل دون غيره وكذا مع الدوران بين العيني والكفائي ومع الدوران بين الوجوب المطلق والمشروط لا يحكم بالوجوب

ای بالمثال

وضع الامر حقيقة في مطلق الطلب

لتعقبه امضافا الى اصالة عدم وجوبه مع التقييد الاّن بلوغ الغلبة المذكورة

ولا التفت به التعيين

الامر

الا مع حصول الشرط وقد بنى على ذلك ما يحكى عن السيد من القول بمكافئة احتمالي الوجوب المطلق والمشروط عند عدم دليل على التعيين ولا يحكم
ح بالوجوب الا مع حصول الشرط كما سيجيء الاشارة اليه ان شاء الله ومع الدوران بين الوجوب النفسي والغيري لا يحكم بالوجوب الا على نحو ما يقتضيه
البناء على وجوبه للغير اذ لا اطلاق في المقام فيقتصر فيما خالف الاصل على القدر المتيقن لكن لا يجري عليه حكم الواجب الغيري من البناء على سقوطه بمجرد
حصوله ولو بالاتيان به على الوجه المحرم اخذا بيقين الشغل حتى يتبين الفراغ ومع الدوران بين الوجوب والندب يبنى على الثاني اخذا باصالة عدم
المنع من الترك وقد بينا ما في الاخذ بالاصل المذكور وقد اشرنا اليه والى ما يزيفه وتبعها قد عرفت ظهور الامر مع الاطلاق في الطلب الايجابي المطلق
النفسي العيني التعييني فان لم يكن هناك قرينة على خلاف ذلك تعين الحمل عليه وان كان هناك قرينة على ثبوت ما يخالف احد القيود المذكورة
تعين ذلك من غير لزوم تجوز في اللفظ كما عرفت واما اذا قامت قرينة صارفة عن انصرافه الى الصورة المذكورة ودار الامر في المخالفة بين وجهين
١ او وجوه فهناك صور عشر للدوران الثنائي بينها الاول الدوران بين الندب المطلق والوجوب المقيد وقد يترائى ح تساوي الاحتمالين نظرا الى
ان الامر المطلق كما يقتضي الوجوب كذا يقتضي الاطلاق وكما ان حمله على الندب خلاف الاصل فكذا التزام التقييد فيه نعم قد يبنى على القول بكون
الامر حقيقة في خصوص الوجوب ان ذلك من الدوران بين التقييد والمجاز ومن المقرر ترجيح التقييد نظرا الى شيوعه كالتخصيص بل هو اولى منه على ما مر تفصيل
القول فيه في محله وربما يعارضه شيوع استعمال الامر ايضا في الندب فلا يترجح التقييد على المجاز المفروض ويدفعه ان بلوغ استعمال الامر في
الندب الى حد يكافؤ التقييد غير ظاهر بل الظ خلافه كما يشهد به فهم العرف فالظ بناء على المشهور تقديم الوجوب المشروط على الاستحباب المطلق و
الاظهر ايض ذلك بناء على المختار اذ دلالة اطلاق الطلب على الوجوب اظهر من دلالته على الاطلاق فيقدم عليه عند التعارض ويشهد بذلك فهم
العرف وهو المحكم في امثال ذلك مضافا الى ان ذلك هو الاحوط في تحصيل البرائة والاوفق بالاصل من جهة اصالة عدم رجحان الفعل ومشروعيته
مع انتفاء الشرط المفروض نعم لو كان التقييد على وجه يخالف الظ جدا بحيث يكون حمل الامر على الندب راجحا عليه او مكافئا التزم الحمل على الندب
٢ او الوقف بين الامرين وتلك امر اخر لا ربط له بما هو الملحوظ في المقام الثاني الدوران بين الندب النفسي والوجوب الغيري كما اذا امر بالوضوء من جهة خروج المذي
واحتمل ارادة الاستحباب النفسي والوجوب الغيري لاجل الصلوة عند وجوبها وقد يتخيل كون الوجوب الغيري من جملة المقيد لتقييده بالغير
عدم حصوله الا من جهة وجوب ذلك الغير فيرجع هذه الصورة الى الصورة المتقدمة فيكون من الدوران بين المجاز والتقييد ويجري فيه اذن ما مر
فيه ان انصراف الامر الى الوجوب النفسي من جهة ظهور الامر بالشيء في كونه مطلوبا بالذات مرادا لنفسه اما لانصراف المطلق اليه كما هو المختار او لكونه حقيقة
فيه بخصوصه على ما هو احد المحتملين على القول المشهور حسب ما مرت الاشارة اليه فيأتي الكلام فيه من غير جهة التقييد بوضوح فقد يتخيل ترجيح الندب
نظرا الى ان فيه مخالفة للظاهر من جهة واحدة بخلاف الحمل على الوجوب فانه قاض بتقييد الاطلاق وبالخروج عن الظ المذكور ومع الغض عن ذلك فاقضى
الامر ح ان يتوقف بين الامرين اذ لا اقل من مقاومة الوجهين للوجه الاول وفيه ان انصراف الامر الى الوجوب اقوى من انصراف الوجوب الى الوجوب النفسي
كما يشهد به ملاحظة العرف اما على القول بكونه حقيقة في مطلق الوجوب فظاهر للزوم المجاز بناء على حمله على الندب بخلاف ما لو حمل على الوجوب
الغيري ومن المقرر تقديم الحقيقة على المجاز واما على المختار فلكون انصرافه الى الوجوب اقوى من انصراف الوجوب الى النفسي كيف واقتضى الامر بها
على ترجيح الوجوب الغيري رفع اليد عن كيفية الوجوب اظ من اطلاق الامر واما مع ترجيح الندب فانما يرفع اليد عن اصل الوجوب والثاني ابعد عن الظ
بالنسبة الى الاول نعم على القول بكون الامر حقيقة في خصوص الوجوب النفسي مجازا في غيره قد يشكل الحال في المقام من جهة دوران الامر بين المجاز
وزيادة الاول بلزوم التقييد معارض ويمكن دفعه بان حمله على الوجوب الغيري اقرب الى الحقيقة من حمله على الندب فبعد تعذر الحقيقة يتعين
اقرب المجازات سيما بعد شهادة فهم العرف به كيف وهو الاصل في امثال هذه المباحث وحصول الفهم المذكور بحسب العرف مما لا ريب فيه بعد الرجوع الى المخاطبات
العرفية وبعد فهم الاصحاب وبنائهم عليه حسب ما ادعاه بعض الاجلة في المقام وكان هذا الوجه هو الاظهر في النظر الا ان يكون في المقام ما يرجح الحمل
٣ على الندب ويجعله مكافئا للحمل على الوجوب على الوجه المذكور فيحمل على الندب ويتوقف عن الحمل وذلك امر اخر الثالث الدوران بين الندب العيني
والوجوب الكفائي والظ ح تقديم الوجوب الكفائي لما عرفت من ترجيح دلالة الامر على الوجوب على دلالته على سائر الخصوصيات مضافا الى كونه
اوفق بالاحتياط هذا على القول بكونه حقيقة في مطلق الطلب على ما هو المختار او كونه حقيقة في خصوص الوجوب العيني واما على القول بكونه حقيقة
في مطلق الوجوب مجازا في الندب فالامر اظهر لكونه من الدوران بين الحقيقة والمجاز وقد يشكل ذلك بملاحظة غلبة استعماله في الندب بالنسبة
الى اطلاقه على الوجوب الكفائي سيما على احد الوجهين الاولين وفيه ان حصول الغلبة الباعثة على الفهم غير ظ بل الظ خلافه فالحمل على الندب
٤ غير متجه كالتوقف بين الوجهين الرابع الدوران بين الندب التعييني والوجوب التخييري ولا يبعد ايض ترجيح جانب الوجوب لما عرفت ويشكل
الحال فيما اذا لم يكن الفعل الاخر الذي فرض التخيير بينهما مما ثبت شرعيته بدليل اخر لمعارضة الوجه المذكور باصالة عدم شرعيته ورجحانه وفيه ان
الاصل لا يقاوم الظ فبعد ثبوت الوجوب بمقتضى الظ يتعين البناء على التخيير نظرا الى قيام الدليل عليه وذلك كاف في اثبات شرعيته ومع ذلك
٥ فالاحوط في المقام هو الاتيان به دون غيره مما يقوم مقامه الخامس الدوران بين الوجوب المقيد النفسي والمطلق الغيري وهذا الوجه في الحقيقة
ما لا يمكن تحققه اذ كل واجب غيري يتقيد وجوبه بوجوب ذلك الغير فهو في الحقيقة دوران بين المقيد النفسي والمقيد الغيري الا انه لما يتوقف
نعتد الوجوب الغيري على ثبوت مقيد من الخارج بخلاف ما فرض من الوجوب النفسي عد الوجوب فيه مط فيحتمل اذن تقديم النفسي مط لاشتراكهما
في التقييد ويحتمل التفصيل بين ما اذا كان وجوب ذلك الغير مطلقا او مقيدا ايض فان كان مقيدا اتجه الوجه المذكور والا احتمل ترجيح الغيري

الاحرى

والتوقف بين الوجهين والتفصيل بين ما اذا كان القيد المأخوذ في المقيد غالب الحصول فيترجح المقيد في الاول والغيري في الثاني السادس والسابع
الدوران بين الوجوب المقيد والكفائي او التخييري المطلق والظ توقف الترجيح على ملاحظة خصوص المقام فان كان هناك مرجح لاحد الوجهين
بني عليه والا توقف بينهما ورجع في التكليف الى الاصول الفقاهية فمع انتفاء القيد المفروض يبني على اصالة البراءة ومع حصوله يتعين الاتيان به دون ما
احتمل التخيير بينه وبينه اخذا بيقين الفراغ بعد تيقن الاشتغال الثامن والتاسع الدوران بين الوجوب الغيري والنفسي الكفائي
او التخييري ويحتمل ان يكون الحال فيه كالسابق ومع انتفاء الترجيح يرجع فيه الى الاصول الفقاهية ويحتمل ترجيح احد الاخيرين نظرا الى رجحان المرجوحية
في الوجوب الغيري من جهتين العاشر الدوران بين الوجوب الكفائي والتخييري والظاهر انه لا ترجيح بينهما فيرجع في العمل الى الاصل فان لم يقم به غيره
تعين عليه الاتيان به اخذا بيقين البراءة بعد تيقن الاشتغال وان قام به غيره تخير بين الاتيان به وببدله لحصول اليقين بالبراءة
على الوجهين اما مع الاتيان ببدله فانه لو كان كفائيا سقط عنه الواجب بفعل الغير ولو كان تخييريا سقط بفعل البدل والاحوط الاقتصار
على فعله ان لم يقم دليل اخر على مشروعية ما يكون بدلا عنه على تقدير انتفاء التخيير وانت بعد التامل فيما قررناه تعرف الحال فيما لو دار الامر
بين ما يزيد على وجهين من الوجوه المذكورة ودار الحال في المخالفة بين واحد منها او كانت المخالفة فيها مختلفة في الزيادة والنقيصة
بان كان الخروج عن الاصل في احدهما من وجهين وفي الاخر من جهة واحدة فيبني في الجميع على ما هو الراجح بعد ملاحظة الوجوه المذكورة ومع
المعادلة يرجع في الحكم الى الاصول الفقاهية خامسها ان قضية الامر بعد دلالته على الوجوب باي نحو كان من الوجوه المتقدمة هو وجوب
الاتيان بالمأمور به من غير اعتبار امر اخر في حصوله الا ان يدل دليل على اعتبار ما يزيد على ذلك والوجه فيه ان ظاهر الامر هو وجوب الاتيان بما تعلقت
الصيغة به فاذا حصل ذلك من المأمور صدق الاتيان بما اوجبه الامر ومع حصوله يسقط الطلب لحصول متعلقه فيحصل اداء الواجب بمجرد الاتيان
من غير حاجة الى ضم شيء اخر اليه فقضية الاصل اذن اذا تعلق الطلب بطبيعة اتصاف اي فرد يأتي به بعد الطلب المفروض بالوجوب وحصول الواجب
به سواء كان الاتيان به على وجه القصد الى ذلك الفعل وارادته او لا كما اذا وقع منه على وجه الغفلة والذهول وحال النوم ونحوه او اشتبه عليه واتى
به على انه غير ما كلف به وسواء غفل عن التكليف المتعلق به او لا وسواء اتى به على قصد الامتثال او غيره وقد يورد عليه بوجوه منها ان متعلق الطلب وان
كان مطلق الطبيعة من غير تقييد هنا بشيء بمقتضى ظ الامر لكن تعلق الطلب بها انما يكون مع تفطن العامل به وعدم غفلته عنه لوضوح استحالة التكليف
بالفعل مع غفلة المأمور وذهوله عن ذلك الفعل وح فقضية تعلق الطلب بالطبيعة هو الاتيان بالفعل على وجه القصد اليه فلا يكون الصادر على
سبيل الغفلة مسقطا فاني المأمور به وكذا اذا اتى به معتقدا لكونه مغايرا للمأمور به ومنها ان ظ ما يستفاد من الامر في فهم العرف ان ما يتعلق الطلب به
هو ما يكون صادرا على وجه العمد دون الغفلة او الالتباس بغيره كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات اذ لا يندرج فيه الافعال الصادرة على غير ذلك
الوجه وان شملها الطبيعة المطلقة ومنها ان الفعل المتعلق للطلب انما يتصف بالوجوب من حيث كونه مأمورا به فيتوقف وجوبه على توجه الامر
الى الفاعل ومن البين ان تعلقه به انما يكون مع علمه بالتكليف اذ لا تكليف مع الغفلة فكون ما يأتي به اداء للواجب انما هو بعد علمه بالتكليف فلو
اتى به قبل ذلك ثم انكشف التكليف به لم يكن ما اتى به واجبا حتى يسقط به ذلك التكليف فلا يكون الاتيان بالفعل اداء للمأمور به الا بعد تعلق
الامر به ومنها ان القدر اللازم مع الغض عما ذكر هو اتصاف الطبيعة المطلقة المتعلقة للطلب بالوجوب لانه مدلول الامر يعني مجرد كونه مطلوبا بالطلب الحتمي
حسبما مر القول فيه لكن الوجوب المصطلح وهو الذي يدل عليه الامر بالالتزام نظرا الى ملاحظة حال الامر بكونه ممن يجب طاعته عقلا وشرعا على ما هو مقصود
الاصولي في البحث عن ذلك فلا يثبت لذلك نظرا الى قضاء الملاحظة المذكورة بوجوب امتثال الامر واطاعته ومن البين ان صدق الامتثال وتحققه
يتوقف على كون اداء الفعل بقصد موافقة الامر لا مط فلا يتصف بالوجوب الا ما وقع على الوجه المذكور فلا يكون الاتيان به على غير النحو المذكور اداء
للواجب ليحصل سقوط التكليف به والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان مفاد الامر هو الاتيان بالفعل على سبيل القصد والارادة لما ذكر من الوجهين
الاولين فلو اتى به على سبيل السهو والغفلة او في حالة النوم ونحوها لم يتصف ذلك الفعل بالوجوب لم يكن اداء للمأمور به وما يستفاد من ظ كلام بعض
الافاضل من اندراج ذلك في اداء المأمور به كما ترى وكيف يصح اتصاف فعل النائم والغافل بالوجوب مع وضوح عدم قابليته لتعلق التكليف وعدم
صحة ايجاب الامر لما يصدر عنه في حال الغفلة والنوم والقول بان القدر المسلم من عدم تعلق التكليف بالغافل هو ما كان من اول الامر واما بعد تفطنه
بالتكليف وغفلته بعد ذلك حين صدور الفعل منه اذن على سبيل الذهول والغفلة فلا مانع من اندراجه في المكلف به كما يستفاد من كلام الفاضل
المذكور ايضا غير متجه ضرورة ان السبب الباعث على عدم تعلق التكليف به من اول الامر قاض بعدم تعلقه به بعد ذلك من غير فرق اصلا فلا داعي هناك
الى التفصيل وجريان حكم الواجب على الفعل مع طرو الغفلة في اثناء العمل وعروض النوم كما في الصوم ونحوه لا يدل على بقاء التكليف حين
الغفلة غاية الامر الاكتفاء هناك بالاستمرار الحكمية واجراء حكم النية الواقعة في اول الفعل الى اخره لقيام الدليل عليه واما الغفلة عن الامر
ولو من اول الامر مع اتيانه بالفعل على سبيل القصد والارادة فغير مانع عن اتصافه بالوجوب وما ذكر من ان التكليف يتوقف على العلم فلا تكليف مع
الغفلة عن الامر حتى يتصف الفعل بالوجوب حسبما قرر مدفوع بالفرق بين حصول التكليف بحسب الواقع وتعلقه بالمكلف بالنظر الى الظاهر وغاية ما
يلزم من التقرير المذكور عدم ثبوت التكليف في الظاهر الا بعد العلم به والمقتضي اتصافه بالوجوب بحسب الواقع وان لم يكن المكلف عالما به ويظهر
الفائدة بعد انكشاف الحال فان قلت كيف يعقل اتصاف الفعل بالوجوب مع فرض عدم تعلق التكليف به في ظ الشرع وهل يعقل حصول التكليف
من دون تعلق بالمكلف قلت لا شبهة في كون التكليف امرا ارتباطيا تعلقيا لكن هناك تعلق في الواقع وهو كون صدور الفعل منه محبوبا للامر

فمع انتفا

اما مع الاتيان به فقط

الفعل

[illegible]

بحيث لا يجوز تركه وبفعل انتفائه في ذاته وان كان المكلف معذورا من جهة جهله فالفعل على كيفية لو علم بها لم يكن له الاقدام عليه على حسب ما عرفوا
به الحسن والقبح الذاتي و هو ان يراد من المكلف الاقدام على الفعل بحسب ظاهر الشرع سواء كان مطابقا لما هو المطلوب بحسب الواقع او لا فالنسبة بين ونحوه
المتعلقين هو العموم من وجه والوجوب على الوجه الاخير يتوقف على العلم بخلاف الوجه الاول وتحقيق الكلام في ذلك مقام اخر وقد مرت الاشارة اليه
في تعريف الفقه ولعلنا نفصل القول فيه فيما يأتي في المقام اللائق به ان شاء الله تعالى ثم ومما قررناه يظهر ان اشتغال المامور به بغيره واداء غير المامور
به لا ينافي اتصافه بالوجوب نظرا الى الواقع كما هو المقصود واما ما ذكره في الايراد الرابع من اعتبار قصد الامتثال والاطاعة في اداء الواجب المصطلح نظرا الى
الوجه المذكور فمدفوع بان غاية ما يتوقف عليه الوجوب المصطلح كون الامر ممن لا يقبح مخالفته وعصيانه على خلاف غيره ممن لا يجب تحصيل مطلوبه
ولا يقبح مخالفة امره وارادته وهذا المعنى هو المراد من كون الامر ممن يجب طاعته عقلا او شرعا فان المراد به قبح العصيان والمخالفة ومع الغض عنه فالقدر
اللازم هو ما قلناه وتوقفه على ما يزيد عليه مما لا دليل عليه واللازم مما ذكرنا وجوب مطلق الفعل سواء كان بقصد الامتثال او لا والحاصل ان
الوجوب الحاصل في المقام انما هو على طبق الايجاب الصادر من الامر فكما ان قضية امره هو ايجاب مطلق الفعل وارادة حصوله سواء كان بقصد الامتثال
او غيره ولا دليل على اختصاص وجوب الفعل بنحو خاص فكذلك الوجوب اللازم منه انما يكون على ذلك الوجه ايضا فان قلت ان الاوامر الدالة على وجوب طاعة الله
تعالى والرسول والائمة عليهم السلام من الكتاب والسنة كافية في ذلك نظرا الى عدم صدق الطاعة الا مع وقوع الفعل على وجه الامتثال غاية الامر ان ما يدل
عليه العقل لا يزيد على وجوب اداء الفعل والاتيان به من غير اعتبار لما يزيد عليه وقد دلت الاوامر المذكورة على اعتبار تلك الزيادة قلت ان ما دل
على وجوب الطاعة يعم امتثال الاوامر والنواهي ومن البين ان حمل النواهي بل كلها انما يقصد منها ترك المنهي عنه من غير تقييد شيء منها بملاحظة قصد
الامتثال والاطاعة وكذا الحال في الاوامر المتعلقة بغير العبادات فلو بني على ارادة ظاهر معنى الطاعة لزم تقييدها بالاكثر وهو مرجوح مع ما فيه انه بعيد عن سياق
تلك الادلة فان المقصود وجوب طاعتهم في جميع ما يامرون به و ينهون عنه وكذا وجوب اعتبار ملاحظة طاعة النبي والامام في الاتيان بما يامرون به كانه مما لم يقل به
احد ومن البين ورود ذلك على سياق واحد وقد ورد نحوه في طاعة الزوجة والعبد للزوج والسيد ومن البين عدم وجوب اعتبار الملاحظة المذكورة فالاولى اذن
حمل الطاعة على ترك المخالفة والعصيان فيما يامرون به وينهون عنه فهي كالمؤكدة لمضمون الاوامر الواردة عنهم وكان التعبير عنه بذلك نظرا الى ما هو الغالب من
الاتيان بالمامور به وترك المنهي عنه انما يكون من جهة الامر والنهي الوارد عنهم اذ حصول الفعل او الترك في محل الوجوب والحرمة على سبيل الاتفاق بعيد
عن مجاري العادات في كثير من المقامات ومع الغض عن ذلك لو اخذ بظواهر تلك الاوامر فلا يقضي ذلك بتقييد المطلق في سائر الاوامر غاية ما يفيده
هذه الاوامر وجوب تحصيل معنى الامتثال والانقياد وهو امر اخر وراء وجوب الاتيان بالمامور به الذي هو مدلول الامر على الوجه المذكور فاقصى ما يلزم
حينئذ مع اتيانه بالمامور به لا على وجه الامتثال انه لا يكون اتيا بالمامور به بهذه الاوامر ولا يستلزم ذلك عدم اتيانه بما امر به في تلك مع اطلاقها وعدم
قيام دليل على تقييدها فتحصل بما قررناه ان وجوب ايقاع الفعل على وجه الاطاعة والانقياد انما يثبت بعد قيام الدليل عليه من الخارج والادلة المفروضة
على فرض دلالتها على اعتبار قصد الطاعة ادلة خارجية فاقصى ذلك يكون الاصل في كل واجب ان يكون عبادة وذلك مما لا مدخل له بمدلول الامر ولو التزاما
على حسب ما نحن بصدده فان القدر اللازم لمدلوله هو وجوب الفعل بالمعنى المصطلح على فرض كون الامر ممن يحرم عصيانه ومخالفته واما وجوب الاتيان
بالفعل على سبيل الانقياد والاطاعة فمما لا دلالة في الامر ولو بعد ملاحظة حال الامر عليه وان قلنا بكونه ممن يجب الاتيان بمطلوبه من حيث انه امر به
يجب قصد الطاعة والانقياد في جميع ما يوجبه فان ذلك لو ثبت فانما هو مطلوب اخر وتكليف مستقل لا وجه لتقييد مدلول الامر به الا ان يدل دليل
على التقييد ايضا فتلخص من ذلك ان القدر الثابت من ملاحظة الامر وحال الامر كون الواجب الاتيان بما تعلق الطلب به على سبيل القصد والارادة
سواء كان ذلك على سبيل وجه الامتثال والاطاعة او لا الا ان يدل دليل على تقييد الفعل المامور به بذلك كما في العبادات ثم لا يذهب عليك انه ان كان
الغرض من ايجاب الفعل مجرد تحققه في الخارج حيث تعلقت المصلحة بنفس وقوع الفعل فلا اشكال في الاكتفاء في سقوط التكليف بمجرد حصول ذلك
الفعل سواء صدر من المامور على سبيل القصد اليه والارادة له او وقع على سبيل السهو والغفلة وسواء قصد به الامتثال والاطاعة او لم يقصد
ذلك الا انه مع الاتيان به بقصد الامتثال يكون مطيعا ممتثلا ومع الاتيان به على وجه التعمد والارادة من دون ملاحظة الامتثال يكون اتيا بالواجب
من غير ان يحصل به الاطاعة والامتثال ولو اتى به ساهيا ونحوه يكون مسقطا للواجب من غير ان يكون الفعل متصفا بالوجوب واداء للمامور به ولو اتى بذلك
الفعل غير من كلف به فلا يوجب سقوط التكليف عن المكلف من غير ان يتصف ذلك بالوجوب ولو تعلق الغرض بخصوص صدوره من المكلف على سبيل
القصد والارادة فليس هناك الا الوجهان الاولان ولو تعلق الغرض مع ذلك بايقاعه على سبيل الامتثال والاطاعة خاصة تعين الوجه الاول ولا يحصل
هناك سقوط الواجب من جهة الفعل ولا اداء له الا مع حصول الانقياد والاطاعة ومعظم الاوامر الشرعية دائرة بين الوجه الاول والاخير فان ما كان
منها من العبادات لم يقع شيء منها الا مع قصد الطاعة والانقياد وما كان من غيرها فليس المقصود منه في الغالب الا حصول نفس الفعل سواء كان الاتيان
به بقصد الامتثال او لا وسواء كان ايقاعه بالقصد الى الفعل وارادته او على سبيل السهو والغفلة فيما يمكن حصوله كذلك بل ولو وقع من غير المكلف
به لكن قضية الاصل مع الدوران بين الوجوه المذكورة هو الوجه الثاني فلا يتحقق سقوط الواجب بمجرد صدور الفعل منه على سبيل الغفلة ونحوها
ولا بفعل الغير حسبما عرفت من قضاء ظاهر الامر بايجاب الفعل الصادر على سبيل القصد والارادة فسقوط التكليف بغير الاتيان به على النحو
المذكور يتوقف على قيام الدليل على كون المقصود هو حصول مجرد الفعل كما ان البناء على اعتبار قصد الاطاعة والانقياد يحتاج الى قيام دليل
عليه فظهر بما ذكرنا انه لا يتوقف اداء الواجب على ما يزيد على قصد الفعل وارادته فلا حاجة في حصوله الى قصد الطاعة والقربة الا ان يثبت كونه

عبادة

عبادة فيتوقف صحته على مجرد قصد القربة من غير ان يتوقف كثيرها على تعيين الفعل اذا كان متعينا في الواقع ولا الى تعيين شيء من اوصافه من الوجوب
والندب والاداء والقضاء اذ الواجب هو حصول الفعل بالقصد اليه وهو حاصل بايجادها كك من غير حاجة الى ضم شيء من المذكورات
الا ان يتوقف تعيين الفعل على ضم بعضها فيتعين ذلك من تلك الجهة نعم لو ضم اليه قصد الامتثال والاطاعة حصل استحقاق المدح
والثواب بخلاف ما لو لم يضمه فانه اذن لا يستحق المدح والثواب بل انما يندفع به العقاب ومن هنا ظهر ان اخذ المدح على الفعل والثواب عليه
في تحديد الواجب ليس على ما ينبغي اذ ليس استحقاق ذلك لازما للمعنى الاعم سادسها ان تعدد الامر المتعلق بالمكلف ظاهر في تعدد التكليف العبادة م
كما يقتضيه رجحان التاسيس على التاكيد ويشهد به فهم العرف نعم لو تعلق الامران بمفهوم واحد وكان كل منهما متوجها الى مكلف لم يكن
ذلك ظاهرا في تعدد الواجب في الشريعة حتى يكون الامر المتوجه الى كل منهما دليلا على ثبوت واجب غير ما يدل عليه الاخر لحصول التاسيس
ح مع اتحاد الواجب في الشرع نظرا الى تعدد الواجبين بالنسبة الى المكلفين فلا قاضي بتعدد الواجب في الشريعة مع قضاء اصالة البراءة بالاتحاد
ثم ان هناك صورا وقع الكلام في اتحاد التكليف فيها وعدمه مع تعدد الامر لا باس بالاشارة اليها وتفصيل القول في ذلك انه اذا ورد امران
من الشارع فاما ان يتعلقا بمفهوم واحد او بمفهومين مختلفين وعلى الاول فاما ان يكون الامران متعاقبين ولا ففيهنا مسائل احدها

في بيان انه اذا ورد من الشارع امران متعاقبان

ان يرد من الشارع امران متعاقبان متعلقين بمفهوم واحد وح فاما ان يكون ذلك المفهوم قابلا للتعدد والتكرار عقلا وشرعا اولا وعلى
الاول فاما ان يكون الامر الثاني معطوفا على الاول اولا ثم ان ما تعلق الامر به في المقامين اما ان يكون منكرا او معرفا او مختلفا وعلى كل
من الوجوه اما ان يقوم هناك شاهد من عرف او عادة ونحوها بالاتحاد اولا فان كان المفهوم المتعلق للامرين غير قابل للتكرار قضى ذلك باتحاد التكليف
فيكون الثاني مؤكدا للاول الا ان يقوم هناك شاهد على تعددها لتكليف كما اذا تعدد السبب القاضي بتعلق الامرين اذ الظاهر حمل الثاني على
التاسيس فيفيد تاكد الوجوب باجتماع جهتين موجبتين للفعل بكون الفعل واجبا بملاحظة كل منهما فهما واجبان اجتمعا في مصداق واحد كما
اذا قال اقتل زيدا لكونه مرتدا اقتل زيدا لكونه محاربا ودعوى الاتفاق على كون الامر الثاني تاكيدا للاول مع عدم قابلية الفعل للتكرار غير
متجه على اطلاقه ويمكن تنزيلها على غير الصورة المفروضة وان كان قابلا للتكرار فان لم يكن الثاني معطوفا على الاول وكان الاول منكرا و
الثاني معرفا باللام فلا اشكال في الاتحاد وان كانا منكرين او ما بمنزلته كما في قوله صل ركعتين صل ركعتين او صم صم فالظ اتحاد التكليف وكون
الثاني تاكيدا للاول وقد اختلف فيه الاصوليون فالمحكى عن قوم منهم الصيرفي اختيار الاتحاد وعن الشيخ وابن زهرة والفاضلين وغيرهما البناء
على تغاير التكليفين وهو المحكى عن جماعة من العامة منهم القاضي عبد الجبار والرازي والامدي وعامة اصحاب الشافعي وعزاه الشيخ الى اكثر الفقهاء والمتكلمين م
وعزي الى جماعة منهم العلامة في النهاية والعضدي والازدي وابو الحسين التوقف لنا غلبة ارادة التاكيد في الصورة المفروضة بحيث لا يحتمل الانكار
ظهور العبارة فيه بحسب متفاهم العرف كما هو ظ من ملاحظة الاستعمالات المتداولة ولا يعارضه رجحان التاسيس على التاكيد لظهور العبارة في ذلك بعد
ملاحظة مرجحية التاكيد في نفسه بالنسبة الى التاسيس على فرض تكافؤ الاحتمالين فقضية الاصل عدم تعدد التكليف وهو كاف في الحكم
بالاتحاد حجة القول بتعدد التكليف رجحان التاسيس على التاكيد وهو قاعدة معتبرة في المخاطبات وقد جرى عليه العرف في الاستعمالات وقد
حكى الشهيد الثاني الاتفاق على كون التاكيد خلاف الاصل ويقرر الرجحان المدعى تارة بملاحظة الغرض المقصود من المخاطبات اذ المطلوب
الاصلي منها اعلام السامع بما في ضمير المتكلم وهو انما يكون في التاسيس واما التاكيد فانما يراد به تثبيت الحكم المدلول عليه بالكلام فهو خارج
عما هو المقصد الاصلي من وضع الالفاظ وتارة بان الغالب في الاستعمالات ارادة التاسيس والحمل على التاكيد نادر بالنسبة اليه والظن يلحق الشيء
بالاعم الاغلب واخرى بان استعمال اللفظ في التاكيد مجاز اذ ليس اللفظ موضوعا بازائه فلا يصار اليه الا بدليل وضعف الاخير ظاهر لوضوح
عدم كون اللفظ مستعملا في التاكيد وانما استعمل في موضوعه الاصلي والتاكيد انما حاصل في المقام من تكرير الاستعمال واما الوجهان الاولان فيدفعهما
ما عرفت من غلبة ارادة التاكيد في الصورة المفروضة ورجحانه على التاسيس في خصوص المقام فلا وجه للتمسك برجحان جنس التاسيس على جنس التاكيد
بعد كون الامر بالعكس في خصوص المقام وقد اورد السيد العميدي هنا بمنع لزوم التاكيد على فرض كون المأمور به بالامر الثاني عين ما امر به اولا فانه
انما يلزم التاكيد لو لم يكن الامر دالا على طلب الامر حال ايجاد الصيغة واما مع دلالته على ذلك فلا لتغاير زماني الطلب قلت التحقيق في بيان ذلك ان
الامر موضوع لانشاء الطلب ومن المعلوم تعدد الانشائين في المقام لاختلاف زمانيهما بل تعدد الزمان المأخوذ في وضع كل منهما بناء على وضع الامر
لانشاء الطلب في الحال حسبما مرت الاشارة اليه في محله فيكون كل من الامرين مستعملا في معنى غير معنى الاخر لكون كل منهما فردا من الطلب غير الاخر
كسائر الاوامر المختلفة غاية الامر اتحاد المطلوب فيهما وذلك لا يقضي بحصول التاكيد بعد تعدد مفاد الصيغتين وح فما اورد عليه من انه ان اراد
انفراد الامر الاول طلب الفعل مقيدا بالزمان الاول والثاني بالثاني فهو ظ الفساد وان اراد ان الامر الاول صريح في دلالته على الطلب في الزمان الاول فلا
يفهم منه ما بعد ذلك الا بالالتزام بخلاف الامر الثاني فانه صريح فيما دل عليه الاول بالالتزام ففيه ان هذا القدر من الاختلاف لا ينافي التاكيد ولا
ينفي التاكيد اللفظي راسا مع ان ذلك لا يصح في المتعاقبين اذ ليس بينهما اختلاف في الزمان بحسب العرف ليس على ما ينبغي حسبما قررناه في بيان مراده
مضافا الى ان ما ذكره من الوجه الثاني ودل ظ كلامه على صحته فاسد فانه ان اريد به دلالة الصيغة على طلب الفعل في الزمان الثاني والثالث دلالة لفظية على
ايقاع الطلب في ذلك او على اتيان المأمور به بالمطلوب فيه اما الاول فظ الفساد اذ لا يعقل دلالته على وقوع الطلب الا في الحال ولا دلالة فيه على حصوله
في الزمان الثاني والثالث بوجه من الوجوه كيف ومن البين ان الامر الانشائي انما يوجد بمجرد ايجاد صيغة الانشاء من غير تقدم ولا تأخر عنه وانما

ارادة لغة التاكيد

ارادة لغة التاسيس

الثاني فكون الدلالة عليه في الاول على نحو التصريح وفي الثاني بالالتزام مما لا وجه له لوضوح عدم دلالة الامر على خصوص شيء من الامرين وانما يدل على طلب
الفعل في الجملة كما هو المعروف بل لا يصح ذلك على الاطلاق فقد يكون الامر للفور ايضا وما ذكره من عدم جريانه في الامرين المتعاقبين لاتحاد زمان الامرين في العرف غير على القول
متجه ايضا اذ المناط في اختلاف الزمان الباعث على تعدد الفعل المتشخص به هو الاختلاف العقلي دون العرفي فاذا كان زمان كل من الانشائين مغاير اللاخر
لزمه تعدد الانشائين والامر المنشأ بهما وتقارب زمانيهما لا يقضي باتحاد الفعلين كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من لزوم انتفاء التاكيد اللفظي راسا على التعدد
المذكور مما لا وجه له اذ من البين ان الماخوذ في التاكيد اللفظي اتحاد معنى اللفظين المتكررين سواء اتحد اللفظان كما في زيد زيد او تغايرا كما في الفي قولها
كذبا ومينا ولبس مبنى الكلام المذكور على انكار ذلك حتى يورد عليه بذلك بل الملحوظ انكار اتحاد المعنى فيما ذكر من الانشائين نظرا الى كون خصوص
كل من الانشائين مغايرا للاخر سيما مع القول بكون الوضع فيه عاما والموضوع له خاصا كما هو مختار المتاخرين فيتعدد المعنى المراد من كل منهما ومعه
لا يكون الثاني تاكيدا لفظيا للاول فان اريد في الايراد لزوم ذلك عليه في نظائره من الانشاء فهو مقبول القائل وان اريد نفي التاكيد اللفظي
راسا كما هو ظاهر الكلام المذكور فهو بين الاندفاع حسب ما عرفت هذا ويمكن الايراد على السيد بان الانشاء الحاصل في المقام وان كان متعددا ومعه
يتعدد المعنى المراد من اللفظين الا ان ذلك لا ينافي اتحاد التكليف فاذا لم يكن الامر الثاني مثبتا لتكليف جديد وكان المقصود به اداء المطلوب الاول من غير
ان يتعدد جهة وجوبه لاجل تعدد الامرين لتعدد جهة التكليف بازائه كان الثاني تاكيدا للاول حيث لم يثبت به شيء غير ما ثبت بالاول وخصوص
تعدد الانشائين غير مفيد في المقام مع اتحاد الامر المتحصل منهما كيف ومن البين ان المقصود من كون الثاني مؤكدا للاول ليس الا ذلك على خلاف
ما يقول القائل بالتاسيس حيث يقول بتعدد التكليفين ويجعل المستفاد من كل منهما واجبا غير الاخر فالايراد المذكور ساقط جدا بعد وضوح المقصود
نعم قد يدعى عدم مرجوحية التاكيد على النحو المفروض بالنسبة الى التاسيس لاختلاف المعنيين عند التدقيق فينجبر الايراد الا ان الظاهر فساد ذلك
لما عرفت من ان المناط في مثل ذلك هو تعدد التكليف واتحاده ومجرد كون الانشاء الدال عليه متعددا غير مفيد في المقام مع اتحاد التكليف الثابت
بهما فان ذلك بما يقضي بتعدد البيان مع اتحاد الامر المبين بهما وهو المراد بالتاكيد في المقام ويوضح الحال في ذلك ملاحظة اسماء الاشارة ونحوها
فان تحقق هذا شيئين بمعنى الشيء الواحد من التاكيد وتعدد الانشائين من جهة تعدد الالة المحصلة لهما لا يقضي بنفي كون الثاني مؤكدا للاول وبذلك ظ
هذا وقد ظهر بما قررنا من وجه القولين المذكورين وجه القول بالوقف فانه مبني على تكافؤ الوجهين المذكورين وتعارضهما فيتوقف بينهما وضعفه فصل العطف
ظ بما قررنا فلا حاجة الى اعادته وان كان الامر الثاني معطوفا على الاول وكانا منكرين نحو صل ركعتين وصل ركعتين حكم بتعدد التكليف لظهور العطف
في التعدد ورجحان التاسيس على التاكيد من غير مرجح للتاكيد هنا كما في الصورة المتقدمة وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة من غير ظهور
خلاف فيه ولا فرق بين ان يكون المامور به بالامرين المفروضين معبرا عنه بلفظ واحد او بلفظين مختلفين وان كان احتمال الاتحاد في الثاني منهما الشيوع
عطف التفسير في الاستعمالات وروده في كلام الفصحاء الا ان البناء على التعدد اوجه لما لكون العطف حقيقة في ذلك ولكونه الاظهر فيه بحسب الاستعمال
ومثل ذلك الحكم في المعرفين وما اذا كان الاول معرفا والثاني منكرا واما لو كان الاول منكرا والثاني معرفا نحو صل ركعتين وصل الركعتين فقد اختلفوا
فيه على اقوال احدها الحكم بمغايرة التكليفين ذهب اليه جماعة منهم ابن زهرة والعلامة والامدي والرازي ثانيها الحكم بالاتحاد ذهب اليه بعض المتاخرين وربما
يظهر من السيد العميدي ثالثها الوقف لتساوي الوجهين فلا مرجح لاحد الاحتمالين وحكي القول به عن الشيخ وابي الحسين البصري والعضدي وغيرهم وخيرها الاول
المذكورة اوسطها لظهور اللام جدا في العهدية ولا يعارضه ظهور العطف في التعدد لعدم مقاومته لظهور اللام في الاتحاد كما يعرف من ملاحظة العرف عند
عرض المثال المذكور عليه وقد انكر بعضهم دلالة العطف على التغاير كما سيجيء الاشارة اليه انتهى حجة القول الاول قضاء العطف بالمغايرة واولوية التاسيس
من التاكيد ولا يعارضه تعريف الثاني فان اللام كما يحتمل العهدية كذا يحتمل الجنسية ايضا بل هو الاصل فيه وعلى فرض ارادة العهدية فقد يكون المعهود
غير المذكور اولا وضعف الجميع ظ فان ارادة الجنسية من اللام مع سبق المعهود في غاية البعد فظهور اللام في العهد واتحاد المطلوب في المقامين اقوى من
ظهور الامرين المذكورين في التعدد جدا كما يشهد به الفهم المستقيم فان ارادة الجنسية من اللام في مثل المقام المفروض مما لم يعهد في الاستعمالات
الشايعة بخلاف انتفاء المغايرة بين المتعاطفين فانه شايع في الاستعمالات حتى انه ورد في الكتاب العزيز في موارد عديدة وفي كلام اهل العصمة وفي استعمالات
ارباب البلاغة ولذا انكر الشهيد الثاني وغيره دلالته على المغايرة راسا قائلا بان من انواع واو العاطفة عطف الشيء على مرادفه كما نص عليه ابن هشام
في المغني وهو وان كان بعيدا اذ مجرد ورود العطف مع انتفاء المغايرة لا يفيد عدم ظهوره في المغايرة كما يشهد به صريح فهم العرف سيما في المقام اذ ليس ذلك
من عطف الشيء على مرادفه في كثير من صوره الا انه لا يقاوم الظهور الحاصل من اللام في الاتحاد ومما قررنا يظهر الوجه في القول بالوقف فانه مبني على
تقاوم الوجهين المذكورين وتساويهما فيتوقف في الحمل ومرجعه الى القول الثاني في مقام الفقاهة للاخذ باصالة عدم تعدد التكليف هذا كله
اذا لم يقم شاهد خارجي على التعدد او الاتحاد واما مع قيام شاهد على وفق ما هو الظاهر من اللفظ في المقامات المذكورة فلا اشكال لاعتضاد الظاهر بذلك
ولو قام الشاهد على خلافه فان كان الظهور المفروض باقيا فهو المتبع ايضا وان كان الظهور الحاصل من الشاهد راجحا على الظهور المفروض بحيث يكون التعدد
او الاتحاد بعد انضمام ذلك هو المفهوم من الكلام بحسب العرف فهو المتبع ايضا وان تعادلا لزم الوقف فيرجع فيه الى الاصل وقضيته البناء على الاتحاد
حسب ما مر الثانية ان يتعلق الامران بمفهوم واحد من غير ان يكونا متقاربين وح فاما ان يتعدد السبب فيهما او يتحد او لا يكون السبب معلوما فيهما او في
احدهما اما مع تعدد السبب فلا اشكال في تعدد التكليف ومع اتحاد السبب لا يبعد الحكم باتحاد التكليف سيما مع مغايرة المخاطب بالامرين خصوصا اذا في الحكم
كان صدورهما عن امامين نعم لو قام هناك شاهد على التعدد اتبع ذلك اما مع عدم العلم باتحاد السبب وتعدده فظ الامرين قاض بتعدد التكليف كما هو الحال

في الاوامر

في الاوامر المندوبة ولذا لا يعرف لكن ظاهر الحال في اوامر الشريعة قاض بالاتحاد كما هو الغالب في الاوامر المتعددة المتعلقة بمفهوم واحد ولا يبعد الحكم بالاتحاد
بعد ملاحظة الغلبة المذكورة خصوصاً في الخطابات المتعلقة بمخاطب بعد مخاطب ... نعم تأسيسي بيان الحكم بالنسبة الى الخطابات هذا
المذكور والوجه هو المتجه سيما بملاحظة اصالة عدم تعدد الواجب ولا عبرة بان يكون الثاني احدهما مغايرا او يكون مجهولا بينهما نعم لو قام في المقام
شاهد على تعدد التكليف تعين الاخذ به كما لو تعلق الامران بمفهومين مختلفين فان كانا متباينين فلا كلام في تعدد التكليف سواء
كانا متعاقبين او لا نعم لو كانا متنافيين بحيث لا يمكن العمل بهما معاً كالامر بالتوجه الى بيت المقدس والامر بالتوجه الى الكعبة كان الثاني
ناسخا للاول وان كانا متباينين امكن جريان التفصيل المتقدم في الامرين المتعلقين بمفهوم واحد بالنسبة اليها اذ المفروض اتحادهما في الوجود
ومن البين ان المأمور به انما هو الطبايع من حيث الوجود كما مرت الاشارة اليه فيكون بمنزلة ما اذا اتحد متعلق الامرين وكان هناك العرف شاهدا
على ذلك وان كان بينهما عموم مطلق فان اتحد السبب فيهما حكم باتحاد التكليف وحمل المطلق على المقيد حسبما نصوا عليه في محله من غير خلاف يعرف فيه
نعم لو قام شاهد على تعدد التكليف اخذ به ومنه ما اذا كانا متعاطفين كما في قوله ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة اخذا بظاهر العطف نعم لو كان واعتق رقبة
الاول مقيدا منكرا والثاني مطلقا معرفا فالظاهر الحكم بالاتحاد اخذا بمقتضى ظهور اللام في العهد القاضي باتحاد التكليف ولو كان المطلق منكرا سابقا
والمقيد معرفا باللام متأخرا فان كان بعنوان ان ظاهرت فاعتق رقبة واعتق الرقبة اذا كانت مؤمنة فالظاهر انه كالصورة المتقدمة من غير اشكال واما اذا كان المقيد
بعنوان لو اعتق الرقبة المؤمنة ففي الحكم بالاتحاد نظر والفرق بينه وبين الصورة المتقدمة ظاهر فظاهر العطف قاض بالتعدد لكن الحكم بجواز ذلك لا يخلو عن تأمل
ويجعل ذلك من قبيل التبيين للاطلاق غير بعيد مضافا الى اصالة عدم تعدد الواجب وعلى هذا يتضح الاجمال في الصورة الاولى ايضا وان كان بينهما عموم من
وجه فقضية ذلك تعدد التكليف مطلقا الا ان يقوم هناك دليل على الاتحاد فيتعارض الدليلان ولابد من الجمع بينهما بوجه من الوجوه اما بتقييد
كل من الاطلاقين بالآخر وتوافقهما في مورد الاجتماع او غير ذلك مما فصل القول فيه في محله وقد يجعل اتحاد السبب شاهدا على اتحاد التكليف في العموم والخصوص
المطلق وكونه بنفسه دليلا على ذلك في المقام محل نظر الا ان ينضم اليه شاهد آخر فيتم ما ذكر اذا ورد من الشارع اوامر عديدة وكان المتعلق بها تكاليف
متعددة وبان لم يكن بعض تلك الاوامر مؤكدة للبعض مع اتحاد المطلوب بها بحسب الصورة فهل يقتضي الاصل حصول الجميع بفعل واحد ليكون الاصل في
مقتضياتها التداخل الا ان يقوم دليل على خلافه او ان الاصل في ذلك وجوب تعدد الفعل على حسب تعدد الامر فيكون التداخل على خلاف الاصل حتى
يقوم دليل على الاكتفاء به وتفصيل القول في ذلك ان الاوامر المتعددة اما ان ترد على مفهوم واحد او على مفهومين او مفاهيم مختلفة وعلى الاول فاما ان
يمكن تكرار ذلك المفهوم وتعدده عقلا وشرعا او لا يمكن وعلى الثاني فاما ان يكون بين المفهومين او المفاهيم المفروضة تباين او تساو او عموم مطلق او من
وجه وعلى كل من الوجوه المذكورة اما ان يكون السبب هناك متعددا او متحدا او لا يكون السبب معلوما في الجميع او البعض ثم انه اما ان يكون المقصود من تلك الاوامر مجرد
حصول الفعل المتعلق للامر بان يكون مطلوب الامر مجرد الاتيان به في الخارج لمصلحة مترتبة عليه او ينضم الى ذلك مقصود آخر او يحتمل انضمامه اليه فههنا
صور احدها ان يتعلق الاوامر بمفهوم واحد مع عدم كونها قابلة للتعدد والتكرار ولا ريب في التداخل وكذا الحال لو كان قابلا للتكرار اذا علم كون
المقصود من كل من الامرين مجرد حصول الطبيعة المطلقة الحاصلة بفعلها مرة وكذا الحال ايضا في التقدير المذكور لو كان متعلق الامرين متباينين متغايرين
اذا اتفقا في المصداق او اجتمعا في بعض المصاديق لاتحاد المكلف به في غير الاخير وان تعدد فيه جهة التكليف اذ لا منافاة وفي الاخير يحصل الاداء وان تعدد
التكليف والمكلف به ايضا في الجملة ولا اشكال في الاكتفاء بالاتيان به على نحو ما امر به من غير حاجة الى تعيين جهات الفعل فيحصل المطلوب بتلك الاوامر
بمجرد حصول الفعل سواء قصد بذلك امتثال جميع تلك الاوامر او امتثال البعض معين منها او لم يعين شيئا منها او لم يقصد به الامتثال اصلا لما عرفت
سابقا من اداء الواجب بفعل ما تعلق الطلب به وهو حاصل في المقام سواء قصد به الطاعة او لا وسواء قصد به موافقة جميعها او بعض معين او غير معين منها
نعم لو كان المقصود من الامر حصول الطاعة اعتبر فيه قصد ذلك سواء لاحظ امتثال جميع تلك الاوامر او لاحظ امتثال البعض مع العزم على الباقي او لم يلاحظ
امتثال خصوص شيء منها وانما نوى بالفعل قصد الطاعة بعد علمه بكونه مطلوبا لله تعالى في الجملة اما في الصورة الاولى فلا ريب في كونه امتثالا للجميع واما في
الثانية فهو امتثال للامر الملحوظ قطعا واداء المطلوب بالنسبة الى غيره من غير حصول الامتثال فان قلت اذا كان العمل عبادة وكان المقصود من الامر تحقق
الطاعة والامتثال فكيف يمكن القول بحصول المطلوب من دون تحقق الامتثال قلت الامتثال المعتبر في العبادات هو وقوع الفعل على جهة الطاعة سواء كان
الملحوظ خصوص تلك الاوامر او غيره على وجه لا يندرج في البدعة لتحقق قصد القربة ومع حصول ذلك يحصل المطلوب وان لم يتحقق معه امتثال ذلك خصوصه
الامر نظرا الى عدم ملاحظته واما في الثالثة فيحتمل القول بعدم حصول الامتثال لخصوص شيء من تلك الاوامر وان تحقق الامتثال للامر في الجملة لا امتثال
نظرا الى ملاحظة قصد الطاعة للامر على سبيل الاجمال دون خصوص كل منها فيكون اداء للواجب بالنسبة الى الخصوصيات ويحتمل القول بحصول الامتثال ايضا
كذلك نظرا الى قيام ذلك القصد الاجمالي مقام قصد كل واحد منها ونظيره الحال فيما لو نوى امتثال البعض تلك الاوامر وجميعها فيبرأ ذمته بذلك على
الاخير دون الاول ثم انه لو كان بعض تلك الاوامر ايجابيا وبعضها ندبيا كان ذلك الفعل متصفا بالوجوب بحسب الواقع ضرورة غلبة جهة الوجوب على جهة الاستحباب
وان صح ايقاعه على جهة الاستحباب بملاحظة امره الندبي من دون ملاحظة جهة الوجوب اذ لا مانع من اداءه من جهة تعلق ذلك الامر به ولا يقضي ذلك بجواز نية على
جهة الاستحباب اذ لا يخرج متصفا بالوجوب وان لم يوقعه المكلف من جهة وجوبه اذ ليس من جهة رجحانه الغير البالغ الى حد الوجوب وعلى هذا لو نوى به امتثال
الامرين كان الفعل ايضا متصفا بالوجوب خاصة لكن يكون ايقاع المكلف له على كل من جهتي الوجوب والاستحباب يعني من جهة رجحانه المانع من النقيض
ورجحانه الغير المانع منه ولا مانع من تحقق الجهتين فيه اذ لا تضاد بينهما وانما المضادة بين حصول صفتي الوجوب والندب بحسب الواقع لا قصد احدهما جوازا

الترك بحسب الواقع واقتضاء الآخر المنع منه واذا تقررت المغايرة بين الوجوب والندب المأخوذ صفة للفعل والملحوظ جهة لايقاعه فقد يتوافق
الوجهان كما اذا لاحظ في المقام امتثال الامر الوجوبي فقد ادى الفعل المتصف بالوجوب من جهة وجوبه ولو لاحظ امتثال الامر الندبي اختلف
الوجهان لاتصاف الفعل واقعا بالوجوب واداؤه على جهة الندب لاتيانه به بملاحظة الامر الندبي خاصة فان قلت ان الامر الايجابي المتعلق
بالفعل قاض بانشاء وجوبه كما ان الامر الندبي قاض بانشاء ندبه فيلزم اجتماع الحكمين المفروضين فكيف يتصور تعلق الامرين به مع المنع
من اجتماع الحكمين المتفرعين عليهما قلت قد عرفت ان مدلول الامر الايجابي والندبي ليس الا انشاء الطلب الخاص الحاصل بعنوان الحتم او على
وجه واما وجوب الفعل بحسب الواقع او ندبه فهو مما يلزم من الطلب المفروض في بعض صوره وظاهر ان الانشائين المفروضين لا منافاة بينهما بوجه واوضح
ان الانشاء طلب الفعل لبعض الجهات على وجه غير مانع من النقيض لا ينافي انشاء طلبه بانشاء اخر على وجه مانع منه من جهة اخرى و
الذي يتراءى التدافع فيه انما هو بالنسبة الى ما يتفرع على الانشائين المذكورين من الحكم فانه اذا كان الامر ممن يعتد بقوله ويجب
طاعته عقلا او شرعا يتفرع على انشائه الاول وجوب الفعل بالمعنى المصطلح اعني رجحانه على نحو لا يذم تاركه فيلزم اذن توارد السلب
والايجاب على مورد واحد ويدفعه انه ليس مقتضى انشاء الطلب الندبي عدم المنع من الترك مطلقا وانما مقتضاه عدم حصول المنع من الترك
بذلك الطلب لعدم بلوغ الطلب هناك الى حد الالزام والمنع من الترك فلا مانع من انه لو حصل هناك رجحان اخر للفعل بالغ الى حد المنع من
الترك فاذا حصل الالزام والمنع من الترك بطلب اخر ومن جهة اخرى لم يزاحم ذلك لما عرفت من عدم اقتضاء الطلب المذكور لعدمه وح يتصف
الفعل بالوجوب من دون معارضة الامر الندبي له فيكون الصفة الثابتة للفعل بحسب الواقع هو الوجوب خاصة واما الندب فانما يثبت
له مع قطع النظر عن الجهة الموجبة وهو فرض مخالف للواقع اذ المفروض حصول تلك الجهة بخلاف الوجوب فانه يثبت له مع ملاحظة الجهة
النادبة ايضا لما عرفت من عدم المنافاة بين ثبوت المنع من الترك من جهة وتمام مقتضيه وانتفاء المنع من الترك بمقتضى ذلك الامر
المقتضي للندب فاتضح بذلك عدم المنافاة بين الامرين المفروضين المتعلقين بذلك الفعل لا من جهة انفسهما لتوهم اقتضاء احدهما المنع
من الترك والاخر جوازه لما عرفت من ان اقتضاء الجواز ليس مطلقا بل بالنسبة الى ذلك الطلب الخاص ولا من جهة ما يلزمهما من الحكمين لما عرفت
من عدم لزوم الاستحباب للطلب الندبي اذ قد ينضم الى ذلك ما يقضي الى وجوبه كما هو المفروض في المقام فاقصى الامر حصول الجهة النادبة في
الفعل وهو غير حصول الندب بالفعل لمزاحمة الوجوب وربما يجعل المقام من قبيل اجتماع الحكمين اعني الوجوب والندب من جهتين بناء على الاكتفاء
باختلاف الجهة في ذلك حسبما يجيء الاشارة اليه في محله فيندفع به تلك المنافاة المذكورة ايضا الا انه موهون بما سنفصل القول فيه من
بيان فساده والحاصل ان مفاد الوجوب هو رجحان الفعل البالغ الى حد المنع من الترك بعد ملاحظة جميع جهاته والندب رجحانه الغير البالغ اليه
كذلك ولا يعقل امكان بلوغ رجحان الفعل الى الحد المذكور على الوجه المفروض وعدم بلوغه اليه بحسب الواقع نعم لو فسر الوجوب والندب ببلوغ
الفعل الى احد الحدين المذكورين نظرا الى بعض الجهات وان حصل هناك ما يزاحمه امكن الاجتماع باختلاف الجهات الا ان التفسير المذكور خارج
عن الاصطلاح وليس من محل الكلام الواقع في جواز اجتماع الاحكام وعدمه اذ جواز الاجتماع على الوجه المذكور مما لا مجال لانكاره اذ لا يتصور
مانع منه اصلا فتدبر واعلم ان الاوامر المتعلقة بمفهوم واحد من قبيل المذكور اذ ليس المقصود من كل من التكاليف المفروضة الا ايجاد مطلق
الطبيعة لاجل التوصل الى ذلك الغير الحاصل بايجاد فرد منها فلو كانت هناك غايات عديدة يتعلق الامر بها من جهة كل واحد منها ادت
تلك الواجبات باداء تلك الطبيعة مرة وكذا لو كانت بعضها واجبة وبعضها مندوبة سواء اتى به المكلف بملاحظة جميع تلك الجهات او اتى به
لخصوص الجهة الموجبة او النادبة وكذا الحال لو كان واحد من تلك التكاليف امرا نفسيا والباقي غيريا ومن ذلك يعرف الحال في الوضوء عند تعلق
غاياتها مع وجوب الجميع او استحبابها او اختلافها فيصح الاتيان بها بملاحظة جميع تلك الجهات وبعض منها ومع قطع النظر عن ملاحظة خصوص
شيء منها اذا علم حصول الجهة الموجبة في الجملة واتى به من حيث رجحانه مع عدم ملاحظة الخصوصية ومع كون واحد من تلك الجهات موجبة يتصف
الفعل بالوجوب وان كان الباقي نادبة ولو اتى به بملاحظة الجهة النادبة خاصة فقد اتى بالواجب لا من جهة وجوبه بل من الجهة المرجحة له بما دون
الوجوب حسبما قررناه ويجري ما ذكرناه في المندوب بالمندوب وربما لم يشترط في اداء المندوب ملاحظة جهة الندب كما هو قضية اطلاق المندوب
فانه اذا اتى به مع الغفلة عن تعلق الندب به فقد اتى بما يجب عليه لا من جهة وجوبه بل لندبه في نفسه فيكون امتثالا للامر الندبي واداء للواجب
بالنسبة الى المندوب وهكذا الحال في نظائر ما ذكرناه ثانيها ان يتعلق الامران والاوامر بمفهوم واحد مع كونه قابلا للتكرار من غير ان يعلم كون المقصد
مجرد الاتيان بالطبيعة على سبيل الاطلاق فح فهل يكون تعدد الاوامر قاضيا بتعدد التكليف قاضيا بتعدد المكلف به ايضا ليتوقف امتثال
الامرين او الاوامر على تكرار الفعل على حسب الامر فلا يكون الاتيان بها مرة كافيا في اداء تلك التكاليف وجهان بل قولان وهذه المسألة وان لم
يعنونوا له بحثا في الكتب الاصولية لكن يستفاد الخلاف فيه بملاحظة ما ذكروه في خلال تداخل الاسباب في الغسل وما احتجوا به على التداخل و
عدمه في ذلك المقام والظاهر كون تعدد التكليف قاضيا بتعدد المكلف به فلا يحصل البراءة من الجميع الا بتكرار ايجاد الطبيعة على حسب الامر وظاهر
العرف ح اقوى دليل عليه ولا فرق ح بين ما اذا علم اسباب تلك التكاليف ولم يعلم شيء منها او علم التسبب في بعضها دون البعض وما اذا علم اتحاد
اسبابها او اختلافها وان كان الحكم في صورة تعدد الاسباب اظهر فالاصل مع تعدد التكليف عدم تداخل التكاليف في الاداء الا ان يدل
دليل على الاكتفاء به وهذا الاصل كما عرفت من الاصول المستندة الى اللفظ بحسب فهم العرف حيث ان المفهوم من الاوامر بعد ضم بعضها الى البعض

بعد ما ذكره وعلى الثانية
الثاني للندب المصطلح
اعني رجحانه على نحو

كون المطلوب في كل منهما مغايرا للمطلوب بالآخر فيقيد بذلك اطلاق كل منهما وهذا في التكاليف الثابتة بالأوامر ونحوها من الألفاظ ونحوها حيث ان العرف
حجة كافية في اثبات ذلك واما في التكاليف الثابتة بغير اللفظ كالاجماع والعقل فيتبع ذلك حال الدليل القائم عليه فان دل على كون المطلوب في كل
منهما مغايرا للآخر فذاك وان لم يقم دليل على تغاير المكلف به فظاهر الاصل قاض بالاجتزاء بالفعل الواحد لحصول الطبيعة المطلوبة بذلك التحقيق
ان يقال انه لا اطلاق في المقام حتى يمكن التمسك به في حصول الامتثال والشغل اليقيني بالتكاليف قاض بوجوب تحصيل اليقين بالفراغ ولا يحصل
الا مع تعدد الافعال على حسب تعدد التكاليف فلو كان الواجب هناك هي الطبيعة المطلقة لا بشرط المغايرة للأخرى صح اداؤها بفعل واحد وان كان الواجب
هو الطبيعة المقيدة بما يغاير اداء الواجب الآخر لم يصح الاكتفاء بفعل واحد في ادائهما وحيث ان الواجب هناك مردد بين الوجهين توقف البراءة اليقينية
عند اليقين بالاشتغال على مراعاة الوجه الثاني والقول بأصالة عدم تقييد الواجبين بما ذكر مدفوع بما عرفت من انتفاء الاطلاق في المقام والتمسك
بالاصل في نفي التقييد بالاصل المذكور ومع دوران الامر بين تعلق الوجوب بالمطلق فاللازم هو الرجوع الى ما يقتضيه اليقين بالاشتغال من تحصيل
اليقين بالفراغ هذا والذي يظهر من جماعة من المتأخرين في بحث تداخل الاغسال قضاء الاصل بالتداخل في المقام وحصول امتثال الجميع بفعل
واحد الا ان يدل دليل على لزوم التكرار والذي يستفاد من كلماتهم في ذلك المقام على ما يظهر مما ذكره بعض الاعلام التمسك في ذلك بامرين احدهما
الاصل فان تعدد المكلف به خلاف الأصل ومغايرته ثبت في المقام تعدد التكاليف وهو لا يستلزم تعدد المكلف به كما عرفت في الصورة المتقدمة
فاذا امكن اتحاده كان الاصل فيه الاتحاد وعدم التعدد ثانيهما ان امتثال الاوامر حاصل باتحاد الطبيعة نظرا لاطلاق النص فلا حاجة الى التكرار وتوضيح
ذلك ان مفاد الاوامر حسبما مر بيانه انما تقييد الطبايع المطلقة المعراة عن التقييد بشئ من القيود وهي حاصلة بالفرد المفروض فيكون الاتيان به اداء
للمأمور به بالنسبة الى كل من تلك الاوامر نظرا الى اطلاقها ويدفعهما ما عرفت من قضاء العرف بخلاف المذكور اذ ليس المستفاد عرفا من تلك الاوامر بعد
بعد ملاحظة بعضها مع البعض الا تعدد المكلف به وكون المطلوب في كل منها مغايرا للمراد بالآخر فمفاد تلك الاوامر وان كانت موضوعة بازاء الطبايع
المطلقة القاضية باداء الجميع بالاتيان بمصداق واحد لحصول الطبيعة المطلوبة بتلك الاوامر في ضمنه الا ان صريح فهم العرف يأبى عن ذلك الا ترى
ان السيد اذا قال لعبده اشتر منا من اللحم واشتر منا من اللحم لم يفهم منه بعد فهم تعددها التكليفين من جهة العطف الا كون المطلوب بالثاني هو المغاير
للاول فاذا كان الحال كذلك في الامرين المتعاقبين كان الامر في غير المتعاقبين ايضا كذلك اذ لا يتصور فرق بينهما بعد البناء على تعدد التكليف كما هو
مفروض البحث بل فهم العرف حاصل هناك ايضا بعد ملاحظة الامرين معا والبناء على تعدد التكليفين من غير تامل منهم في ذلك فيكون ذلك في الحقيقة
قيدا في المطلوب بكل من الامرين او الاوامر المتعلقة بالطبيعة وذلك التقييد انما يستفاد من تعدد الامر والتكليف الظاهر في تعدد المكلف به حسبما بيناه
فكون التقييد مخالفا للاصل مدفوع بان الاطلاق غير مفيد في المقام بعد قيام الدليل عليه من جهة فهم العرف وكذا الحال فيما ذكر من الاصل فان
الاصل لا يقاوم ظاهر اللفظ نعم لو لم يكن هناك ظهور في اللفظ لم يكن مانع من الاستناد الى الاصل وقد عرفت ان الحال على خلاف ذلك ويعضده
ملاحظة الاوامر الواردة في الشريعة فان معظم التكاليف مبنية على تعدد المكلف به كما اذا نذر دفع درهم الى الفقير ثم نذر دفع درهم اليه وهكذا فانه
يلزم بدفع دراهم على حسب النذر الواقع منه ولا يكتفي بدفع درهم واحد عن الجميع قطعا وكذا لو فاتته احدى اليومية مرة عديدة لم يكتف في قضائها بصلوة
واحدة تقوم مقام الجميع وكذا لو وجب عليه قضاء ايام من شهر رمضان لم يكتف بصوم يوم واحد عنها الى غير ذلك مما لا يخفى على المتتبع في ابواب الفقه وكلها
امور واضحة لا خفاء فيها بل لو اريد الاكتفاء بفعل واحد عن امور متعددة توقف القول به على قيام الدليل عليه من نص او اجماع وكان ذلك
خروجا عن مقتضى اللفظ فاستقراء تلك المقامات اقوى شاهد على ما ذكرنا فان قلت ان مادة الامر انما وضعت للطبيعة المطلقة حسبما مر مرارا فيكون
مفاد كل من الامرين او الاوامر طلب الطبيعة المطلقة فمن اين يجيء فهم التقييد المذكور اذ لم ينضم اليها قرينة خارجية قلت يمكن اسناد ذلك الى ضم احد
الامرين الى الآخر فان تعدد الايجاب ظاهر في تعدد الواجب وتميز كل منهما عن الآخر ويلزم من ذلك تقييد كل من المطلوبين بما يغاير الآخر فلا يصح الخروج
عن عهدة التكليفين بالاداء كذلك على ما هو الحال في معظم الاستعمالات كما عرفت ومن البين ان المفهوم من اللفظ بحسب العرف حجة في المقام وان استند
ذلك الى ضم احد اللفظين الى الآخر ولم يكن كل منهما مستقلا في افادته بل لا يبعد القول في المقام باستناد الفهم المذكور الى خصوص كل من الامرين
لقضاء كل منهما باستقلاله في ايجاب الطبيعة ووجوب الاتيان بها من جهته وقضيته ذلك تعدد الواجبين المقتضي للزوم الاتيان بهما كذلك حتى
يتحقق الفراغ عنهما فتعدد الواجبين وان استند الى تعدد الامرين لكن ليس ذلك من جهة قضاء الانضمام بفهم معنى زائد على ما يقتضيه ظاهر كل من الامرين
بل هو مستند الى ما يفهم من كل من اللفظين فاذا تغاير الامران يكون تعدد ذلك المعنى مستندا الى تعدد الامرين ثالثها ان يتعلق الامران او الاوامر
بطبيعتين مختلفتين وح ان كان المفهم منها مجرد حصول الطبيعة المطلقة على حسب ما مر في الصورة السابقة اكتفى هنا ايضا في اداء تلك التكاليف
بالاتيان بمورد الاجتماع لصدق حصول المكلف به بتلك التكاليف باداءه ولا اشكال ايضا في وجوب مراعاة التعدد في الاداء لو صرح بكون المط
الاتيان بكل من تلك الطبايع بايجاد مستقل لا يجامع اداء الاخرى اذ لا يعقل ح تداخل تلك التكاليف واما اذا اطلقت تلك الاوامر المتعلقة
بها فالحال فيه كالصورة السابقة فلا ينبغي الخلاف في مورد الاجتماع سيما مع اختلاف الاسباب وتعددها على نحو ما مر ويعرف الحال فيه من المسئلة المتقدمة
اذ بعد قضاء تعدد التكليف هناك بتعدد المكلف به ولزوم تميز كل منهما عن الآخر في الايجاد فاقتضاء ذلك في المقام اولى اذ تعدد المكلف به في
الجملة مع تعدد الطبيعتين مما لا مجال للتامل فيه انما الكلام هناك في قضاء تعدد المكلف به بتعدد الاداء وتميز كل من الفعلين في الخارج عن الآخر وهو ظاهر
من قضاء الامرين المتعلقين بالطبيعة الواحدة تعدد المكلف به في الخارج وتميز كل منهما عن الآخر في الايجاد مضافا الى جريان الدليل المتقدم هنا

...لا قضاء للاصل في نفي ... من الوجهان انهما ... اصل مع تعلق الوجوب ... فكذا الاصل عدم ... بالمطلق

ايضا بل الظاهر ان فهم العرف في المقام اوضح منه هناك سيما اذا كان بين المفهومين عموم من وجه والظاهر جريان الخلاف المتقدم في المقام ايضا والوجه في القول بعدم تداخل الاشارة اليه ودفعه ايضا ظاهر مما قدمناه وينبغي التنبيه على امور احدها انه لو تعلق التكليف بامور وكانت تلك الامور في صورة واحدة لم يقض مجرد ذلك بتصادقها فيها في الفرد ليكتفي بايجاده مرة في ادائها بناء على القول بالتداخل فان قضية القول بالتداخل جواز الاجتماع بعد العلم باندراجها في طبيعة واحدة او العلم بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد واما لو لم يثبت ذلك كتصادق الزكوة والخمس على شيء واحد او صدق واحد منهما مع سائر الصدقات او صدقة مع اداء الدين وكذا تصادق زكوة الفطرة وزكوة المال وكذا تصادق سائر الحقوق المالية كمال الاجارة وثمن المبيع ومال المصالحة والقرض وغيرها من الحقوق الثابتة في الذمة وكذا تصادق صلوة الصبح ونافلتها وتصادق احدهما مع صلوة الطواف وغيرها مما يوافقها في الصورة فلا اشكال في بطلان القول بالتداخل بالنسبة اليها ولذا لم يقل احد بالتداخل في شيء من المذكور ولم يذكر فيه ذلك على سبيل الاحتمال ايضا فانها طبايع مختلفة متباينة او غير ثابتة التصادق وان كانت متحدة بحسب الصورة فهي اذن خارجة عن محل الكلام فما يظهر من كلام بعض افاضل الاعلام من ادراج ذلك في موضوع التداخل ليس على ما ينبغي ح فالقول بالتداخل في مسئلة الاغسال بالنظر الى الاصل على القول به مبني على ثبات تصادق تلك الاغسال وامكان اجتماعها او ثبوت كون الغسل طبيعة ذا افراد يتعدد بحسبها التكاليف بها واما مع عدم ثبوت شيء من الامرين فلا وجه للقول بالتداخل فيه ولو على القول باصالة التداخل فلا تغفل في المقام ثانيها ان محل الكلام ما اذا تعلق الاوامر بطبيعة واحدة قابلة للصدق على جزئيات وبطبايع متصادقة في بعض المصاديق وجميعها واما اذا تعلق الامر بمجموع امور هي من افراد طبيعة واحدة كما اذا وجب عليه الف درهم من الزكوة لم يعقل ان يكون دفع درهم واحد قائما مقام الجميع ضرورة تعلق الوجوب بالالف وهو غير صادق على الواحد فما وقع في المقام من التمثيل بدفع دينار بدلا عن قنطار ليس على ما ينبغي ثالثها ان محل الكلام في المقام جواز اجتماع المطلوبين المتعددين في المصداق بان يكون فعل واحد مجزيا عنهما واما اذا كان متعلق المفهوم لكن تعلق الامرين بكليا صادقا على افراد فلا يعتبر تعدده في مقام الامتثال كما اذا امر بدفع درهم الى فقير ثم نذر دفع درهم اخر وهكذا فلا اشكال في جواز دفع ذلك كله الى فقير واحد وكذا لو تغاير المفهوم وتصادقا في المصداق جاز اختيار مورد الاجتماع واداء التكليفين بالنسبة اليه فلو قال اعط الفقير درهما واعط العالم دينارا او كان زيد فقيرا عالما جاز دفع المنذورين اليه ولو نذر شيئا للفقير وشيئا للسيد وشيئا للعالم فاتفق هناك فقير سيد عالم جاز دفع الكل اليه ويجري ذلك في الوصايا والاوقاف وغيرها نعم يجيء بناء على التداخل الاجتزاء باعطاء درهم واحد اياه واجتزاؤه عن الكل لو كان المنذور في كل من النذور المفروضة دفع درهم عليه وقد عرفت وهنه ومخالفته لفهم العرف ولو كان اتحاد المتعلقين قاضيا باتحاد الفعل المتعلق بهما كما اذا قال ائت بفقير وائت بعالم او قال زر فقيرا او زر عالما فاتفق هناك فقير عالم فقضية الاجتزاء بالاتيان به فيهما نظرا الى حصول الامرين بفعل واحد ولزوم تكرار الفعل بالنسبة اليه وجهان والحق ان ذلك بعينه مسئلة التداخل وانما يجيء التامل في المثال من جهة احتمال قضاء المقام بكون المطلوب هو الطبيعة المطلقة ومع عدم استظهاره في المقام لا بد من التكرار ايضا حسبما فصلنا القول فيه رابعها انهم اختلفوا في تداخل الاسباب وان الاصل تداخلها حتى يقوم دليل على خلافه او ان الامر بعكس ذلك وهذه المسئلة قد اشار اليها جماعة من المتاخرين وما قررناه من المسئلة المذكورة هو عين تلك المسئلة في بعض الوجوه ولتوضيح الكلام فيها حتى يتبين حقيقة المرام فنقول ان المراد بالسبب في المقام هو المقتضي لثبوت الحكم في الشرع مما انيط به الحكم على ما هو الشان في الاسباب الشرعية سواء كان مؤثرا في ثبوت الحكم بحسب الواقع او كان كاشفا عن ثبوت مؤثر اخر كما في كثير من تلك الاسباب وسواء استحال الانفكاك بينهما او جاز التخلف كما هو الغالب نظرا الى طرو بعض الموانع او فقدان بعض الشرايط والمراد بتداخل الاسباب اما تداخلها من حيث السببية والتاثير بان يكون الحاصل منها مع تعددها سببا واحدا فلا يتفرع على تلك الاسباب الا حكم واحد فلا يحصل اداؤه بفعل واحد او ان المراد تداخل مسبباتها بان تكون تلك الاسباب قاضية بتكاليف عديدة وخطابات متعددة متعلقة بالمكلف فالمقصود تداخل تلك التكاليف المسببة عن الاسباب المفروضة بمعنى حصولها في ضمن فرد واحد وتاديتها بفعل واحد فيكون قد اطلق تداخل الاسباب على تداخل المسببات من حيث ان ملاحظة الاسباب انما هي من جهة المسببات المتفرعة عليها ويكون الثمرة في تداخلها من جهة تعدد الاسباب الموجبة لها والاظهر ان يراد بالعبارة المذكورة ما يعم الوجهين فيكون المقصود بها ان تعدد الاسباب هل يقضي بتعدد المسبب في الخارج اولا فيعم ذلك ما اذا قيل بعدم اقتضاء تعدد التكليف من اصله او كان مقتضيا لتعدد التكليف لكن يكون المكلف به حاصلا بفعل واحد سواء قيل بكون المكلف به واحدا او متعددا ايضا لكن يتادى بحصوله في ضمن فعل واحد والوجه الثاني هو ما قررناه من المسئلة المذكورة بعينها الا ان المفروض هناك اعم من المفروض هنا حيث ان المفروض هنا تعدد الامر مع تعدد الاسباب القاضية بها والمفروض هناك اعم من ذلك واما الاول فملخص القول فيه ان ان كان الفعل الذي تواردت عليه الاسباب المفروضة غير قابل للتعدد في الخارج فلا اشكال في كون المطلوب هناك فعلا واحدا سواء ثبت بكل من الاسباب المفروضة تكليف بذلك الفعل فيتاكد الحكم فيه نظرا الى تعدد جهات ثبوته او لم يؤثر في ثبوت الحكم الا واحد منها وان كان قابلا للتعدد في الخارج فان ظهر كون الاسباب المفروضة سببا لتكليف واحد فلا اشكال ايضا في عدم الحاجة الى تكرار المكلف به على حسب تلك الاسباب كما في الجنابات المتعاقبة الموجبة للتكليف بالغسل والاحداث الصغرى المتواردة الباعثة للتكليف بالوضوء عند وجود الشرط اذ المفروض كون الحاصل منها تكليفا واحدا متعلقا بالغسل او الوضوء الحاصل باداء مرة وان ظهر كون كل منها سببا للامر فلا كلام ايضا في تعدد التكاليف ويقتضي ذلك اذن تعدد المكلف به وتعدد الاداء على التفصيل الذي بيناه وان لم يظهر شيء من الامرين وشك في كونها اسبابا لامر واحد او امور متعددة يتوقف الفراغ منها على تكرار الفعل على حسبها فهل يبنى على الاول او الثاني وجهان اظهرهما الاول اخذا بمقتضى الاصل السالم عن المعارض ومما يمسك

چهارم

به في مقابلة الأصل مدفوع بما سيأتي بيانه وظ بعض اعاظم الأعلام ان الأصل تعدد الأسباب مطلقا واحتج له بوجوه منها انه مما اتفق عليه الأصحاب ج: ا
وعليه يلوح رحى الفقه في كل باب ولم يخالف فيه سوى جماعة من المتأخرين نعم قد استند اليه الفقهاء الأثبات وارسلوه ارسال المسلمات وسلكوا به سبيل
المعلومات ولم يحتجوا عنه الا لدليل واضح او عتبار لائح كما يدل عليه ملاحظة المقامات التي قالوا بالتداخل فيها ومنها استقراء الشرعيات
في ابواب العبادات والمعاملات فان المدار فيها على تعدد المسببات عند تعدد الاسباب عدا نزر قليل مستند الى ما قام عليه من الدليل وهو من
قبيل الاستدلال بالنصوص المتفرقة الواردة في الجزئيات على ثبوت القاعدة وليس من الاستناد الى مطلق الظن ولا القياس في شيء ومنها ان اختلاف
المسببات اما ان يكون بالذات كالصوم والصلوة والحج والزكوة ولا كلام فيه او بالاعتبار كصلوة الفجر اداء وقضاء والاختلاف في الثاني قد يكون
الاختلاف في النية والاضافة الى السبب فان صلوة ركعتين بعد الفجر لمن عليه صبح فائتة صالحة لها وللحاضرة وانما تختلف وتتعدد باعتبار انتسابها
الى دخول الوقت وخروجه ومثل ذلك حاصل في كل ما يقع فيه التداخل اذ المفروض فيه اختلاف الأسباب التي تختلف بها النسب واختلاف النسبة
متى كان مقتضيا للتعدد في شيء كان مقتضيا له في غيره لان المعنى المقتضي للتعدد حاصل في الجميع قائم في الكل ومنها ان ظ الأسباب
المتعددة قاض بتعدد مسبباتها نظرا الى تبادر الاختصاص المقتضي للتعدد فان مفاد قوله من نام فليتوضأ اختصاص كل سبب بمسببه ومن بال فليتوضأ
فيجب الوضوء بخصوصه لاجل النوم كما يجب كذلك لاجل البول فالمستفاد منه وجوب وضوئين عند عروض الأمرين ومنها ان الثاني
من السببين المتعاقبين ينبغي ان يثبت به المسبب لعموم ما دل على سببيته والثابت به غير الأول لان الظاهر من ترتب طلبه على حصول سببه
تأخره عنه كما هو الشأن في ساير الأسباب بالنسبة الى مسبباتها فيكون مغايرا للمطلوب بالأول ضرورة حصوله بالسبب الأول قبله فيتعدد
المسبب كما هو المدعى ويمكن المناقشة في الجميع اما في الأول فبان دعوى الاجماع على ذلك مما غير واضح بل لو ثبت هناك اجماع فانما هو
فيما اذا ثبت بالأسباب العديدة تكاليف متعددة واريد اداؤها بمصداق واحد كما هو ظ من ملاحظة موارد ما ذكروه من الجريان عليه في ابواب
العبادات والمعاملات وليس توقف الاداء على الاتيان بالمتعدد الا مع ثبوت تعدد التكليف وهو اول الكلام في المقام واما الثاني فيما اشرنا
اليه من ان تعدد التكاليف هناك هو القاضي بتعدد المكلف به حسب ما بيناه يعرف ذلك من ملاحظة الأمثلة التي ذكرها المستدل قدس سره حيث
مثل لذلك بالصلوات المتوافقة من فائتة وحاضرة والفوائت المتعددة من الفرائض والنوافل والفرائض المتوافقة كصلوة الزلزلة والآيات
وصلوة الطواف والنافلة والفريضة المتوافقتين كصلوة العيد والاستسقاء وزكوة المال والفطرة الى غير ذلك مع ان ذلك اكثر ما ذكره
في مورد التداخل محل كلام مرت الاشارة اليه فكيف يثبت بها ما نحن بصدده من اثبات تعدد التكليف بمجرد تعدد السبب واما في الثالث
فبان الاختلاف الحاصل بسبب النسبة والاضافة قد يكون منوعا للفعل بحيث لا يجوز اجتماع احدهما مع الآخر كصلوة الظهر والعصر واداء الدين
والزكوة والخمس وهو خارج عن محل الكلام اذ محل البحث ما اذا كان المط نوعا واحدا او نوعين متصادقين ولو في بعض المصاديق فاريد اداؤهما بالفرد
مورد الاجتماع والمفروض هنا ان احد الاعتبارين لا يجامع الآخر ومع الخلو عن الاعتبارين لا يقع خصوص شيء من الأمرين ولو فرض وقوع احدهما
في بعض الفروض فلا يقع الآخر واذا امكن اجتماع الاعتبارين لحصول المطلوب بكل من الأمرين بذلك كان موردا للبحث وح بعدم امكان التداخل
في الصورة الأولى نظرا الى تباين الاعتبارين وعدم امكان اجتماعهما لا يقضي بعدم جواز الجمع بينهما في مورد النزاع مما لم يقم دليل على التباين
وامكن اعتبار الأمرين بظاهر الاطلاق فالقول بان المعنى المقتضي للتعدد حاصل في الكل غير مفهوم المعنى فانه ان اريد به اعتبار مجرد الاضافة
والنسبة باطل لوجهين قاض بعدم صحة ضم الأخرى معه فهو في محل المنع غاية الأمر ان يقتضي في بعض الفروض مما قام الدليل فيه على تباين
الاعتبارين وان اريد به ان الاضافة والنسبة قاضية بتعدد الأمرين في الجملة ولو في الاعتبار فهو كذلك ولا ينافي التداخل الملحوظ في المقام
لحصول المغايرة الاعتبارية مع اتحاد ذلك والحاصل انه مع انفكاك احدى الاضافتين عن الأخرى يكون مغايرتهما في المصداق حقيقة ومع
حصولهما تكون المغايرة اعتبارية على انه قد يحصل الأمران من غير حاجة الى مراعاة الاضافة والنسبة كما اذا قال اكرم هاشميا عالما فاذا اكرم واكرم
هاشميا عالما فقد اتى باكرام الهاشمي والعالم من غير حاجة الى ملاحظة الاعتبارين واما في الرابع فبان دعوى الظهور المذكور على اطلاقها
في محل المنع نعم تعدد الأمرين المتعلقين بالفعل مع ظهور وعدم ارادة التأكيد قاض بذلك سواء تعدد سببه او اتحد كما مر بيانه فلو لم يكن
هناك ما يظهر منه تعدد التكاليف سوى تعدد السبب كان استفادة تعدد التكليف منه بمجرده محل تأمل بل الظ عدمه الا ترى انه لو قيل
ان البول سبب الوجوب لم يفهم من اللفظ وجوب وضوئين عند عروض الأمرين اذ احتمل ان يكون كل منهما سببا للوجوب في الجملة حتى انهما اذا اجتمعا لوجوب الوضوء والريح
لم يكن هناك الا وجوب واحد وكذا الحال لو قيل ان ادخال الحشفة سبب لوجوب الغسل والانزال سبب للوجوب وقد ينافر في العبارة المذكورة سبب م
ايضا بان ظ لفظ السبب يقتضي فعلية التسبيب وهو لا يجامع كونهما سببين لمسبب واحد اذ مع اجتماعهما لا يكون السببية الا لاحدهما ويكون الآخر
سببا بالقوة وهو خلاف ظ اللفظ القاضي بسببية كل منهما فعلا ويدفعه ان السببية الشرعية لا ينافي عدم فعلية التأثير لصدق السببية
الشرعية مع شانية التأثير قطعا بل قد يراعات التأثير غير معتبرة في الأسباب الشرعية من اصلها ولذا لم يكن هناك مانع من اجتماعهما على مسبب واحد
كما هو ظ من ملاحظة موارد فيها ومنها المثالان المذكوران ودعوى كون اطلاق السبب منصرفا الى ما يكون مؤثرا بالفعل محل منع ايضا على انه لا يجري
ذلك فيما لو عبر عن السببية المذكورة بلفظ آخر خال عما ادعي من الظهور ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الخامس ايضا فان الأسباب الشرعية ليست بمؤثرات
حقيقة في الغالب كما نص عليه المستدل قدس سره في اول كلامه وانما هي كاشفة في الغالب عن المؤثرات مما ذكر في الاحتجاج من ان الثابت بالسبب الثاني

لا بد ان يكون مغايرا للمطلوب الاول ضرورة تاخر المسبب عن سببه لبس على ما ينبغي اذ لا مانع من كون المسبب الثاني كاشفا عن المسبب الاول وايضا وانهم قد يكون
مسببه تكليفا اخر متعلقا بالفعل الاول فيتاكد جهة التكليف به من غير حاجة الى تكرره فتحصل من جميع ما ذكرنا ان مجرد تعدد الاسباب الشرعية لا يقضي بلزوم
تعدد الافعال المترتبة عليها بل يمكن تواردها على محل واحد من غير خروج عن ظاهر الحكم بكونها اسبابا وقد يقتضيا حصول جهتين للتكليف بالفعل فيتعدد
التكليف دون المكلف به كما هو الملحوظ في المقام نعم تعدد التكليف قاض بتعدد المكلف به وتعدد المكلف قاض بتعدد الاداء حسب ما مر بيانه فيما قررناه من
المسئلة ثم مجرد تعدد السبب مع عدم ثبوت تعدد التكاليف فلا قضاء فيه بتعدد التكليف ولا تعدد المكلف به ولا تعدد الاداء نعم في تعدد السبب بعد
ظهور تعدد التكليف تأييد للدلالة على تعدد المكلف به ولزوم تعدد الاداء كما مرت الاشارة اليه خامسها ان تداخل التكاليف بناء على القول بها
مطلقا وعلى ما ذكرناه من التداخل في بعض الصور المذكورة فهل يتوقف حصوله على نية الكل تفصيلا او اجمالا او يحصل فيه مع عدم نية خلافه ولو
نوى الخلاف مع نية البعض فيدخل فيه الباقي تبعا او ولو من دون نية خصوص شيء من الامرين اذا اتى بصورة الفعل المشترك بين الكل وجوه والذي
يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان المطلوب بالامرين الحاصلين في المقام اما ان يكون من قبيل العبادة او من غيرها او يختلف الحال فيه ثم ان اداءه اما ان
يتوقف على قصده ونيته او انه مما يحصل باداء صورته فان كان كل من الامرين مما يحصل باداء صورته من غير توقف له على نيته فلا بد من الحكم بالتداخل
فيه وانه انما مطلقا من غير توقف له على نيته فلا توقف له على تعيين شيء من المطلوبين ولا على قصد امتثال الامرين نعم لو كانا او احدهما عبادة توقف
حصول الامرين على قصد القربة فلو نوى القربة باحدهما وغفل عن الاخر حصل اداؤه ايضا مع عدم قصد التقرب به بل ومع الغفلة عنه من اصله لما عرفت
فيما قررناه سابقا من عدم توقف العبادة الا على اقتران قصد القربة في الجملة واما اعتبار قصد التقرب بملاحظة خصوص الامر الوارد بها فلا ولذا
قلنا بامكان صحة العبادة مع عدم صدق الامتثال بالنسبة الى الامر المتعلق بها فيكون ما ياتي به مسقطا للامر المتعلق بتلك العبادة نظرا الى اداء الواجب
به فغاية الامر في المقام ان يقال بعدم صدق الامتثال بالنسبة المفروضة وعدم ترتب الثواب عليها من تلك الجهة وقد عرفت انه لا مانع من صحة العبادة و
وقوعها وسقوط الواجب بها بعد اقترانها بقصد القربة بحيث مصحح له وان لم يحصل بها امتثال الامر المتعلق بتلك العبادة ويحتمل في بادي الراي عدم
وقوع العبادة الغير المقصودة اذ المقصود من العبادة حصول الامتثال والطاعة وهو غير حاصل مع عدم القصد الى العبادة المفروضة بل ومع القصد الى عدم
ادائها والاظهر بعد التامل هو الوجه الاول حسب ما مر الوجه فيه نعم لو اريد امتثال الامرين وترتب الثواب عليه من الوجهين توقف ذلك على قصد
التقرب به من الجهتين وفي الاكتفاء بالنية الاجمالية ح مع عدم التفطن للتفصيل وجه سيما اذا علم تعلق الامرين به ولم يعلم خصوصيته شيء منهما فانه
به من جهة تعلق الامر به كائنا ما كان ولو توقف الاتيان به على قصده ونيته كما في الغسل فان صدق اسمه يتوقف على نيته والا كان غسلا محضا
وكاداء الزكوة فان دفع المال مع عدم قصده بها يكون عطية ولا يعد زكوة فان كان كل من المطلوبين على الوجه المذكور فلا اشكال في توقف ايقاعهما على
قصدهما فلو نوى به احدهما وقع بذلك دون غيره سيما اذا نوى عدم وقوعه فلا يتداخلان بناء على القول بالتداخل الا بالنسبة الى قصدهما اصل الفعل
واما بالنسبة الى نية القربة فالحال فيه كالمسئلة المتقدمة من غير فرق والظاهر ان الاغسال من هذا القبيل فلا تداخل بعد القول به بدون نية كما هو
الظاهر الا مع قصد الكل نعم لو قام الدليل على الاجزاء بفعل واحد عن الجميع ولو من دون قصد اتبع ذلك فكان مخرجا له عن حكم القاعدة ولو توقف احدهما على
نيته دون الاخر فان نواه او نواهما معا وقعا معا والا وقع الاخر خاصة وتوقف الاتيان بالاول على اداء الفعل ثانيا مع القصد اليه سادسها قد عرفت
ان مورد التداخل على القول به ما اذا كان المطلوبان من طبيعة واحدة او من طبيعتين متصادقتين ولو في بعض المصاديق واما اذا كان بينهما مباينة
في الخارج فلا كلام في عدم التداخل وان اتحدا في الصورة وح فنقول ان علم التباين والتصادق فلا كلام واما اذا شك في تباين الطبيعتين وعدمه مع
اتحادهما صورة كغسل الجنابة وغيره من الاغسال اذا شك في اجتماعهما في مصداق واحد فهل يبنى على المباينة وعدم جواز التداخل حتى يتبين التصادق
او على جواز التداخل نظرا الى الاتحاد في الصورة وعدم ثبوت المباينة فيجري الحال فيه بين الامرين وجهان والمتجه هو الاول اذ مع احتمال التباين لا يمكن الحكم
بتصادق الطبيعتين في مصداق واحد نظرا الى قضاء اليقين بالاشتغال باليقين بالفراغ وعدم قيام دليل على اجتماع المطلوبين في ذلك ليحكم معه بالفراغ
ومجرد الاحتمال غير كاف في تحصيل البراءة بل لا يمكن الخروج بذلك عن عهدة التكليف باحدهما ايضا مع قصد الامرين باداءه حسب ما ياتي اليه الاشارة فان
قلت لو كان الحال على ما ذكر لم يكن هناك محصل للبحث عن مسئلة التداخل فانه ان علم اجتماع الطبيعتين في مصداق واحد وحصولهما معا في فرد واحد
كان ذلك قولا بالتداخل ولا يصح انكاره ح ممن ينكر اصالة التداخل لقيام الدليل ح على حصول الامرين وان لم يعلم حصولهما في مصداق واحد وعدمه
فالمفروض خروجه عن موضع البحث اذ لا يصح على القول باصالة التداخل تداخلهما في المقام بمقتضى الاصل حسب ما ذكر فلا يبقى مورد للبحث عن التداخل
ليصح ورود القولين عليه قلت المنظور بالبحث في مسئلة التداخل اجتماع المطلوبين في مصداق واحد والاجتزاء به عنهما وهو فرع اجتماع نفس الطبيعتين
وتصادقهما اذ مع مباينتهما لا مجال لاحتمال الاجتماع ومع احتمالها لا مجال للحكم به ليحكم بفراغ الذمة عن التكليفين باداءه وما ذكر من ان الحكم بالاجتماع
هو مفاد التداخل فلا مجال اذن لانكاره موهون جدا لوضوح الفرق بين اجتماع المطلوبين في فعل واحد ليقوم في حصول الامتثال مقام الفعلين
وحصول الطبيعتين في مصداق واحد والمنكر للتداخل لا يمنع من الثاني وانما يقول بمنع الاول لدعوى قضية تعدد الطبيعة المطلوبة بكل من الامرين
بغير ما يؤدى به الاخر كما في قوله جئني بهاشمي وجئني بعالم فانه مع البناء على عدم التداخل لو اتى بهاشمي عالم لم يجزه عنهما مع حصول الطبيعتين به قطعا
فمجرد اجتماع الطبيعتين لا يقضي بحصول المطلوبين لاقتضاء كل من الامرين اداء الطبيعة المطلوبة مستقلا مغايرا لما يؤدى به الاخر فيجري في مصداق
الاجتماع عن احد الامرين دون تكليفهما فان قلت لو كان مجرد احتمال التباين وعدم اجتماع الطبيعتين قاضيا بعدم الحكم بالتداخل لم يتم المسئلة في كثير

الى العبادة
به الامتثال الامر المط
بتلك العبادة غل

من المقام

من المقامات لقيام الاحتمال المذكور كما في الاغسال ونحوها قلت ان مجرد قيام الاحتمال المذكور غير مانع من التداخل مع قضاء الاطلاق بحصول الطبيعتين
في مصداق واحد كما اذا قال اغتسل للجنابة واغتسل للجمعة فانه اذا اتى بغسل واحد للامرين فقد صدق معه حصول الغسل للجنابة والجمعة
ولا يمنع منه احتمال المباينة بين الغسلين وعدم اجتماعهما في مصداق فانه مدفوع بظاهر الاطلاق فتم الثامن انه اذا تعلق امران بالمكلف وكان
المطلوب بهما متحدا في الصورة فهل يتوقف اداء المأمور به على تعيين كل من الفعلين بالنية على وجه ينصرف ما ياتي به الى خصوص احد الفعلين او يكفي
الاتيان بفعلين على طبق الامرين وجهان والصحيح في ذلك التفصيل حسبما نقرره انشاء الله وتفصيل الكلام في ذلك ان يقال ان المطلوبين المتحدين اما ان في الصورة
يكونا متفقين في الحقيقة لكون المطلوب بالامرين فردين من طبيعة واحدة او يكونا مختلفين فيها وعلى كل من الوجهين فاما ان يكون انصراف
تلك الصورة الى كل منهما منوطا بالنية بحيث يكون كل منهما منوطا بقيد لا يحصل الا مع قصده كما في دفع المال على وجه الزكوة والخمس واداء ركعتين
على انهما فريضة حاضرة او نافلة او يكون انصرافه الى احدهما غير متوقف على ضم قيد وانما يتوقف عليه انصرافه الى الاخر كما في دفع المال
الى الفقير على وجه العطية ودفعه اليه على وجه الزكوة فان مجرد الدفع اليه من غير اعتبار شيء معه ينصرف الى العطية المطلقة لحصولها
بنفس الدفع من غير حاجة الى ضم شيء اخر اليه بخلاف كونه زكوة لافتقاره الى ضم ذلك الاعتبار فعلى الثاني ينصرف الفعل مع الاطلاق الى ما لا يحتاج
الى ضم القيد ويكون انصرافه الى الاخر متوقفا على ضم القيد فلا ينصرف اليه من دونه وعلى الاول لا بد في حصول البراءة من التكليفين من
بنيته ولو اتى بالفعل مطلقا بطل ولم يحتسب من شيء منهما اذ المفروض توقف حصول كل منهما على ضم النية فمع الاطلاق وعدم الانضمام لا يقع شيء
من الخصوصيتين وايضا فاما ان ياتي بانصرافه اليهما او الى احدهما مبهما او معينا او لا ينصرف الى شيء منهما والاول فاسد وكذا الثاني لعدم وقوع
المبهم في الخارج ومثله الثالث لبطلان الترجيح بلا مرجح فانحصر الامر في الرابع وهو المطلوب وان كان المطلوبان من طبيعة واحدة فاما ان يكون كل
من المطلوبين او احدهما مقيدا بقيد غير ما اخذ في الاخر او يكونا مطلقين ليكون مفاد الامرين مفاد الامر باتيان الطبيعة مرتين او يكون احدهما مطلقا والاخر مقيدا
فعلى الاول لا بد من ضم النية الى كل منهما لينصرف بها الى ما هو مطلوب الامر نظرا الى ان المطلوب بكل من الامرين خصوص المقيد ولا يحصل ذلك دون ضم النية
بعد اتحادهما في الصورة كما اذا وجب عليه صلوة ركعتين لسبب مخصوص ووجب عليه صلوة ركعتين اخريين لسبب اخر فلو اتى بفعلين على وجه الاطلاق
لم ينصرف الى شيء من الامرين كيف وقد عرفت في الصورة المتقدمة ورود الامرين وجوه اربعة لا سبيل الى ثلثة منها فتعين الرابع ومعه يبقى التكليفان
على حالهما وكذا الحال في الثالث بالنسبة الى انصرافه الى المقيد ومع الاطلاق وعدم ملاحظة الخصوصية ينصرف الى جهة الاطلاق نظير ما مر في الصورة
المتقدمة واما على الثاني فهل يتوقف اداء كل منهما على ملاحظة خصوص الامر المتعلق به لتعيين الفعل الواقع له او يصح مع الاطلاق ايضا فيحصل امتثال
الامرين ان اتى به مرتين والا كان امتثالا لامر واحد وجهان والذي يقتضيه ظاهر القاعدة في ذلك عدم لزوم التعيين وجواز الاتيان به على وجه
الاطلاق اذ المفروض كون الجميع من طبيعة واحدة من غير ان يتقيد بشيء سوى التعدد في الاداء والمفروض ايضا حصول المطلوبية فلا بد من حصول الوا
وسقوط التكليف فهو بمنزلة ما اذا تعلق الامر بالاتيان بتلك الطبيعة مرتين على ان يكون كل من المرتين واجبا مستقلا في نظر الامر اذ لا شك حينئذ في
حصول الامتثال بالاتيان بالطبيعة مرتين من غير اعتبار نية التعيين في اداء كل من الفردين بل لا يمكن فيه ذلك لعدم تميز كل من الامرين عن الاخر نظرا الى
حصولهما بصيغة واحدة فان قلت انه لما كان التكليف بالفعل هناك بصيغة واحدة كان طريق الامتثال فيه على الوجه المذكور واذ المفروض اتحاد
صيغة الامر والمقصد بكل فعل هو امتثال ذلك الامر مضافا الى ما ذكر من عدم امكان التعيين واما مع تعدد الامرين كما هو المفروض في المقام فلا وجه
لذلك لاختلاف التكليفين وامكان ملاحظة كل منهما في اداء الواجب فلا بد من ملاحظته ليتحقق بذلك الفعل اداؤه قلت العبرة في المقام بتعدد نفس التكليف
والمفروض حصول تكليفين في الصورتين من غير ان يكون الجميع تكليفا واحدا في شيء من الوجهين فلا فرق بين اداء المطلوب بصيغة او صيغتين فاذا
تحقق الامتثال في الصورة الاولى فينبغي تحققه في الثانية ايضا وامكان التعيين وعدمه لا يقضي بالفرق ضرورة انه ان امكن صدق الامتثال مع
عدم التعيين لم يكن فرق بين القسمين والا كان عدم امكان التعيين قاضيا بالمنع من وقوع التكليف على الوجه المفروض ولما كان كل من جواز التكليف
على الوجه المذكور وتحقق الامتثال معلوما فقضى ذلك بحصوله في المقام وايضا من الظاهر كون المطلوب بالامر هو اداء المأمور به وايجاده في الخارج والمفروض
تحققه كذلك فاي مانع من تحقق الواجب نعم لو كان قصد امتثال خصوص الامر المتعلق بالفعل شرطا في اداء الواجب فربما اشكل الحال في المقام وقد
عرفت انه لا وجه لاشتراطه والقول بلزوم قصد الامتثال في العبادة قطعا فلا يتم ذلك بالنسبة اليهما مدفوع بما عرفت من ان القدر المعتبر في العبادة
هو قصد الامتثال على سبيل الاطلاق واما اعتبار كونه امتثالا لخصوص الامر المخصوص فمما لا دليل على اعتباره فان قلت لا شك انه مع عدم تعيين
الفعل الواقع منه لاداء خصوص كل من المطلوبين لا يمكن انصراف ما ياتي به اولا الى خصوص شيء منهما لبطلان الترجيح بلا مرجح حسبما مر نظيره في
الصورة المتقدمة وكذا الحال فيما ياتي به ثانيا فكيف يتبع الحكم باداء الواجبين مع عدم امكان الحكم بانصراف شيء من الفعلين الى شيء من الواجبين ومع الغض
عن ذلك فاقصى ما ياتي في المقام كون مجموع الفعلين اداء لمجموع الواجبين من غير ملاحظة لخصوص كل من الفعلين بالنسبة الى خصوص كل من الامرين ولا
يتم ذلك فيما اذا اتى باحد الفعلين كما لو لم يتمكن من الاخر او تعمد تركه مثلا اذ لا يمكن صرفه الى خصوص شيء من التكليفين وكونه اداء لاحد الواجبين
على سبيل الابهام غير متصور ايضا اذ لا يعقل حصول المبهم في الخارج قلت قد عرفت ان المتحصل من الامرين المفروضين هو وجوب الاتيان بالطبيعة المفروضة
مرتين من غير فرق بين مفادي التعبيرين فكما انه اذا اتى هناك باحد الفردين فقد حصل احد الواجبين قطعا فكذا في المقام وان لم يتعين ذلك الاداء
لخصوص احد الامرين في كل من الامرين اذ لا يعتبر ذلك في اداء الواجب فهو اذن قد ادى احد الواجبين وبقي الاخر ولم يتعين خصوص المؤدى والباقي في الذمة

كذا وجد والصواب فردين
الحكم المتعلق بهما متحدا كان او مختلفا فان كان المطلوبان من طبيعتين مختلفتين فاما ان يكون
مراعاة
على حسب ما تعلق الامر به
واحدة

وليس ذلك من قبيل الحكم بوجود المبهم في الخارج اذ لا ابهام في الفعل الواقع في الخارج ولا في جهة وقوعه فهو اداء لبعض ما ثبت وجوبه بالامرين وقد
يستشكل في المقام بانه قد اشتغلت الذمة باداء ما تعلق به كل من الامرين المفروضين فبعد الاتيان بالفعل المفروض لا يحكم بكون الحكم بتفريغ
الذمة عن خصوص شيء من التكليفين ضرورة بطلان الترجيح من غير مرجح والحكم بسقوط واحد منهما على سبيل الابهام اثبات الحكم وجودي للمبهم
الواقعي وهو مح فلا بد من القول ببقاء الامرين معا فلا يكون الفعل المفروض اداء لشيء من الواجبين ويمكن دفعه بانه لا مانع من الحكم بسقوط احد الواجبين
الثابتين عن الذمة لتعين احد الامرين فيها الذمة كما انه يمكن الحكم باشتغالها باحد الشيئين فيحكم بسقوط احد الواجبين الثابتين في الذمة
وثبوت الاخر فيها كك بعد ما حكم بثبوتهما معا وعدم صحة الحكم بسقوط كل من الواجبين لا يقتضي الحكم ببقائهما معا لانقلاب كيفية الاشتغال — خصوصه
ح فهي اذن غير مشغولة بخصوص كل من الواجبين غير بريئة من خصوص كل منهما بل مشغولة باحدهما بريئة من احدهما وح فهل يتعين عليه الاتيان
بالاخر ايضا على نحو الاجمال او يتخير بينه وبين تعيينه اداء خصوص احد الواجبين وجهان والمتجه منهما هو الثاني لكون اداء الواجب الاول
على نحو كلي صالح لوقوعه اداء الكل من الواجبين فاذا عين احدهما فيما اتى به ثانيا تعين له وقضى بصرف فعله الاول الى الاخر فان قلت انه لو
كان احد الفعلين المفروضين واجبا والاخر مندوبا واتى بالفعل مط لم يصح الحكم بسقوط احد التكليفين المفروضين بالخصوص كما هو الحال
فيما اذا اتفقا في الحكم لما عرفت من لزوم الترجيح بلا مرجح ولا وجه هنا للحكم بسقوط احدهما على سبيل الاطلاق حسب ما ذكر هناك لاختلاف
الحكمين نوعا مع ان الفعل الواقع في الخارج لا يخ عن الاتصاف بالوجوب والندب مثلا ومع البناء على الوجه المذكور لا يصح اتصاف خصوص شيء
من الفعلين الواقعين في المقام بخصوص شيء من الحكمين حسب ما عرفت قلت يمكن دفع ذلك بوجهين احدهما انه لا مانع من اتصاف احد
الفعلين الحاصلين بالوجوب والاخر بالندب من غير ان يتميز خصوص الواجب عن المندوب الا ترى انه اذا اوجب السيد على عبده دفع درهم
الى الفقير وندب دفع درهم اخر اليه فدفع اليه العبد درهمين من غير ان يعين احدهما بخصوصه لاداء الواجب والاخر لاداء المندوب فانه
لا يشك اهل العرف في صدق الامتثال وحصول البراءة والخروج عن عهدة التكليفين مع عدم تعيين خصوص الواجب والمندوب والوجه فيه
ظاهر فان قضية اطلاق الامر حصول كل من المطلوبين باداء الطبيعة المطلقة حسبما قرر في الصورة المتقدمة ولا دليل على لزوم اعتبار التعيين
سوى ما يتخيل من عدم انصراف شيء من الفعلين الا انه يتصف احدهما بالوجوب قطعا وهو كاف في اداء الواجب لحصول المطلوب به فيكون المتصف — الخصوص الواجب فيبقى
بالوجوب في الخارج هو احد الفعلين الحاصلين من غير ان يتصف به خصوص شيء منهما فيكون الواجب في الخارج امرا دائرا بين الامرين فان قلت — التكليف على حاله وبدفعه
ان الوجوب صفة خارجية لا بد له من متعلق متعين في الخارج ليصح قيامه به فكيف يمكن ان يتصف به الامر المبهم الدائر بين شيئين قلت — ما عرفت من انه وان لم
وجوب الفعل انما يتعلق بذمة المكلف فكما انه لا مانع من تعلق الوجوب بالطبايع الكلية كما هو الحال في معظم التكاليف المتعلقة بذمة — يتميز هناك خصوص كل
المكلف ولا مانع ايض من كون احد افراد الكلي متصفا بالوجوب والاخر بالندب كذا لا مانع من حصول الواجب باحد الفردين المتحققين في الخارج — من الفعلين ح
فيكون الوجوب قائما بمفهوم احدهما الصادق على كل منهما على سبيل البدلية فان قلت انه ليس في الخارج الا خصوص كل من الفردين والمفروض
عدم اتصاف شيء منهما بالوجوب فاين محل الوجوب قلت ليس الوجوب كسائر الصفات الخارجية الموجودة في الخارج وانما هو امر اعتباري متعلق
بالفعل ملحوظا الى ذمة المكلف ولا مانع من تعلقه باحد الفعلين خارجا في لحاظ العقل تبعا لوجود الفردين اذ مع الحكم بوجود الفردين يحكم بوجود
احدهما الصادق على كل منهما قطعا فلا مانع من ان يكون ذلك هو متعلق الوجوب فيكون الوجوب قائما به والواجب حاصلا بحصوله به ثانيهما
الحق ذلك انه اذا اوجب السيد على عبده احد فعلين وندب عليه الاخر من دون تعيين فاتى بهما معا كما اذا اوجب عليه دفع احد الرقيقين الى الفقير
وندب عليه دفع الاخر فدفعهما معا لم يكن هناك ريب في تحقق الامتثال كما يشهد به صريح العرف من غير حاجة الى تعيين خصوص الواجب والمندوب
في النية وليس الحال فيه الا على ما قررناه فظهر بذلك انه لا يتصور مانع من حصول الوجوب في الخارج على نحو لا يتشخص متعلقه بل يكون امرا مطلقا
دائرا بين فردين او افراد وليس القول به حكما بوجود شيء في الخارج على سبيل الابهام بل في اعتبار متعلقه على الوجه المفروض نحو من التعيين با
بالنسبة اليه لصحة حصوله على الوجه المفروض على غيره حسب ما بيناه ولا مانع ايض في المقام من جهة ابهام الفعل الواقع الدائر بين الواجب و
المندوب اذ المفروض تعلق الامر هناك بنفس الطبيعة المطلقة وكون الفردين من طبيعة واحدة ومجرد دوران حكم الفردين امرين لا يقضي
بابهام الفعل الواقع اذ المفروض عدم قضائه باختلاف النوع ولا بتقييد المأمور به بالحكم المفروض اذ ليس الحكم الثابت بها الامر قيدا في المامور
به حتى يكون اختلاف القيدين قاضيا بابهام الفعل الواقع مع عدم ضم شيء منهما بل ليس المطلوب على الوجهين الا نفس الطبيعة المطلقة غاية الامر
ان يكون تعدد الامرين قاضيا بتعدد المكلف به وذلك غير قاض بابهام في الفعل الواقع كما هو ظ من ملاحظة الامر بايجاد الطبيعة مرتين نعم لو كان
متعلق الامرين طبيعتين مختلفتين او كان المط بكل من الطلبين هو الطبيعة المقيدة بقيد مخصوص غيرها قيد به الاخر لزم التعيين لابهام الفعل
الواقع من دونه حسب ما مر الكلام فيه وليس المقام من ذلك قطعا لتعين الطبيعة الحاصلة في كل من الايجابين اقصى الامر دوران حكمهما في كل منهما
بين الوجهين ثانيهما انه لو تم على ذلك فانما يتم فيما اذا اتى بالفردين دفعة واما اذا اتى بهما تدريجا فلا حاجة الى تعيين الواجب اذ الواقع اولا هو الواجب
وذلك لانه بعد تعلق الامر الوجوبي بالطبيعة المطلقة يكون الاتيان بنفس الطبيعة الحاصلة باداء اي فرد منها واجبا بحسب الواقع فيكون اداؤه
اداء للواجب سواء قصد به اداء الواجب اولا بل وان قصد به اداء المندوب لما عرفت من عدم اعتبار ذلك القصد في اداء الواجب نعم لو نوى الخلاف
عمدا وكان المأمور به عبادة اشكل الحال في الصحة من جهة البدعية فان قلت انه كما تعلق الامر الايجابي بالطبيعة المطلقة كذا تعلق بها الامر الندبي مض

وكما يحصل

وكما يحصل اداء الواجب بالاتيان بالطبيعة المطلقة كذا يحصل اداء المندوب فاى فاضل صورة ترجيح جهة الوجوب حتى يكون ملياً في برا ولا منصرفاً الى المندوب فلا وجه بالانصراف الى خصوص الواجب الا مع تعيينه بالنية قلت لا حاجة في ذلك الى ضم النية اذ مع تعلق الامرين بالطبيعة المطلقة يقدم جهة الوجوب نظراً الى اشتمالها على المنع من الترك وخلو الندب عنه وقد عرفت في المباحث المتقدمة انه مع حصول الجهتين المتقدمتين انه مع حصول الجهتين المفروضتين يقدم الجهة الاولى فان الرجحان هناك بالغة الى مرتبة التأكيد غير بالغة اليها في الثانية وعدم بلوغها الى تلك الدرجة من جهة لا ينافي بلوغها اليها من جهة اخرى فمع حصول الجهتين تقدم الجهة المثبتة فان قلت ان ما ذكر انما يتم فيما اذا تعلق الامران بنفس الطبيعة الحاصلة بحصول فرد منها على ما بين سابقا من كون المطلوب اداء نفس الطبيعة من الجهتين المفروضتين وقلنا بحصول المطلوبين باداء واحد مع انضياف المؤدى بالوجوب خاصة واما الندب هناك جهة لايقاع الفعل من غير ان يتصف به الفعل واقعاً على ما مر تفصيل القول فيه وليس المقام من تلك اذ المفروض كون المطلوب اداء الطبيعة مرتين احدهما على سبيل الوجوب والآخر على جهة الندب فلا اجتماع للجهتين في شيء واحد حتى تقدم جهة الوجوب على الندب وانما الواجب هنا ايجاد والمندوب ايجاد آخر ولا يمكن تعيين شيء منهما الا بالنية نظراً الى دوران الفعل من دونها بين الامرين قلت المتحصل من الامرين في المقام هو مطلوبية اداء الطبيعة المفروضة مرتين مرة واجبة ومرة مندوبة وقضية ذلك وجوب المرة الاولى واستحباب الثانية دون العكس لصدق اداء الواجب بالاتيان بها اولاً نظراً الى حصول الطبيعة الواجبة فالحاصل من الامرين بعد ملاحظتهما كون الاتيان بها اولاً واجبا والثاني مندوبا الا ترى انه اذا امر السيد عبده على جهة الوجوب باعطاء درهم للفقير ثم امره باعطاء درهم على جهة الندب فدفع العبد اليه درهما واحداً احكم في العرف ببراءة ذمته عن الواجب قطعاً ولذا لا يجوز احد من العقلاء عقوبته على ترك الواجب كيف ولم يكن الواجب عليه الا اعطاء الدرهم وقد اتى به فان قلت ان المطلوب بكل من الامرين مستقلة بما يغاير المطلوب بالآخر ولذا تعدد المطلوبان في المقام ولم يصح حصولهما بفعل واحد فلا يتم الحكم بانصراف الحكم الفعل الاول الى خصوص الواجب من جهة صدق الطبيعة المطلقة عليه اذ ليس المطلق في المقام مطلق الطبيعة حتى يكتفي بصدقها في المقام بل لا بد من ضم النية المعينة ليتحقق به المغايرة المطلوبة قلت انه لم يتعلق كل من الامرين الا بالطبيعة المطلقة غير ان المقصود بهما اداء الطبيعة مرتين واللازم من ذلك مغايرة اداء الواجب لاداء المندوب لا ان يكون كل من وجوب الفعل وندبه مقيداً في الفعل المطلوب حتى انه لا يؤدى الفعل من دون ملاحظة ليعتبر في كل من المطلوبين ملاحظة مغايرته لاداء المطلوب الآخر بل ليس المطلوب الا اداء الطبيعة المطلقة مرتين فنقول ان وجوب اداء الطبيعة على الوجه المذكور وندبه كذلك قاض بكون الاول اداء للواجب والثاني اداء للمندوب من غير حصول ابهام في المقام ليتوقف على التعيين وذلك لصدق اداء الواجب به فيتعين الفرد الآخر لاداء المندوب في القول بان صدق ذلك ليس باولى من عكسه اذ يصح ان يقصد به اداء المندوب فيتعين الآخر لاداء الواجب مدفوع بان صدق المطلوبين على الطبيعة الحاصلة على سبيل البدلية قاض باداء الواجب بحصولها نظراً الى اندراج ذلك الفرد تحت الطبيعة المطلقة المتعلقة للامر الايجابي وبه يسقط ذلك الامر اذ لا يصح للامر مؤاخذة المأمور على ترك المطلوب مع الاداء المفروض نظراً الى حصول الطبيعة المطلوبة ولو اقتصر على ذلك كان تاركاً للمندوب لعدم اداء الطبيعة الراجحة على وجه غير مانع من النقيض فملخص ما قررناه ان تعلق الامرين بالطبيعة المطلقة على الوجه المفروض قاض بوجوب الطبيعة المطلقة اللابشرط شيء نظراً الى كون المفروض المنع من ترك مطلق الطبيعة بحيث لا يوجد منها فرد في الخارج فيكون المندوب هو ايجادها الثاني فانه الذي يصدق عليه حد المندوب حيث انه الراجح الذي يجوز تركه فاللازم من تعلق الامرين بالطبيعة المطلقة على الوجه المفروض وجوب الطبيعة المطلقة وندب تلك الطبيعة مقيدا بالايجاد الآخر اذ المتحصل من الامرين المنع من ترك الطبيعة المطلقة بحيث لو تركها بالمرة كان معاقبا قطعا ورجحان فعلها على وجه غير مانع من النقيض بالنسبة الى ايجادها الثانوي ثم انه يتفرع على ما ذكرنا امور كثيرة منها عدم وجوب تعيين الذكر الواجب في اذكار الركوع والسجود وكذا الحال في التسبيحات في الركعتين الاخيرتين اذا اكتفينا بالاتيان بالتسبيحات الاربع مرة وربما قيل بوجوب التعيين في المقامين نظرا الى البناء عليه في المسألة المذكورة وهو مدفوع بما عرفت ويوهنه خلو اخبار الباب عن تعرض احد من الاصحاب فيما اعلم لوجوب ذلك فيهما مع انهما من اعظم ما يعم به البلوى وتشتد الحاجة اليها مضافاً الى جريان السيرة المستمرة على خلافه بحيث كاد ان يحصل منها القطع بفساده وفي ذلك شهادة على صحة ما اخترناه في المسألة المذكورة وعلى ما اخترناه لو سهى فاتى بالاول على جهة الندب وقع واجبا وجاز له الاقتصار عليه ومنها عدم لزوم تعيين صوم القضاء لكل يوم فاته من شهر رمضان اذ الواجب من الصوم من افراد طبيعة واحدة ومنها انه لو كان عليه منذورات عديدة من افراد طبيعة واحدة اكتفى في ادائها بقصد اداء المنذور من غير حاجة الى تعيين خصوص كل منها ومنها انه لو كان عليه ديون عديدة من جنس واحد على صفة واحدة فادى واحداً من ذلك الجنس من غير ان يعينه لخصوص واحد معين منها حصل البراءة على قدر المؤدى من غير ان ينصرف الى خصوص واحد منها وقد يشكل الحال في هذه المقامات فيما اذا تعلق حكم خاص باحد الواجبين فاتى باحدهما على الوجه المذكور كما اذا كان قد نذر الاتيان بواحد معين منهما او نذر على تقدير الاتيان به التصدق على الفقير مثلا او كان هناك رهن بازاء احد الدينين وحل اجل احدهما دون الآخر بعد الدفع فهل يتعين الاول اذ اعين الثاني لاداء الآخر فيتعين المطلوب للاول ولا يخلو ذلك عن وجه كما مرت الاشارة اليه ومن ذلك ما لو كان عليه ديناً على الوجه المذكور لرجلين فوكلا ثالثا في القبض فدفع اليه احد الحقين او كليهما من غير ان يعين شيئا منهما لخصوص احدهما ومنه ما لو باعه قفيزين من الحنطة بدرهمين واقبضه المبيع وباعه ايضا قفيزين آخرين بدرهم من غير ان يقبضه فدفع اليه المشتري درهماً من غير ان يعينه ثمناً لخصوص احدهما فهل يثبت خيار التأخير بالنسبة الى غير المقبوض لعدم تعين المقبوض ثمنا له او يبنى على اللزوم اخذا بمقتضى الاصل الدوران

بالطبيعة

الحكم

الخصوص الى تعيين غيره ان يعين باحدهما الى يايون ولا منصرفا

بانصرافه الى ما اشتمل على الخصوصية اوالدفع ذلك بالاصل او تخير الفاعل او الدافع في التعيين وجوه وقد يقال الثمن بينه

التمس بينه وبين المقبوض ولنقطع الكلام في المجلد الاول من هذا التعليق الموسوم بهداية المسترشدين على اصول معالم الدين ويتلوه
المجلد الثاني في بحث دلالة الامر على الوحدة او التكرار ونسئل الله الكريم المنان
ان ينفع به اهل العلم والفضل والايمان وان يجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو
البر الرحيم وقد وافق الفراغ منه ليلة الجمعة العاشر من شهر ربيع
الثاني من شهور سنة الف ومائتين وسبعة وثلثين والصلوة
والسلم على محمد واله اجمعين ولعنة الله على اعدائهم
اجمعين الى يوم الدين وكتب مؤلفه المفتقر الى
رحمة ربه الكريم محمد تقي ابن المرحوم محمد رحيم
عفى الله سبحانه عنهما بلطفه و
فضله العميم وحشرهما
مع مواليهما الاكرمين
محمد واله
الطاهرين
وصلى الله عليهم اجمعين راقم الحروف اقل الحاج ميرزا محمد الخونساري
في سنة ١٢٦٧

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

في بيان ان الامر هل يدل بذاته على المرة او التكرار

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلم على اشرف المرسلين وافضل المتقين محمد الصادق الامين وعلى سيد الوصيين وامام المتقين علي امير
المؤمنين وعلى الحسنين الطاهرين واولادهما المعصومين الائمة المختارين قوله الحق ان صيغة الامر قد يتراى في المقام ان القائل بكون الامر للمرة
او التكرار قائل بكون المطلوب بالامر الفرد والنافي للدلالة عليهما قائل بتعلقه بالطبايع حيث يقول بدلالته على مجرد طلب مطلق الحدث من غير دلالة
على مرة ولا تكرار وليس كذلك بل يصح القول بكل من الاقوال المذكورة على كل من الوجهين المذكورين اذ يمكن ملاحظة المرة والتكرار قيدا للطبيعة
اما الفرد فنقول اوجد الطبيعة مرة او مكررة واوجد الفرد كذلك ثم ايجادها مرة او مكررة كمطلق ايجادها انما يكون بايجاد الفرد وهو لا يستلزم تعلق الامر
بالفرد وكذا النافي للدلالة على الامرين يصح له القول بكون المطلوب بالامر هو الفرد بغاية الجملة من غير دلالة على الوحدة والتكرار وهو ظ نعم القائل
بوضع الامر للمرة او التكرار لا يقول بوضعه للطبيعة المطلقة ضرورة تقييدها عنده باحد القيدين المذكورين وهو غير القول بتعلقه بالفرد وذلك
لا يستلزم ايضا ان يكون القائل المذكور قائلا بتقييد الحدث المتعلق للطلب بذلك بل قد يقول بكون المقصود بالحدث نفس الطبيعة المطلقة
ويكون الدلالة على المرة او التكرار من جهة الصيغة وهذا هو الظ من القائل بالتكرار انه لا وجه للقول بافادة مدلوله الحدثي ذلك واما القول
بالمرة فمتصور على كل من الوجهين المذكورين ثم انه يمكن تقرير النزاع في المقام في بيان ما وضع له صيغة الامر على نحو ما مر في الاصل السابق وهو
الظ من كلماتهم في عنوان المسئلة ويستفاد من ملاحظة ادلتهم ومطاوي كلماتهم وقد يقع التصريح منهم بذلك في بعض المقامات ويمكن ان يكون
النزاع فيما يستفاد من الصيغة حين الاطلاق سواء كان من جهة الوضع له بخصوصه او انصراف الاطلاق اليه وهو الذي يساعد ملاحظة الاستعما

اذا الفرد

اذ القول بوضع الصيغة لخصوص المرة حتى يكون الامر بالفعل مرتين او ما زيد عليه مجازا في غاية البعد بل لا يبعد القطع بفساده كذا لو
علقوا الفعل بالمرة بناء على القول بوضعه للتكرار بل قد لا تكون المادة قابلة للتكرار فينبغي ان تكون تلك الصيغة مجازا دائما فتد قوله وانما
يدل على طلب الماهية او بعين من غير ان يدل على ذلك فلا يفيد كون الماهية مطلوبة في ضمن المرة او دائما قوله فقالوا بافادتها التكرار اه ما يزيد عليه
القول به محكي عن ابي حنيفة والمعتزلة والاستاذ ابي اسحق واصحابه ثم ان الدوام والتكرار يفترقان بحسب المفهوم من حيث ان التكرار ظاهر في
الافراد المتعددة المنفصلة والظ من الدوام هو الفرد الواحد المستدام او الاعم منه ومن الاول والظ ان المراد بهما في المقام امر واحد
فعلى القول به يتحقق بكل من الوجهين ولا يبعد اختلاف الحال فيه على حسب اختلاف الافعال ثم قوله ونزلوها منزلة ان تقول افعل ابدا القول بالتكرار
يتصور على وجهين احدهما ان يراد به مطلق التكرار الشامل للمرتين وما فوقهما او خصوص المرتين ثانيهما ان يراد به التكرار على حسب الطاقة او
وهو المحكي عن القائل بالتكرار حكاه السيد والغزالي والعضدي وغيرهم هو الذي يقتضيه ملاحظة ادلتهم وعلى كل من الوجهين فاما ان يكون
التكرار ماخوذا في المامور به على وجه لا يحصل الامتثال اصلا الا بالاتيان به مكررا على الوجه المفروض ويكون عنوانا عن الافعال المتكررة
فيكون كل من تلك الافراد واجبا مستقلا يحصل بكل واحد منها امتثال الامر ويكون الاتيان بكل منها واجبا فينحل التكاليف المذكورة الى
تكاليف عديدة وكذا الحال في الفعل الواحد المستدام اذا لوحظ تجزيته على ابعاض الزمان والظ بناؤهم على الثاني على حسب التكرار الملحوظ
في النهي فان كل ترك للمنهي عنه امتثال مستقل من غير ان يتوقف حصول الامتثال ببعضها ثم ان المنصوص في كلام بعضهم تقييد التكرار المدلول
بالصيغة بما يكون ممكنا ويخرج الاوقات الضرورية للمراد بالتكرار الممكن عقلا وشرعا ولا يبعد ان يريد بالممكن العقلي ما يعم العادي فيما لو بلغ الى حد يعسر
الاتيان به على وجه بحيث يعد متعذرا في العرف بل لا يبعد انصرافه الى التكرار على النحو المتعارف فلا ينافي الاشتغال بالاكل المعتاد والنوم
المعتاد ونحوهما وكيف كان فلو زاحمه واجب اخر لم يمنع احدهما من اداء الاخر بل ان كان الاخر واجبا مرة او مرات معينة لزم تكرار المامور به على وجه لا
يزاحم الاتيان به وان كان مطلقا ايض كان الحال فيهما سواء فيعتبر تكرارهما على نحو واحد لعدم الترجيح وكذا الحال في الاوامر المطلقة
العديدة ويمكن ان يكون ذلك ونحوه من تقييد الاطلاق فيكون كل من الامرين والاوامر الدوام المستفاد من الاخر ولو كان احد الامرين مط والاخر
مقيدا بالدوام احتمل كونهما كالمطلقين وترجيح المقيد بالدوام فيؤتى بالاخر مرة قوله فجعلوها للمرة القول به محكي عن ابي الحسين ايض وكذا عن ظاهر
الشافعي ثم ان القول بالمرة يتصور على وجوه احدها ان يراد بها المرة بشرط لا وهي المرة المقيدة بالوحدة فينحل الامر الى امر ونهي اعني طلب ايجاد الفعل مرة
وطلب تركه زائدا عليها ويتصور ذلك على وجهين احدهما ان يكون كل من طلب الفعل والترك مستقلا حتى انه اذا اتى بالفعل مرتين كان مطيعا عاصيا
ثانيهما ان يكون طلبه للفعل مقيدا بترك الزائد فيكون فعله الثاني عصيانا ومانعا من حصول الامتثال بالاول فيكون الحكم بحصول الامتثال بالاول
مراعى بعدم الاتيان به ثانيا وح فاما ان يقتضي بعدم امكان الامتثال اصلا ولا يمكن الاتيان به مرة بعد ذلك او يقال بكون فعله الثاني مبطلا للاول
فكانه لم يات به لعدم العبرة بالباطل فلا بد من الاتيان بالثالث وح ان اتى بالرابع ابطل الثالث وهكذا الحال في سائر المراتب ثانيها ان يراد بها المرة
لا بشرط لا ايض لكن من دون ان ينحل الامر الى امر ونهي بل بان يكون المط هي المرة المقيدة بعدم الزائد حتى انه اذا اتى بالزائد لم يتحقق الامتثال بالاول لفوات
شرطه من دون ان يكون مجرد الاتيان بالثاني منهيا عنه بنفسه وفي تحقق الامتثال ح بالمرة الثالثة والخامسة مثلا الوجهان المتقدمان ثالثها
ان يكون المراد بها المرة لا بشرط شيء بان يفيد كون المرة مطلوبة من غير ان يراد ترك الزائد فالمقص هو الاتيان بالمرة سواء اتى بالزائد او لا لكن يفيد عدم
مطلوبية القدر الزائد على المرة فالمامور به هو المرة مع عدم ارادة ما زيد عليها فيرجع في الزائد الى حكم الاصل رابعها الصورة بحالها لكن مع عدم
دلالته على عدم مطلوبية الزائد غاية الامر ان لا يفيد الامر مطلوبية المرة من غير ان يفيد مطلوبية ما زاد عليها ولا عدمها فلا يفي ذلك الطلب الا بارادة المرة
والفرق بينه وبين سابقه ظاهر فانه لو دل دليل على مطلوبية الزائد كان معارضا للامر المفروض بناء على الاول بخلاف الثاني اذ عدم وفاء الطلب المذكور
بالدلالة على وجوب الزائد لا ينافي ثبوت الوجوب من الخارج والظ من مقالة اهل المرة هو الوجه الاخير وعليه يشكل الحال في الثمرة بين القول بالمرة والقول
بالطبيعة حيث انه مع تعلق الامر بالطبيعة يحصل الامتثال بالمرة قطعا ومع الاتيان بها يسقط التكليف فلا بقاء لذلك الطلب فلا يشمل ذلك الطلب
ما عدا المرة وان صح كون الزائد عليها مطلوبا بطلب اخر كما هو الحال في القول بالمرة وقد يدفع ذلك بابداء الثمرة بين القولين بوجوه لا يخلو شيء منها عن
البحث وسنشير اليه انش تع قوله وتوقف جماعة القول بالتوقف يفسر بوجهين احدهما التوقف في تعيين ما وضع له من المرة والتكرار وهو صريح كلام
المصرح منهم حاكمون بدلالته على احد الامرين متوقفون في التعيين ثانيهما التوقف في المراد دون الوضع وهو من لوازم القول بالاشتراك وقد نزل
عليه السيد كلام اصحاب الوقف ولا يمكن تنزيل ما حكاه المص هنا عليه ولا يوافقه الاحتجاج المنقول عنهم فانه قاض بالوقف في اصل الوضع ور
بما يراد فيه وجه ثالث وهو حمل كلام الواقف على ارادة الوضع لمطلق الطبيعة فيتوقف ارادة المرة والتكرار على قيام الدليل عليها حيث لا دلالة في
الصيغة على شيء منهما وربما يستفاد ذلك من متاخري [illegible] في تقرير قول السيد حيث حمل كلامه على ارادة الوضع لمطلق الطبيعة وهو قد يحمل كلام الواقف على
ما اختاره لكنه حمل كلام الواقف على احد الوجهين الاولين كما يرد قوله بينهما في التسمية وكيف كان فحمل كلامهم على الوجه المذكور بعيد جدا اذ مع
عدم موافقته لدليلهم المعروف ليس من القول بالوقف في شيء ولا يقتضي التوقف في مقام الحمل حسبما نقرره في بيان ثمرة الاقوال وكان ما ذكره
السيد كان مذهبا للواقف اخر غير من حكي عنه القول لدليل المذكور ان قد اطلق عليه الواقف في غير هذا المقام فيكون الاقوال في المسئلة على
بعض الوجوه المذكورة ثلثة وعلى بعضها اربعة وعلى بعضها خمسة و كلام السيد في المقام يحتمل ارادة الاشتراك اللفظي وقد حمله على ذلك في [illegible]

في بيان الثمرة

التمسك في المقام باصالة المشهور لكن اول كلامه في الذريعة كالصريح في ارادة الوضع للطبيعة فمبنى الكلام في المقام في بيان الثمرة بين الاقوال المذكورة فنقول ان الثمرة بين القول بالمرة والتكرار تظهر على كل من وجوه القولين لوضوح الاجتزاء بالمرة على جميع وجوهها وعدم الاجتزاء بها على القول بالتكرار كذلك والقول بالاشتراك اللفظي على فرض ثبوته تابع في الثمرة لاحد القولين من المرة والتكرار في اكثر وجوهها ففي بعضها يتبع القول بالمرة وفي بعضها بالاخذ بمقتضى القول بالتكرار وفي بعض وجوه القولين لابد له من التوقف حيث لا يقتضي الاصل حصول البراءة بشيء من الوجهين وقد يرجع الى التخيير ولا ثمرة بين القول بالاشتراك اللفظي والوقف لتوقفهما في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول الفقاهية في مقام العمل والثمرة بين القول بالتكرار ظ وكذا بينه وبين القول بالمرة على وجوهها عدا الوجه الاخير حسبما مر وجه الاشكال فيه وتكثر الثمرة بينهما في حصول الامتثال بالمرة الثانية والثالثة وهكذا على القول بالطبيعة نظرا الى حصول الطبيعة في ضمن الواحد والمتعدد بخلاف ما لو قيل بالمرة اذ لا يعقل حينئذ تحقق اداء المامور به قطعا فيحصل الامتثال وهو قاض بسقوط الامر ومع سقوطه لا مجال لصدق الامتثال ثانيا وثالثا نعم يمكن تقرير الثمرة اذن فيما الامتثال بما يزيد عليها كما ذكره المص في جواب احتجاج القائل بالمرة حسبما يأتي انشاء الله نعم واورد عليه بانه بعد الاتيان بالطبيعة في ضمن المرة اذا اتى بالافراد المتعددة من الطبيعة دفعة فعلى القول بالمرة لا امتثال الا بواحد منها وعلى القول بالطبيعة يتحقق الامتثال بالجميع لحصول الطبيعة في ضمن الجميع ولا يجري فيه الاشكال المذكور لحصولها في ضمن الجميع دفعة وفيه ان الطبيعة وان حصلت في ضمن الجميع دفعة وكان حصولها في ضمن كل من الافراد قبل سقوط الامر بها لكن حصول الطبيعة في ضمن الجميع ليس بحصول واحد بل هنا لك حصولات متعددة والاتيان بالطبيعة حاصل بواحد منها فلا داعي الى الحكم بوجوب الجميع مع حصول الطبيعة بواحد منها القاضي بسقوط التكليف بها والحاصل انه ليس حصولها في ضمن الجميع الا عين حصولها في ضمن كل منها فبعد الاكتفاء في حصول الطبيعة بواحد منها لا داعي الى اعتبار كل من حصولاتها ولا باعث لوجوبها فيتخير في التعيين او يستخرج ذلك بالقرعة ان احتيج الى التعيين ويمكن دفعه بانه لما كانت نسبة الطبيعة الى الواحد والجميع على نحو واحد وكان حصولها في ضمن الواحد كالحصول في ضمن المتعدد وكان الحاصل في المقام هو المتعدد كان الجميع واجبا لحصول الطبيعة في ضمنه ح وان امكن القول بحصول الطبيعة بالبعض الحاصل في ضمن الجميع الا انه لما كان ترجيح البعض على البعض ترجيحا من غير مرجح قلنا بوجوب الجميع وايض صدق حصول الطبيعة في ضمن البعض لا ينافي صدق حصولها في ضمن الجميع بل يحققه اذ ليس حصولها في ضمن الكل الا عين حصولها في ضمن الابعاض كما عرفت وقضيته ذلك وجوب الجميع لصدق حصول الطبيعة الواجبة به القاضي بوجوبه ولا ينافيه صدق حصول الطبيعة بالبعض ايضا اذ غاية الامر ان يكون ذلك ايضا واجبا ولا مانع منه بل قضيته وجوب الجميع هو وجوب كل منها اذ ليس وجوب الجميع الا عين وجوب الابعاض ومن هنا ينقدح ابتناء ما ذكرناه على القول بتعلق الاوامر بالكليات دون الافراد فيتفرع الحال في هذه المسألة على تلك المسألة فان قلنا بتعلقها بالطبايع حسبما قررناه صح ما ذكرناه من اتصاف الجميع بالوجوب لحصول الطبيعة الواجبة به واما ان قلنا بتعلقها بالافراد تعين حصول الامتثال بواحد منها اذ ليس المطلوب على القول المذكور الا واحدا من الافراد او جميعها على سبيل التخيير بينها حسبما بين في تلك المسألة واما ما كان مقتضاه وجوب واحد مما اتى به من الافراد دون جميعها سواء اتى بها دفعة او متعاقبا من غير فرق بين الصورتين وفيه انه ليس المقصود من تعلق الامر بالفرد الاطلاقية الامر الخارجي على الطبيعة المتشخصة في الخارج سواء كان واحدا او متعددا فلا وجه لالتزام القائل به كون الامتثال بايجاد فرد واحد من الافراد بل يصح القول بحصول الامتثال بالجميع ايض على نحو القائل بوضعها للطبيعة من غير فرق نعم توهم بعض الافاضل خلاف ذلك زعما انه انما يقول بوجوب احد الافراد او الجميع على سبيل التخيير ولا وجه له حسبما نشير اليه في محله انشاء الله ثم انه يرد على البيان المذكور انه اما ان يراد بذلك وجوب البعض في ضمن الكل تبعا لوجوب الكل او يراد وجوبه استقلالا فان اريد الاول ففيه انه لا وجه له بعد حصول الطبيعة به استقلالا لا اتباعا للكل وان اريد الثاني لم يجامع وجوب الكل الا على الوجه المذكور حيث يراد به بيان حصول الواجب ودائرة في ضمن المتعدد كما انه يحصل تارة في ضمن الواحد وقد يقرر الثمرة بين القولين بتخيير المكلف بين قصده اداء الواجب بالتكرار ودائه بالمرة على القول بوضع الصيغة للاعم نظرا الى صدق اداء المامور به في الصورتين سواء اتى بالجميع دفعة او على التعاقب فان قصد الامتثال بالمرة اكتفى بها وان قصده بالتكرار لم يجز له الاقتصار على المرة بل لا بد من الاتيان بما قصده من مراتب الطبيعة الواجبة باداتها وان قصد امتثال الامر بالتكرار اذ لا ربط للقصد المذكور باداء الواجب حسبما عرفت تفصيل القول فيه غاية الامر تسليم عدم صدق امتثال الامر بالاتيان بالمرة على الوجه المذكور واما اداء الواجب فلا ريب في حصوله ح فلا وجه للحكم بوجوب الكل والحاصل ان النية لا اثر لها في اداء الواجب على ما هو الملحوظ في المقام مضافا الى ان تعيين المنوي بعد قصده الامتثال بالمرة او التكرار فرع جواز كل من الشقين واداء الواجب بكل من الوجهين وقد عرفت المناقشة فيه ح فكيف يتم البناء في جواز قصد الامتثال بالتكرار على القول بوضعه للطبيعة والذي يتحصل في تحقيق المقام ان يقال انا اذا قلنا بوضع الامر لطلب الطبيعة فلا ريب في حصولها في ضمن الفرد الواحد والمتعدد فكما انه يتخير عقلا بين احاد الافراد كذا يتخير عقلا بين الاتيان بالواحد والمتعدد فيرجع الامر الى التخيير بين الاقل والاكثر فالتخيير الثابت بحكم العقل بعد الحكم بحجيته شرعا بمنزلة التخيير الثابت بالنص والحال في التخيير بين الاقل والاكثر يدور بين وجوه احدها انه يؤول الحال

الطبيعة والقول

ثم ناقض بوجوبه استقلالا

في التخيير بين الأقل والأكثر وبيان جوازه ووقوعه

فيتنزل الحكم

فيه الى الحكم بوجوب الاقل واستحباب الاكثر لكون المقدار الزائد مطلوبا على وجه يجوز تركه بخلاف الاقل لعدم جواز تركه على اي حال فلا تخيير
في الحقيقة ثانيها ان يكون التخيير فيه على نحو غيره ويكون تعيين وجوب الاقل او الاكثر منوطا بقصد الفاعل فان نوى الاتيان بالاقل
وشرع فيه كان هو الواجب وان نوى الاكثر وشرع فيه على الوجه المذكور تعين عليه ولم يجز الاقتصار على الاقل ثالثها ان يق ايضا بكون التخيير
فيه على نحو التخيير الحاصل بين ساير الافعال من غير ان يتعين عليه الاقل او الاكثر بالنية فان اقتصر على الاقل اجزاه وان نوى الاتيان بالاكثر
وان اتى بالاكثر كان ايضا واجبا والاجتزاء بالاقل بجواز ترك الزائد لا يقضي باستحباب الزائد نظرا الى جواز تركه فان مجرد جواز الترك لا يقضي
بالاستحباب فان جواز الترك الى بدل كما في المقام لا ينافي الوجوب بل حاصل في الواجبات المخيرة وانما ينافيه جواز الترك مط فلا داعي الى التزام البناء
على الاستحباب في المقدار الزائد مع منافاته لظاهر الامر والحاصل انه ان اتى بالاكثر كان واجبا وان اقتصر على الاقل من غير زاد عليه كان كافيا ايضا
لقيامه مقام الزائد على مقتضى التخيير فان قلت اذا كان المكلف بمقتضى الامر مخيرا بين الاقل والاكثر واتى بالاقل كان ذلك على مقتضى الامر مجزيا
مسقطا للتكليف فالاتيان به بعد مؤدى المخير فكيف يتصور مع ذلك بقاء الوجوب حتى يقوم بالاكثر لو اتى بالزيادة قلت قيام الوجوب بالاقل مبني
على عدم الاتيان بالاكثر فان اتى بالاكثر قام الوجوب بالجميع وان اقتصر على الاقل قام الوجوب به الا ترى انه لو قال يجب عليك ضرب زيد اما سوطا
او سوطين او ثلثة فان ضربه سوطا واقتصر عليه كان ذلك هو الواجب وان ضربه بعد ذلك سوطا اخر واقتصر عليهما قام الوجوب بهما وان اتى بالثالث
قام الوجوب بالثلثة وليس شيء من الاسواط الثلثة مندوبا اذ ليس هنا الا تكليف واحد دائر بين الوجوه الثلثة فالسوط الاول انما يجزي لو
اقتصر عليه واما لو كان في ضمن الاثنين او الثلثة كان جزء من المجزي فيكون الحكم باجزائه او لا مراعى بعدم الاتيان بما بعده على حسب ما يقتضيه
ظ الامر وجواز الاقتصار عليه لا يقضي باستحباب الزائد لما عرفت من كون الاقل اذن بدلا عن الاكثر وجواز الترك الى بدل لا ينافي الوجوب ولا
فرق فيما قررنا بين ما اذا كان الاقل مع الزيادة فعلا واحدا كما اذا قال امسح قدر اصبع او اصبعين او ثلثة فان المسح بقدر اصبعين او ثلثة يعد
مسحا واحدا وان جاز الاقتصار على بعضه اعني قدر الاصبع او على افعال عديدة كما في المثال المتقدم وقد يتخيل الفرق حيث ان كلا من الزايد و
الناقص في الصورة الاولى فعل واحد مستقل مغاير للاخر بخلاف الصورة الثانية فان الناقص غير مستقل على تقدير نظرا الى انفصال
البعض عن البعض وبالتامل فيما قررنا يظهر فساد ذلك لانتفاء الفرق بين الوجهين هذا وقد ظهر مما ذكرنا ضعف الوجه الاول وكذا الوجه الثاني فالتحقيق
في المقام هو الوجه الثالث فالواجب بمقتضى الامر نفس الفعل الدائر بين الوجهين وقصد الاتيان بالاكثر لا يقضي بتعيين الاتيان به بل يجوز العدول
عنه ولو بعد الاتيان بمقدار الاقل بل ولو لم يعدل عنه ايضا اذ بعد الاتيان بالاقل بقصد الاتيان بالواجب فلا مانع من الاقتصار عليه نعم اذا قصد
الاتيان بالاقل واتى به اتجه القول بسقوط الواجب وعدم جواز الاتيان بالزايد على وجه المشروعية وليس ذلك من جهة تعين الاقل بالنية بل لصدق
الامتثال مع الاتيان به كذلك فيحصل به اداء الواجب من غير ان يكون مراعى بالاتيان بالزايد نعم لو قام دليل من الخارج على مطلوبية الزيادة ايضا كان ذلك
مندوبا اذ ليس مطلوبية فعله اذن من جهة الامر المتعلق به على وجه التخيير واما اذا نوى الاتيان بالاكثر او خلا عن القصد جاز له الاقتصار على الاقل
والاتيان بالاكثر اذا تقرر ذلك فنقول يجري ذلك بعينه في المقام فانه كما عرفت من قبيل التخيير بين الاقل والاكثر فان شاء اقتصر على المرة وان شاء اتى
بالتكرار ولا يرد عليه اداء الواجب بالمرة فلا يبقى امر حتى يشرع الاتيان بالزايد لما عرفت من كون اداء الواجب وسقوط الامر مراعى بعدم الاتيان بالزايد
فكلما اتى به من افراد الطبيعة انضم الى ما تقدم منها وكان الجميع مصداقا لحصول الطبيعة فجواز الاقتصار على المرة لا ينافي قيام الواجب بالتكرار على الوجوب
فرض الاتيان به نعم ان قصد اداء الواجب بالمرة واتى بها اتجه القول بعدم مشروعية الزايد حسب ما عرفت ولا يقضي ذلك بسقوط الثمرة لحصولها
في الصورتين الاخيرتين وانتفاء التخيير بالمرة او صرح الامر بالتخيير بين الاقل والاكثر جرى فيه ما ذكر لتعلق الامر بكل منهما بالخصوص واما اذا تعلق الامر
بمطلق الطبيعة الحاصلة بالمرة فلا وجه لجعل اداء المكلف به مراعى بفعل غيره اذ الواجب شيء واحد وهو الطبيعة الحاصلة بالمرة غاية الامر ثبوت
التخيير عقلا بين حصولاتها بحسب افرادها واما اذا تحقق حصولها ببعض تلك الحصولات فلا وجه لارتكاب حصولها بغيره مع الاتيان به مرة ويحصل
الطبيعة المطلقة المطلوبة قطعا ومع حصولها في ضمن المتعدد ليس عين الحصول الاول بل غيره فلا وجه لما ذكر في المقام نعم يتم ما ذكر فيما لو اتى
بالفردين او الافراد دفعة فانه يكون حصول الطبيعة ابتداء في ضمن المتعدد فيحصل به الامتثال كما انها في ضمن المرة ويشكل ذلك ايضا من
صدق حصول الطبيعة بالمرة ايضا فقضية حصول الطبيعة بها وجوبها استقلالا وقضية وجود الطبيعة بالكل وجوب الكل ووجوب المرة
في ضمنه تبعا لوجوبه ولا وجه لالتزام وجوبين ويدفعه ان ما ذكر انما يتم اذا قلنا بوجوب الجميع من حيث هو وجعلنا حصول الطبيعة في ضمنه حصولا
واحدا كحصولها في ضمن المرة وليس كذلك فان حصول الطبيعة في ضمن الافراد المتعددة ليس حصولا واحدا لها بل حصولات عديدة يكون كل
منها ايجادا للطبيعة الواجبة واعتبار وجودها في ضمن الجميع عين تلك الوجودات قد اعتبرت جملة فليس اداؤها في ضمن الجميع اداء مغايرا لادائها
في ضمن الاحاد فالمتصف بالوجوب حقيقة هو كل من تلك الاحاد لاتحاده بالطبيعة الواجبة قبل فراغ ذمة المكلف عن ادائها وحيث ان المطلوب
بالامر مطلق ايجاد الطبيعة عم الايجاد الواحد والمتعدد واتصف الكل بالوجوب لا يقضي ذلك تعدد الواجب وانما يقتضي تعدد ايجاده ولا
مانع منه فان كلا من افراده المتقارنة اداء للواجب فيحكم بوجوب الكل واداء الطبيعة في ضمن الجميع نعم لو كان الواجب ايجاد الطبيعة مرة كما يقوله
القائل بالمرة لم يتحقق الامتثال الا بحصول واحد منها حسب ما قررناه في الثمرة وعلى الاول لا فرق بين ما اذا نوى الامتثال باحدهما او بهما اذ
قد عرفت ان النية المذكورة مما لا مدخل لها في اداء الواجب في هذا المجال فما لو تعاقبت الافراد بالاتيان بالاول يحصل اداء الطبيعة الواجبة قطعا

في أدلة القائلين بوضع الصيغة للطبيعة بشرط الوحدة

وبإتيانها يسقط الوجوب لا فرق ح ايضا بين ما اذا نوى به اداء الطبيعة في ضمن المرة او التكرار حسبما عرفت فلخص مما ذكرنا ظهور الثمرة بين القولين
فيما ياتي بالمتعدد دفعة دون ما اذا اتى بها متعاقبا حسبما عرفت تفصيل القول فيه فتم في المقام قوله والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته اه
انت خبير بانه بعد بيان كون المتبادر من الصيغة هو طلب ايجاد حقيقة طبيعة الفعل يثبت كون الصيغة في طلب ايجاد الطبيعة المطلقة القابلة
للتقييد بكل من التكرار والمرة وغيرها فلا دلالة فيها على خصوص شيء منها لوضوح كون خروج كل من تلك الخصوصيات عن الطبيعة اللابشرط من غير
حاجة الى اثبات ذلك بالدليل ولو قيل بان المقصود بالمقدمة المذكورة بيان كون الطبيعة المتبادرة من الصيغة هي الطبيعة المطلقة دون المقيدة بما
بالتكرار والمرة بناء على كون المقدمة الاولى لبيان كون المتبادر من الصيغة هو طلب ايجاد الطبيعة في الجملة فبعد ملاحظة المقدمتين يتم المدعى
ففيه ان ذلك مما لا يمكن اثباته بالبيان المذكور اذ خروج كل من الامرين عن الطبيعة المطلقة لا يقضي بخروجه عن مدلول الصيغة الذي هو طلب
الطبيعة في الجملة الحاصلة بكل من الوجوه الثلثة ويمكن ان يقال انه وان كان خروج المرة والتكرار عن الطبيعة المطلقة امرا ظاهرا الا انه لا بد من ملاحظته
في المقام لتوقف الاحتجاج عليه ووضوح المقدمة لا يقضي بعدم اعتبارها في الاحتجاج نعم لم يكتف المص بمجرد ظهورها بل اراد بيانها لينضح الحال
الاستدلال فلما اثبت ان لا يكون المتبادر من الامر بعد الرجوع الى العرف هو طلب حقيقة الفعل كون الصيغة حقيقة في طلب نفس الحقيقة بين بذلك
كون خصوص كل من المرة والتكرار خارجا عن حقيقة الفعل غير ماخوذ فيها كالزمان والمكان ليندفع به احتمال كون احدهما ماخوذا في حقيقة الفعل
فيكون الدال على الحقيقة دالا عليه فالغرض من ذلك ايضاح الحال ليكون ادخل في اثبات المط ويمكن ان يقرر الاحتجاج بوجهين اخرين يتضح الحاجة
فيهما الى بيان المقدمتين المذكورتين احدهما ان المقصود من كون المتبادر من الامر طلب حقيقة الفعل هو طلب حقيقة الفعل بمعناه الحدثي اعني المصدري
كما يشير اليه في التقرير الثاني فيثبت بالمقدمة الاولى كون الصيغة حقيقة في طلب معناه المادي من دون افادة الهيئة ما يزيد على ذلك فيثبت بذلك
عدم دلالة الامر بهيئته على شيء من المرة والتكرار ثم بين بقوله والمرة والتكرار خارجان اه ان معناه الحدثي لا دلالة فيه على شيء من الامرين فانه
بعد الرجوع الى العرف لا يفيد خصوص شيء منهما كما هو الحال في الزمان والمكان فيثبت بذلك كون مدلوله المادي هو الطبيعة المطلقة فيفيد
ذلك عدم دلالته على شيء من الامرين بمادته وبه يتم المدعى من عدم دلالة الامر على شيء من الامرين مط وثانيهما ان المقصود بالتبادر المدعى عدم دلالة
الامر بالمطابقة او التضمن على شيء من المرة او التكرار حيث ان مدلوله ليس الا طلب حقيقة الفعل ومن البين خروج المرة والتكرار عن نفس الطبيعة
والمراد بقوله والمرة والتكرار خارجان اه بيان انتفاء الدلالة الالتزامية فان الخارج من الحقيقة قد يكون مدلولا التزاميا لها فلا يفيد خروجه
عن المدلول انتفاء الدلالة عليه فبين ان المرة والتكرار خارجان عن حقيقته على نحو الزمان والمكان يعني انه ليس مما لا يمكن انفكاك تصور الطبيعة عن
خصوص واحد منها اذ يتصور طلب الفعل من دون ملاحظة شيء منهما كما هو الحال في الزمان والمكان فلا دلالة فعلى هذا يكون قوله كالزمان والمكان
مثالا ماخوذا في المقايسة المذكورة وهذا الوجه بعيد عن سياق العبارة كما لا يخفى قوله نعم لما كان المرة قد يتراءى من ذلك كون المرة ملحوظة على وجه
اللابشرط مستفادة من الصيغة نظرا الى الوجه المذكور غاية الامر ان يكون مدلولا التزاميا للصيغة لا وضعيا وذلك لا يقضي باتحادهما في نفس المدلول
في المقام
اذ قصوى ذلك الفرق بينهما في كيفية الدلالة ولا فائدة فيه بعد حصول الافادة على ما هو المقص وفيه ان كون المرة اقل ما يمتثل به الامر يفيد
حصول الامتثال بالاكتفاء بها وذلك مما لا يقول القائل بكون الامر للمرة فقضية البيان المذكور حصول الامتثال بالمرة قطعا وان قضت الصيغة
بحصوله بالاكتفاء بها ولا ربط له بما يقوله القائل بالمرة ومع الغض عنه فالقائل بالمرة يجعل خصوص المرة مندرجة في المامور به بخلاف ما يستفاد
من الوجه المذكور فان اقصى ما يفيد حصول المط بها لا انها مطلوبة بخصوصها وفرق بين بين الصورتين قوله ويتفرع ايضا الفرق بين هذا التقرير
الاول من حيث البيان على ما هو الشان في اختلاف التقريرين وبينهما مع ذلك اختلاف اخر في بيان عدم دلالة المصدر على خصوص المرة والتكرار حيث
انه احتج عليه في الاول بمجرد خروجه عن الطبيعة كالزمان والمكان وقد احتج هنا عليه بكونه اعم من الامرين حيث انه يصح تقييده بكل من القيدين ولا
دلالة فيه على الخاص قوله ومن المعلوم ان الموصوف اه لا يخفى ان التقابل المذكور انما هو بين الوحدة المعتبرة بشرط لا والتكرار دون الوحدة الملحوظة
لا بشرط شيء لحصولها في ضمن التكرار ايضا فغاية ما يلزم من البيان المذكور ان يكون مفاد الامر قابلا للتقييد بالقيدين المذكورين وكما ان الطبيعة
المطلقة قابلة للتقييد بالقيدين المذكورين فكذا الطبيعة الماخوذة بملاحظة الوحدة المفروضة الملحوظة لا بشرط شيء لوضوح ان اللابشرط يجامع
الف شرط فلا يفيد مجرد ما ذكره كون الوحدة المفروضة غير ماخوذة في الفعل بمعنى المصدر ثم انه يمكن ان يقال ان تقييد المصدر بالصفات المتقابلة
لا يفيد كونه حقيقة في الاعم اذ قد يكون التقييد قرينة على التجوز فصحة التقييد بالقيدين دليل على جواز ارادة الاعم وصحة الاطلاق عليه وهو
اعم من الحقيقة فقد يكون ح حقيقة في خصوص المتصف باحد القيدين ومع ذلك يصح تقييده بالاخر من باب المجاز ويمكن دفعه بان مراد المص
بذلك ان حقيقة الفعل اذا لوحظت على اطلاقها مع قطع النظر عن ملاحظة شيء اخر معها كانت قابلة للتقييد بالوصفين فذلك دليل على كونها
اعم من الامرين اذ لو كانت مختصة باحدهما لم تكن بذاتها قابلة للتقييد بالاخر وانما تقبله مع ملاحظتها بوجه اخر قابل لذلك وهو خلاف المفروض
ويمكن الاحتجاج على ذلك ايضا بان الافعال مشتقة من المصادر الخالية عن التنوين فانها من عوارض الاستعمال وما يؤخذ منها الافعال ليست
جارية في الاستعمال حتى يلحقها التنوين وقد تقرر ان المصادر الخالية عن التنوين موضوعة للطبيعة من حيث هي فانها من اسامي الاجناس على
انه قد حكى السكاكي في المفتاح انه لا نزاع في وضع غير المنون من المصادر للطبيعة من حيث هي وان ما وقع فيه النزاع من اسامي الاجناس في وضعه
للطبيعة المطلقة او الماخوذة بشرط الوحدة انما هو فيما عدا غير المنون من المصادر ويشهد بذلك ان ابن الحاجب مع اختياره في الاجناس على خلاف

الحقيقي

التحقيق كون الجنس موضوعة للطبيعة المقيدة بالوحدة حكم هنا بان المط بالصيغة انما هي الحقيقة من حيث هي قوله طلب ضرب ما اراد به مطلق الضرب المبهم الشامل للواحد والكثير لا فردا من الضرب اذ لا يتبادر من المصدر الا مطلق الطبيعة دون الفرد المنتشر حسبما قرره قوله وما يوهم اه كان هذا المورد غفل عن انحصار المتبادر من الهيئة في طلب ايجاد المادة حسبما اخذ في الاحتجاج فنبه عليه في الجواب وانه غفل عن افادة التبادر نفي اعتبار امر اخر مع ذلك في الوضع لتوهمه ان مقتضى التبادر وضعها لطلب الطبيعة في الجملة فيكون مثبتا لما يتبادر من اجزاء المعنى وقيوده لا نافيا لما لا يتبادر منها وضعفه ايض ظ مما قرره في الجواب قوله انا قد بينا انحصار مدلول الصيغة بحكم التبادر اه قد يجاب عنه ايض بانه اقصى ما يثبت عدم دلالة المادة على الوحدة فالقدر المسلم من مدلول الهيئة هو طلب ايجاد المادة ودعوى وضعها لما يزيد على ذلك مخالف للاصل مدفوع بما يقرر الاحتجاج من دون حاجة الى التمسك الى التبادر في اثبات وضعه الهيئة لطلب ايجاد الماهية او الانحصار في ذلك على ما قرره المص وقد يتمسك به بعض الافاضل في المقام وهو بمكان من الوهن اذ لا مسرح للاصل في نحو هذه المقامات لوضوح ان الامور التوقيفية انما تتبين من توقيف الواضع فلو دار اللفظ بين كونه موضوعا للمعنى مفردا او مركبا ودار اللفظ الموضوع بين كونه مفردا او مركبا لم يمكن الحكم بالاول من جهة الاصل وهو واضح هذا وقد احتج للقول بوضعه للهيئة بوجوه اخر منها انه قد استعمل تارة في المرة واخرى في التكرار والاصل فيما استعمل في الامرين ان يكون حقيقة في القدر المشترك بينهما دفعا للاشتراك والمجاز ويرد عليه انه مع البناء على كونه حقيقة في القدر المشترك يلزم المجاز ايض لكونه مجازا عند استعماله في خصوص كل من القسمين وضعفه ظ مما عرفته سيما ما ذكرناه عند احتجاج القائل بكون الامر حقيقة في الطلب نظير ما ذكروا لظان التمسك بالاصل في هذا المقام وامثاله مما لا عبرة عليه فيه ومنها انه يصح تقييد الامر تارة بالمرة واخرى بالتكرار من دون تناقض ولا تكرار فيكون للاعم منهما ويرد عليه انه لا باعث على لزوم التناقض في المقام غاية الامر لزوم التجوز وهو غير عزيز في الاستعمالات وكذا التاكيد مما لا مانع منه فالتجوز جائز والتاكيد واقع وفيه ان جواز الامرين مما لا كلام فيه وانما المقصود ان كلا منهما على خلاف الاصل فلا باعث على الالتزام به من غير دليل مع امكان القول بما لا يلزم منه شيء من الامرين وفيه ان ما ذكر لا يفي باثبات الوضع فانه من الامور التوقيفية وبمجرد ذلك لا يحصل التوقيف وما يقوم مقامه ليصح اثبات الوضع به ويمكن دفعه بان المقصود انا نرى مدلول الامر حال اطلاقه قابلا بحسب العرف للتقييد بكل من الامرين من دون لزوم تناقض في الظاهر حتى يلزم بسببه الخروج عن ظاهر اللفظ ولا تكرار حتى يلتزم من جهته بحصول التاكيد بل المعنى المنساق من الصيغة قابل في نفسه لكل من الامرين فيفيد ذلك كون معناها هو الامر الجامع بين الامرين ويرد عليه ان غاية ما يثبت بذلك عدم وضعه لخصوص المرة الملحوظة بشرط لا على احد الوجهين المتقدمين ولا للتكرار واما وضعه للمرة لا بشرط فمما لا ينفيه الدليل المذكور فانها ايض قد تجامع بين المرة الملحوظة على الوجه المتقدم والتكرار الا ان يقال انا نأخذ في الاحتجاج تقييده بالمرة المأخوذة على الوجه المذكور لكن القول بعدم حصول التاكيد ح محل منع ومع الغض عن ذلك فلو تم ما ذكر فانما ينفي القول بوضعه لخصوص المرة او التكرار دون القول بالاشتراك اللفظي بل لا ينهض حجة على الطرفين ومنها حسن الاستفهام عن ارادة المرة او التكرار وهو دليل على كونه للاعم وضعفه ظ اذ الاستفهام انما يحسن مع قيام الاحتمال وهو حاصل على القول بوضعه للاعم وغيره على ان حسن الاستفهام لا يبعد عن التكرار والمرة الملحوظة لا بشرط فلا يفي ذلك باثبات المقص ومنها انه لو كان للتكرار لكان استعماله في المرة غلطا وكذا العكس لانتفاء العلاقة بينهما وهو ضعيف جدا لوضوح كون الطلب المطلق جامعا بين الامرين فغاية الامر اسقاط الوحدة او التكرار من المستعمل فيه واستعمال الامر في المطلق وارادة الخصوصية الاخرى من القرينة ولا حاجة في تصحيحه الى ملاحظة علاقة التضاد مع ضعف تلك العلاقة لانحصارها في المقام على ان ذلك على فرض صحته لا يجري بالنسبة الى المرة الملحوظة لا بشرط شيء لكونها اعم من احد بين المفروضين ولا يقضي ذلك الا بطلان القول بالاشتراك ومنها انه نص اهل اللغة انه لا فرق بين افعل ويفعل الا كون الاول انشاء والثاني خبرا ومن البين صدق الثاني مع كل من الوحدة والتكرار فيكون للاعم فيكون الاول ايض كذلك لئلا يثبت هناك فرق اخر بينهما وضعفه ايض ظ لعدم ثبوت النقل المذكور وعلى فرض صحته فلا ينافي القول بوضعه للمرة لا بشرط على انه قد يناقش في وضع المضارع للاعم منهما مع ما اشتهر من دلالته على التجدد والحدوث ومنها ما روي عنه ص انه لما قال سراقة في الحج العامنا هذا يا رسول الله ام للابد فقال ص بل لعامنا هذا ولو قلت نعم لوجب فافاد ص ان الزيادة تثبت بقوله نعم ولو كان للتكرار لما احتاج الى ذلك ذكره الشيخ ره وفيه بعد ضعفه انه لا ينهض حجة للقول بوضعه للطبيعة اذ قد يكون للمرة ولو دفع ذلك بسؤال سراقة وهو من اهل اللسان فيه انه ح يشكل بحسن الاستفهام وقد عرفت ما فيه قوله لما تكرر الصوم والصلاة كانه اراد بذلك انه لولا ذلك لما فهموا التكرار من الامر بالصوم والصلاة وقد فهموه منه قطعا فدل ذلك على كونه حقيقة فيه وجوابه الاتي يشير الى ذلك قوله لعل التكرار اه يريد انهم لو فهموا التكرار من نفس الامر افاد كونها حقيقة فيه وان استندوا فيه الى القرائن المنضمة وشواهد الحال فلا وح فالاحتجاج مبني على الوجه الاول فلا بد من اثباته حتى يتم الاحتجاج ومجرد الاحتمال لا يكفي في صحة الاستدلال سيما مع وجود الدليل على التكرار من اجماع الامة والاخبار الواردة لا يقال ان الاصل عدم ضم القرائن وعدم استناد الفهم اليها اذ من البين عدم جواز اثبات الامور التوقيفية بمثل ذلك بل نقول ان الاصل عدم حصول الفهم من نفس اللفظ وعدم وضع اللفظ لذلك قوله وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وذلك لان احكام الشرع مبتنية على الحكم والمصالح فقد يتضح بعد استنباط وجه الحكمة والعلة في الحكم ثبوت الحكم في سائر موارده واما الاوضاع اللفظية فلا يرتبط بالحكم والمصالح غاية الامر ان يلاحظ فيها بعض المناسبات القاضية باختيار بعض الالفاظ للوضع لمعناه دون اخر ومن البين ان مثل ذلك لا يعتبر فيه الاطراد حتى يمكن القول بثبوت الوضع في موارد تلك المناسبة فلا يمكن تحصيل الظن بالوضع من مجرد القياس بحسب الغالب لو امكن

حصول الظن منه في مباحث الأوضاع لم يبعد القول بحجيته في أمثال المقام لما عرفت من حجية مطلق الظن في مباحث الألفاظ الا انه
نادر جدا فلذا منع من حجيته في مباحث الأوضاع من قال بحجية القياس في الأحكام قوله فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة اه لا يخفى ان هذا الفارق
لو قضى بالفرق فانما يقتضي عدم وضع النهي للتكرار للزوم اللغوية في ارتكاب الوضع لعدم الحاجة الى وضعه للتكرار للاكتفاء في افادته بمجرد وضعه لطلب
الترك فلو كان الواضع مع ذلك لم يهمل الوضع له ووضعه لخصوص التكرار كان ملاحظة ذلك في وضع الأمر مع عدم استفادته من اللفظ اولى فلا يصح
جعل ذلك فارقا في المقام والظاهر ان مقصود المص بذلك تسليم دلالة النهي على التكرار من جهة الوضع في الجملة نظرا الى وضعه لما يستلزمه حسب ما عرفت
لا تسليم وضعه لخصوص التكرار ولا يجري ما ذكر في الامر فيكون ذلك هو الفارق بين الأمر والنهي حيث يدل النهي عليه دون الأمر قوله وأيضا التكرار
في الأمر مانع من فعل غيره من أمور يراد ورد عليه بان من قال بالتكرار انما يقول بكونه للتكرار الممكن عقلا وشرعا فلا يكون التكرار على نحو يمنع من فعل غيره
مما يجب عليه فعله ويمكن دفعه بان مقصوده بذلك ان التكرار الذي وضع له النهي هو الدوام وهو يجتمع ويجامع كل فعل ولا يمكن اعتبار مثله في
الامر فلا يمكن قياس الأمر عليه وملاحظة التكرار على وجه آخر حسب ما ذكر يتوقف على قيام دليل آخر عليه غير القياس على النهي ومع الغض عن ذلك
فيمكن ان يقال ان مراده ابداء الفرق بين ارادة الدوام من النهي فانه مما لا حرج فيه اصلا نظرا الى انه يجامع كل فعل من الواجبات والمباحات وغيرها
بخلاف الامر فانه وان اريد به التكرار على نحو يمكن اجتماعه مع سائر الواجبات الا انه لما لم يجتمع مع غيره من سائر الأفعال كان فيه من الحرج ما لا يليق بحال
الآمرين ولا يحتاجون الى التعبير عنه الا نادرا فلم يوضع اللفظ بازائه والفرق المذكور كاف في نظر الحكيم وقد يجاب عنه ايضا بان النهي يضاد الامر فيناقضه
فلا وجه لقياس احد الضدين على الآخر ولو سلم صحة القياس فقضيته ذلك ان يكون الامر نقيض النهي فاذا كان مقتضى النهي الدوام فينبغي ان يكون
قضية الأمر عدمه قوله بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده اما اراد بذلك المنع من كون الامر بالشيء نهيا عن ضده اولا وبعد تسليمه اورد عليه
بما ذكره قوله او تخصيصه عطف على التسليم ونردد به بين الوجهين من جهة عدم جريان المنع المذكور على التقدير الثاني قوله مع كون النهي الذي في
ضمن الأمر للدوام لا يخفى ان المسلم عند المستدل كون صيغة النهي موضوعة للدوام وليس على القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده حصول الصيغة
النهي في ضمن الأمر حتى يقال بدلالتها على الدوام او القدر المسلم من حصول معنى النهي فيه هو طلب ترك الضد على نحو الطلب المتعلق بالفعل فان كان الطلب الحاصل
في الأمر للدوام كان النهي عن ضده كذلك والا فلا فلا يتجه الاحتجاج الا ان يقال بان قضية القول بكون الامر بالشيء مقتضيا للنهي عن ضده ان مقتضى الأمر حصول ما
يقتضيه لفظ النهي المتعلق بضده فيكون دالا على مطلوبية ترك الضد على سبيل الدوام للأمر حسب ما يدعيه كاشفا عن كون طلب الفعل ايضا كذلك الأمر
فاذا سلم هذا الاقتضاء تم المدعى والجواب عنه منع هذا الاقتضاء فان غاية ما يسلم من ذلك دلالته على النهي عن ضده على نحو الطلب الحاصل في الأمر حسب ما
ذكرنا فان قلت بتبعية النهي للامر حسب ما ذكره المص مما لا كلام فيه لوضوح انه اذا تعلق الأمر بفعل دائما قضى بكون النهي عنه كذلك وان كان مرة كان النهي
عنه كذلك لكن نقول ان قضية ذلك كون الأمر المتعلق بطبيعة الفعل قاضيا بتعلق النهي ايضا بطبيعة ضده وقضية النهي المتعلق بالطبيعة هو الدوام
والاستمرار لعدم تحقق الترك الا به قلت لما كان قضية الامر المتعلق بالطبيعة هو الاتيان بتلك الطبيعة في الجملة ولو في ضمن المرة كان قضية النهي
اللازم له هو طلب ترك ضده كذلك فان الفعل اللازم للامر المفروض وكما ان ايجاد طبيعة الفعل يتحقق بفعله مرة فكذا ترك طبيعة الفعل وانما لا نقول
بذلك في النهي الصريح نظرا الى قضاء ظ الاطلاق وللزوم اللغوية فانه لا يستعمل الا لقيام الضرورة على حصول الترك في الجملة ولا يجري شيء منهما في النهي
التابع للامر كما لا يخفى هذا وقد ذكر للقائل بالتكرار حجج اخر موهونة جدا على نحو الحجج المذكورة منها انه يتبادر منه الدوام الا انه لو قلت اكرم اباك واحسن
الى صديقك ويخلد من عملوك لم يفهم منها عرفا الا الدوام وهو امارة الحقيقة وضعفه ظ فان الدوام فيها انما يستفاد من المقام ومنها انه لو لم
يكن للتكرار لكان الاتيان به في الزمان الثاني متوقفا على قيام الدليل عليه ولكان قضاء لا اداء وهو ظ سيما الأخير ومنها انه لا دلالة في الأمر
على خصوص الوقت فاما ان لا يجب في شيء من الأوقات او يجب في الجميع او يجب في البعض دون البعض لا سبيل الى الأول والا لم يجب الفعل ولا الى الأخير
لبطلان الترجيح بلا مرجح فتعين الثاني وهو المطلوب وجوابه ظ فانا نقول بوجوبه في جميع تلك الأزمان بحيث لو اتى به في اي جزء منها كان واجبا ولا
يلزم من ذلك وجوبه في الجميع على سبيل التكرار ومنها انه لو لم يكن للتكرار لما صح النسخ والاستثناء بعض الأزمان منه مع وضوح جواز الأمرين واجيب عنه
بان ورود النسخ والاستثناء قرينة على التعميم ولا يمنعه الحد والأولى ان يقال ان شمول الوجوب للأزمان غير التكرار كما عرفت في الجواب السابق ومنها
قوله ع اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم فانه يفيد التكرار مدة الاستطاعة وبدفعه بعد الغض عن سنده انه على فرض دلالته فانما يفيد كون
اوامره يراد بها التكرار من جهة القرينة المذكورة واين ذلك من دلالته عليه بحسب اللغة كما هو المقص ومع الغض عنه فلا دلالة في الرواية على ارادة التكرار عنه
ظاهرا اذ قد يكون ما موصولة او موصوفة فيراد بها انه اذا امرتكم بشيء فاتوا من افراده الفرد الذي تستطيعونه فلا يراد منكم ما لا تستطيعونه ولا تقدرون
عليه واين ذلك من الدلالة على التكرار وقد مر الكلام في بيان الرواية عند احتجاج القائل بكون الأمر للندب قوله ولو كان للتكرار لما عد ممتثلا
لا يخفى ان القائل بكونه للتكرار ان جعل الجميع تكليفا واحدا كما هو احد الوجهين فيه تم ما ذكروه وان جعله تكاليف شتى على حسب التكرار الحاصل فيه
فما ذكروه من حصول الامتثال على القول به ايضا فيدفعه ان القائل بالتكرار وان قال بحصول الامتثال الا انه لا يقول بفراغ ذمة المكلف واداء
التكليف به فقصور المستدل عن حصول الامتثال امتثاله باداء ما هو الواجب عليه القاضي بسقوط التكليف به ولا يتم ذلك على القول بالتكرار مط
فالحق في الجواب انه ان اراد بذلك عده ممتثلا باداء خصوص المرة فهو مم وان اراد به عده ممتثلا عند الاتيان به مرة فمسلم وهو مما يدفع القول بالتكرار
ولا يثبت به الوضع للمرة لامكان الوضع للاعم اعني مطلق طلب الطبيعة فيتحقق الامتثال بالمرة من جهة حصولها به كما سيشير اليه المص قوله ولا ريب في انهما

بقية حجج القائلين بالتكرار

حجج القائلين بالمرة

الفرق

العرف بانه لو اتى به لا يخفى انه لا حاجة فى دفع الاحتياج الى هذه الضميمة لاندفاعه بمجرد قيام الاحتمال المذكور حسبما قررنا وانما ذكره المص لتكميل الايراد
وبيان كون الامتثال بحصول الطبيعة دون خصوص المرة فيكون شاهدا على مقصوده وقد عرفت تفصيل الكلام فيما فيه من النقض والابرام
فلا حاجة الى اعادته وقد يقرر مقصوده بان ذلك صدق الامتثال بالاولى مع الاتيان بالفعل ثانية وثالثة ولو كان المراد المرة لحصل الامتثال به لانتفاء صدق
المرة مع التكرار وهذا الوجه بعيد عن كلامه اذ ليس فى عبارته تصريح فى كون الثانى والثالث ايضا محققا للامتثال الا ان ما ذكره واضح لا مجال لانكاره
غير انه لا يتم الا على اعتبار المرة بشرط لا على الوجه الاول وهو اضعف الوجوه فى المرة واما على سائر الوجوه فيها فلا يتم ذلك اصلا وقد يحتج للقول
بالمرة ايضا بوجوه اخر موهونة منها ان الامر كسائر المشتقات من الماضى والمضارع واسم الفاعل والمفعول وغيرها ولا دلالة فى شئ منها على الدوام والتكرار
فكذا الامر وفيه انه ان اريد بذلك قياس الامر على غيره من المشتقات فوهنه واضح وان اريد به الاستناد الى الاستقراء فافادته الظن فى مثل المقام غير ظاهر
حتى يصح الاستناد اليه ثم ان اقصى ما يفيده عدم الدلالة على التكرار واما افادته المرة فلا بل يمكن القول بدلالته على نفى المرة ايضا فانه كما لا يدل سائر
المشتقات على التكرار لا يفيد المرة فلا بل يمكن القول بدلالته على نفى المرة ايضا فانه كما لا يدل فلا دلالة فيها على المرة ايضا وانما يفيد مطلق الطبيعة فينبغى
ان يكون الامر ايضا كذلك فهو فى الحقيقة من شواهد القول بالطبيعة ومنها ان صيغة الامر انشاء كسائر الانشاءات والايقاعات وكما ان الحاصل من
قولك بعت واجرت وهى طالق ليس الا بيع واحد واجارة واحدة وطلاق واحد فكذا الحاصل من قولك اضرب ليس الا طلب ضرب واحد وضعفه ظ للخلط
فى الاحتجاج بين المنشأ بالانشاء والامر المتعلق للانشاء فان البيع والاجارة والطلاق هى الامور المنشأة بالانشاءات المذكورة وهو امر واحد وكذا
المنشاء بقوله اضرب طلب الضرب وليس الا طلب واحد وانما الكلام فى ان متعلق الطلب المفروض لا ربط له باتحاد الامر الحاصل بالانشاء ومنشاء
الخلط فى المقام كون المنشاء فى الانشاءات المذكورة هو نفس المبدء فزعم كون المنشاء فى الامر ايضا ذلك فلاحظ الوحدة فيه وليس كذلك لوضوح
كون المنشاء هنا نفس الطلب دون المبدء وسيأتى فى توضيح القول فى ذلك كلام ومنها انه لو امر الرجل وكيله بطلاق زوجته لم يكن له ان يطلقها
الا مرة واحدة بلا خلاف بين الفقهاء ولو كان للتكرار لجازت الزيادة عليها وبدفعه ان غاية ما يلزم من ذلك دفع القول بالتكرار دون القول بالطبيعة
وانما لم يجز الزيادة على المرة من جهة انها المتيقن فى المقام وما زاد عليه غير معلوم فلا يجوز الاقدام عليه من دون دلالة الكلام عليه وفيه تامل
يظهر من ملاحظة ما قدمنا فى بيان ثمرة غيره من الاقوال ومنها انه لو كان للتكرار لكان قولك صل مرارا لغوا خاليا عن الفائدة وكان قولك
صل مرة واحدة تناقضا وهذا ظ لو تم ما ذكر فلا يثبت بذلك وضع الامر للمرة غاية الامر ان لا يكون موضوعا للتكرار فيوافق القول بوضعه لطلب
الطبيعة ومنها انه لو كان للتكرار لاستلزم ان يكون الامر بكل عبادة ناسخا لما تقدم اذا كانت مضادة للاول نظرا الى ان الثانى يقتضى استيعابا
كالاول او بلا نفعه بعد ما عرفت من عدم دفعه القول بالطبيعة ان القائل بالتكرار لا يقول به الا على حسب الامكان العقلى والشرعى والعادى فمع
وجود واجب اخر انما يكرر ان على وجه لا يزاحم احدهما الاخر ومنها انه لو كان للتكرار لكان الامر بعبادتين مختلفتين لا يمكن الجمع بينهما اما تكليفا بما
لا يطاق او يكون الامر بكل منهما ناقضا للامر الاخر وهذه ظ مما عرفت فلا حاجة الى اعادته تتميم اختلف القائلون بعدم افادة الامر للتكرار فى الامر
المعلق على شرط او وصف هل يفيد تكرره بتكرر الشرط او الصفة اولا على اقوال احدها القول بافادته ذلك ظ حكى القول به عن جماعة ثانيها عدم
افادته التكرار كذلك عزى القول به الى بعضهم وربما يحكى ذلك عن السيد لاطلاقه القول بانه لا يفيد اقتضائه للتكرار الا انه نص فى اثناء الكلام
فى الادلة بان الشرط قد يصير مع كونه شرطا علة فيتكرر من حيث انه كان علة لا من حيث انه كان شرطا ويعزى الى الامدى مع حكايته الاتفاق والاجماع
على افادته التكرار فى العلة انه قال والاصوليون من الحنفية قالوا ان الامر المطلق يفيد المرة ولا يدل على التكرار واذا علق بالعلة لم يجب تكرار الفعل
بتكرر العلة بل لو وجب تكرره كان مستفادا من دليل اخر والعضدى مع حكايته الاتفاق فيها ايضا ذكر احتجاج المنكرين للتكرار فى العلة تظهر بذلك
ان هناك جماعة ينكرون افادته التكرار فى المعلق على العلة ايضا ثالثها التفصيل بين العلة وغيرها فيفيد التكرار فى الاول من جهة العلية دون
غيره وحكى القول به من جماعة من العامة والخاصة منهم الشيخ والسيدان والديلمى والفاضلان وفخر المحققين وشيخنا البهائى والامدى والحاجبى والرازى
والبيضاوى وعزاه بعضهم الى المحققين والنزاع فى المقام اما فى وضع الصيغة حتى يقع حصول وضع خاص لها عند تعليقها على الشرط او الصفة
او من جهة استفادة ذلك من التعليق اما لاقتضاء وضعها التركيبى بذلك او لكون التعليق ظاهرا فيه من جهة افادته الاناطة بين الشرط والجزاء والاقتران
بينهما والمختار عندنا هو القول بالتفصيل وتوضيح المقام ان يق انه ان كان الشرط مشتملا على اداة العموم كقولك كلما جاءك زيد فاكرمه فلا اشكال فى
افادته التكرار قال بعض الافاضل انه مما لم يختلف فيه اثنان وهو واضح نعم من انكر وضع لفظ للعموم ربما ينكر ذلك هذا اذا كان عموما استغراقيا
واما لو كان بدليا كما فى قولك اى وقت جاءك فاكرمه لم يكن الحال فيه على ما ذكر وكان دلالته على التكرار محل نظر ومنه متى كما فى قولك متى جاءك
زيد فاكرمه ويظهر من بعض اساطين اللغة انكار دلالته على التكرار لوقوعه موقع ان وهى لا تقتضيه ولكونه ظرفا لا يقتضى التكرار فى الاستفهام فلا
يقتضيه فى الشرط وعن بعض النحاة انه ان زيد عليه ما كانت للتكرار نحو متى ما جاءك فاكرمه واورد عليه ان ما الزائدة لا يفيد غير التوكيد فيرده علیه
ملاحظة العرف فان المنساق منه عرفا هو العموم بدلا وكذا مع الخلوص عن ما الزائدة نعم هو مع ما اظهر فى ذلك جدا وان خلا عن اداة العموم فان كان المعلق
علة فى ثبوت الحكم افاد تكرره بتكررها اذ هو المنساق منه عرفا وكون العلل الشرعية معرفات لا يمنع منه فان المتبع فهم العرف وفهم التكرار ح اما من جهة
السببية حيث ان تكرر السبب قاض بتكرر المسبب او من جهة التعليق والسببية معا وكان الثانى هو الاظهر وهو الذى يناسب المقام اذ دلالة السببية
على تكرار المسبب بتكرره امر اخر لا ربط له بالامر ولا بتعليقه على الشرط ولا ينافى ذلك دلالته لزوما على السببية على التكرار فان الدلالة تستدعى ملاحظة

التعليق كما لا يخفى عند التتبع في الاستعمالات وكيف كان فدلالته على التكرار مما لا مجال للتأمل فيه مضافا الى الاجماع المحكي عليه في كلام جماعة من
الاصوليين منهم الآمدي والحاجبي والرازي والعضدي ولا يبعد القول بذلك بالنسبة الى التعليق على الوصف والاتفاق محكي بالنسبة اليه ايضا
والمراد بالعلة في المقام ما يكون مناطا لثبوت الحكم باعثا على حصوله لا مجرد السببية في الجملة ولو كانت ناقصة كالجزء الاخير من العلة وغيره فان غالب
التعليقات مبنية عليه وان لم يثبت كونه علة للجزاء فالظاهر عدم افادته التكرار بتكرر الشرط او الصفة لما عرفت من كون الامر موضوعا لطلب الطبيعة
من غير دلالة على التكرار وحصول الدلالة في المقام اما لوضع جديد يتعلق بالامر او بالهيئة التركيبية الحاصلة وهو مدفوع بالاصل والتبادر او من
جهة كون التعليق قرينة على ذلك وهو ايضا غير ظاهر لعدم فهمه منه عرفا وهو غير ظاهر بعد ملاحظة الاستعمالات العرفية بل الظاهر خلافه الا ترى انه لو قال السيد
لعبده او المالك لوكيله ان جاءك زيد فاعطه درهما لم يفهم منه الا اعطاء درهم واحد فلو اعطى لكل مجيء درهما كان للمالك ان يعاقب العبد على ذلك
وكان للمالك ان لا يحتسبه مع الوكيل ويغرمه لذلك كيف والمعنى المستفاد منه قابل للتقييد بكل من المرة والتكرار ولو كان التكرار مستفادا منه
بملاحظة التعليق المفروض هو التكرار لما كان المفهوم منه صح فابلا لذلك حجة القول بافادته التكرار امور احدها ان الغالب في التعليق على
الشروط هو افادة التسبيب وكون الاول قاضيا بترتب الثاني عليه الا ترى ان قولك ان جاءك زيد فاكرمه وان ضربك فاشتمه وان قاتلك
فاقتله وان لقيتك فاعنه وان زارك فزره الى غير ذلك من الامثلة انما يفيد ترتب الثاني على الاول وتسببه عنه الا ترى انه نص المنطقيون
بان وضع المقدم ينتج وضع التالي ورفع التالي ينتج رفع المقدم اذ وجود العلة يستلزم وجود المعلول ورفع المعلول يستلزم ارتفاع علته
من دون العكس في المقامين اذ قد يتخلف العلة لعلة اخرى فاذا كان المعلق عليه علة لحصول المعلق قضى تكرره بتكرره قضاء لحق العلية
وح يمكن تقرير هذا الاحتجاج لاثبات الوضع الهيئي ليكون الهيئة المفروضة حقيقة في ذلك لدعوى انه المتبادر منه عند الاطلاق وان يقرر
لاجل الحمل عليه مع الاطلاق مع كون وضعه للاعم نظرا الى الغلبة المدعاة القاضية بظهوره فيه حين الاطلاق فكان الثاني اوضح في المقام
لا يخ عن البعد وكيف كان فيدفعه انه لو سلم الغلبة المدعاة وبلوغها الى حيث يقضي بفهم ذلك حال الاطلاق فالمفهوم منه انما هو التسبيب
في الجملة بمعنى ان وجود الشرط في الجملة علة لحصول الجزاء وقضية ذلك انه تحقق الشرط او لا قاض بتفرع الجزاء عليه لحصوله مرة علة لحصول الجزاء
ولا يفيد ذلك كون كل حصول من حصولاته علة لحصول كذا فان ذلك مما لا يستفاد من مجرد التعليق اصلا ولا غلبة له في الاستعمالات ولا يوافقه
فهم العرف قط حسب ما عرفت نعم لو قام دليل من الخارج على كون الشرط علة مطلقة لترتب الجزاء تكرر على حسب تكرره كما ذكرنا كما هو الحال في
الاخبار الواردة في ثواب الاعمال والعقوبات المتفرعة عليها وما يذكر في المواعظ ونحوها وما ذكر من كلام المنطقيين انما ارادوا به ما ذكرنا
من دون ان يدعوا افادته كون الاول علة للثاني مط كيف وقد صرحوا بان ان واذا من ادوات الاهمال فلا تفيد كلية ثبوت الجزاء عند
تحقق الشرط ولو افاد كونه علة له مط لافاد ذلك وانما قالوا به مع وجود اداة العموم في التعليق كان كقولك كلما جاءك زيد فاكرمه ولا — قطعا
كلام ح في افادته ذلك كما مر ثانيها انه لو لم يفد تكرر الجزاء بتكرر الشرط وكان المستفاد منه هو الاتيان به عند حصول الشرط اول مرة
لكان الاتيان به مع الثاني او الثالث اذا ترك عند حصوله اولا قضاء لفوات محله من الاتيان به عقيب المرة الاولى وح فلا يجب الاتيان
به الا بامر جديد بناء على ما هو التحقيق في القضاء وهو ظاهر الفساد فان كون الوجوب حاصلا عند الحصول الاول من الشرط خاصة لا يقضي
بتوقيت الوجوب بحصوله الثاني حتى يكون ذلك قاضيا بانتفاء الوجوب الثابت له من جهة حصوله الاول عند حصوله الثاني بل
نقول ان قضية وجوبه الاول هو بقاء الوجوب الى ان يؤديه المكلف نظرا الى اطلاق الامر فغاية الامر انه لا يتكرر الوجوب على حسب تكرر
الشرط الا انه ينتهي الامر به بحصوله الثاني وهو ظ نعم لو كان الشرط مفيدا للتوقيت كما في اذا التوقيتية صح القول بلزوم ذلك ولا مانع
من الالتزام به ثالثها ان تكرر العلة قاض بتكرر المعلول فكذا الشرط بناء على ما عليه ووهنه واضح سيما بعد وضوح الفرق بينهما رابعها
ان الشرط المستلزم بدوام الجزاء بل ومر كما اذا قلت اذا وجد شهر رمضان فصمه فكذا ما يقتضيه من التكرار فيقترن الجزاء بكل حصول من حصولاته
كما يقترن حصوله بحصول المستلزم وضعفه ظ ايضا لمنع استناد تكرر الجزاء بحصول الشرط المستلزم الا ترى انه لو قيل ان كان زيد في البلد
فاعطه درهما او ان كان جبانا فتصدق من مالك دينارا ونحو ذلك من الامثلة لم يفد الا حصول ذلك مرة عند حصول الشرط نعم لو كان هناك قرينة
على ارادة التطبيق افاد ذلك وهو امر اخر لا كلام فيه ونقول بمثله في المقام عند قيام القرينة عليه كما تقدم ذهب الشيخ ره وجماعة الى
دلالة الامر على الفور او التراخي على اقوال وهذا الخلاف بين من نفى دلالته على التكرار واما كل من قال بدلالته على التكرار فهو قائل بكونه
للفور حسب ما نص عليه جماعة وكان ذلك لاستلزام التكرار للفور بزعمهم حيث ان اول زمن الامكان مما يجب الاتيان بالفعل عنده بمقتضى دوام
الكلام والا فالملازمة الاتفاقية بين القولين لا تخ عن بعد مضافا الى انه لو كان الفورية لولا اخذ للصيغة عندهم غير الدوام على حسب ما
يخيله القائل بالمرة لزم اعتبار الدوام بالنسبة الى مصداق الفور لا الى اجزاء زمن الامكان ولا يقول به القائل بكونه للدوام فالاظهر ح
عدم كون الفورية مدلولا اخر للصيغة بل ليس مفادا لصيغة عنده الا طلب الفعل على وجه الدوام ويتبعه لزوم الفور حسب ما قررنا ودونه
تامل سيظهر الوجه فيه وقد يق انه كما يقول القائل المذكور بوجوب الفور كذا يقول بالتراخي ايضا بمعنى جوازه فانه كما يحكم بوجوب الفعل في
اول الازمنة كذا يقول بوجوبه في اخر ثم فيتساوى نسبته الى القولين ويكون قائلا بوجوب الفور والتراخي معا وذلك غير ما هو الظاهر من
القول بالفور فانه قائلا بوجوب الفور لا التراخي فانه يراد به حصول تمام المطلوب بادائه على الفور او التراخي ثم ان الخلاف في المقام اما في وضع

م تحقيق الحال في ان الامر بالطبيعة هل يدل على الفور او التراخي ام لا وتحرير محل النزاع في ذلك

م اول الكلام في تحقيق محل الكلام

الصيغة ودلالتها على الفور او التراخي من جهة الوضع او في مطلق استفادة الفور او التراخي منها ولو من جهة انصراف الاطلاق ودلالة الظاهر من
غير تعلق الوضع بخصوص شيء منهما او في الاعم من ذلك ومن انصراف الاوامر المطلقة اليه ولو من جهة قيام القراين العامة عليه حسبما سيشير
اليه المص في الفائدة الاتية وهذا الوجه انما يتم بالنسبة الى الاوامر الواردة في الشريعة دون مطلق الامر فان القراين العامة انما يقيمها صاحب
الشارع ايا ها في الشريعة ولا يجري القول به في مطلق الاوامر وقد يتوهم جريانه مط لما يأتي الاشارة اليه انشاء الله ثم ان لهم في المسألة اقوالا عديدة
احدها القول بالفور ذهب اليه جماعة من المتقدمين منهم الشيخ والحنفية والحنابلة والقاضي وجماعة من الاصوليين من العامة واختاره ايضا
جماعة من المتاخرين والمراد بالفور اما ثاني زمان الصيغة او اول اوقات الامكان او الفورية العرفية فلا ينافيه تخلل تنفس وشرب ماء ونحو
ذلك او الفورية العرفية المختلفة بحسب اختلاف الافعال كطلب الماء وشراء اللحم والذهاب الى القرية او البلاد البعيدة على اختلافها في البعد
وتهيؤ الاسباب او المراد به ما لا يصل الى حد التهاون وعدم الاكتراث بالامر والظاهر ان من لا يقول بجواز التاخير الى الحد المذكور فان التاخير
كذلك مما لا ربط له لا لزام الصيغة بل للمنع من التهاون باوامر الشرع وعدم الاكتراث بالدين وهو امر خارج عن مقتضى الامر حتى انه لو اخر اليه
لم يسقط منه التكليف على القول المذكور وان قلنا بسقوط التكليف بفوات الفور فليس ما ذكر تحديدا للفور انما هو بيان لحد التاخير في التراخي من
الخارج لا بمقتضى الصيغة اذ لا اشعار في نفس الصيغة بذلك اصلا فجعله بيانا لحد الفور كما يظهر من بعض المتاخرين ليس على ما ينبغي وكيف كان
فالقول بالفور ينحل الى اقوال عديدة فان منهم من فسره باول زمن الامكان وفسره بعضهم بالفورية العرفية المختلفة بحسب اختلاف الافعال وفسره
بعضهم بما لا يصل الى حد التهاون واطلق بعضهم فيحتمل كلا من الوجوه الاربعة وربما يحمل على الفورية العرفية باحد التفسيرين المذكورين ثم ان القائلين
بالفورية بعينه وعن القاضي التخيير بينه وبين العزم على الفعل في ثاني الحال ثم ان الظاهر من بعضهم كما يظهر عن بعض الادلة الاتية دلالته عليه
بالوضع وذهب بعضهم الى دلالته عليه من جهة انصراف الاطلاق اليه ومدلوله بحسب الوضع هو طلب مطلق الطبيعة وذهب بعضهم اليه من جهة
قيام القراين الدالة العامة وقيل يكون الفور ح واجبا اولا فاذا اخر عصى وسقط الفور وبقي وجوب الفعل على الاطلاق من غير لزوم التعجيل فلا يعصي
بالتاخير الى الزمان الثالث وما بعده او انه يجب التعجيل ايضا فيعصي بالتاخير الى الثالث ومنه الى الرابع وهكذا قولان محكيان وهنا قول ثالث
وهو سقوط الفعل بالتاخير عن الاول كما سيشير اليه المص فهذه اقوال تسعة في القول بالفور ولكن يقوم الاحتمال فيه بما يزيد على ذلك كثيرا
كما يظهر من ملاحظة الاحتمالات بعضها مع بعض ثانيها القول بدلالته على التراخي ذهب اليه جماعة من العامة وحكي القول به عن الجبائيين
وحكي القول به والشافعية والقاضي ابي بكر وجماعة من الاشاعرة وابي الحسين البصري والمراد بالتراخي هو ما يقابل القول بالفور على احد الوجوه الاربعة
المتقدمة دون الوجه الخامس لما عرفت وقد عرفت ان ذلك لم يكن تحديدا لمفاد الفور حتى يقابله التراخي ثم ان المقصود به جواز التراخي بان يكون
مفاد الصيغة جواز التاخير دون وجوبه اذ لا قائل ظاهرا به الا انه على وجوبه نعم ربما يحكى هناك قول بوجوب التراخي حكاه شارح الزبدة عن بعض
المنهاج قولا للجبائيين وبعض الاشاعرة لكن المعروف عن الجبائيين القول بجواز التراخي وهو المحكي ايضا عن الشافعية فالقول المذكور مع وهنه جدا
حيث لا يظن ان عاقلا يذهب اليه غير ثابت الانتساب الى احد من اهل الاصول نعم ربما يقرب بوجود القائل به رفع الاستبعاد المذكور ما عزاه جماعة منهم
الامام والآمدي والعلامة الى غلاة الواقفية من توقفهم في الحكم بالامتثال مع المبادرة ايضا لجواز ان يكون غرض الامر هو التاخير فاذا جاز التوهم
المذكور فلا استبعاد في ذهاب احد الى وجوبه ايضا بل ليس ما ذكر اشعار بوجود القائل به اذ لو انفقت الكلمة من الكل على الحكم بالامتثال مع التعجيل
لم يحتمل الوجه المذكور حتى يصح التوقف فيه لكن نص في الاحكام والنهاية بان التوقف المذكور خالف اجماع السلف وكيف كان فلو ثبت القول المذكور
فهو مقطوع الفساد اذ كون اداء المامور به على وجه الفور قاضيا باداء الواجب مما يشهد به الضرورة بعد الرجوع الى العرف فهذا القول على فرض ثبوته
القول المذكور ينحل الى قولين ويقوم فيه وجوه تلك يائه حسبما اشرنا ثم ان مقصود القائل بجواز التراخي ان الصيغة بنفسها دالة على جواز التاخير حسبما
نص عليه غير واحد منهم ويقتضيه ظاهر التقابل بين الاقوال والا فعلى القول به لا لانه على طلب مطلق الطبيعة كما سيجيء الاشارة اليه يفيد ذلك جواز
التراخي ايضا من جهة الاطلاق او بضميمة الاصل ولو كان مراد القائل بجواز التراخي ما يعم ذلك لاتحد القولان ثالثها انها انما تفيد لغة في طلب مطلق الطبيعة
من غير دلالة في الصيغة على الفور ولا التراخي فاذا اتى به على اي من الوجهين كان ممتثلا من غير فرق وهذا هو الذي اختاره المحقق والعلامة والسيد
العميدي واطبق عليه المتاخرون كالشهيدين والمص وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد وغيرهم واختاره جماعة من محققي العامة كالرازي والآمدي والحاجبي
والعضدي وقد ذهب بعض القائلين به الى حمل الاوامر الشرعية على الفور لقيام القراين العامة عليه في الشرع وبعضهم الى انصراف اطلاق الطلب اليه من غير
الوضع له وقد اشرنا اليه في القائلين بالفور رابعها القول بالوقف فلا يدري انه للفور او لا ذهب اليه جماعة من العامة وعزاه في النهاية الى السيد
وكلام السيد في الذريعة يأبى عنه وهم فريقان احدهما من يقطع بحصول الامتثال بالمبادرة ويتوقف في جواز التاخير وخروجه عن عهدة التكليف وهو الذي
اختاره امام الحرمين حاكيا له عن المقتصد ثاني الوقف ثانيهما من يتوقف في حصول الامتثال بالمبادرة ايضا وهم الغلاة في الوقف خامسها القول
بالاشتراك اللفظي بين الفور والتراخي وعزي الى المص وغيره ذلك الى السيد واحتجاجه في الذريعة باستعماله في الفور والتراخي وظهور الاستعمال في الحقيقة
يشير اليه الا ان كلامه في تحرير المذهب صريح في خلافه القول بالطبيعة ويمكن حمل احتجاجه بما ذكر على ان طلب ترك الطبيعة على سبيل الفور او التراخي يكون
من الطلب وعلى القول بوضعه لمطلق الطلب يكون كل من الاطلاقين حقيقة فيوافق اصالة الحقيقة بخلاف ما لو قيل بوضعه لخصوص احدهما
فالمقصود اذن بيان اصالة الحقيقة في كل من الاطلاقين حسبما ذكرنا لا انها اذا استعمل في خصوص كل من الامرين فان ذلك غير معلوم من كلامه فلا

في بيان القول الأول

القول الثاني

يكون ما ذهب اليه قولاً خامساً الا انه ذهب الى حمل اوامر الشرع على الفور كما يا على الوجوب بنص عليه في بحث دلالة الامر على الوجوب وغيره وظاهره كونه حقيقة
شرعا في خصوص الفور فيكون اذن مذهباً آخر الا انه يندرج اذن في جملة اقوال القائلين بالفور حسب ما ذكرنا فيرتقي الاقوال في المسئلة الى خمسة عشر
وبملاحظة الوجوه المحتملة فيها يحتمل الزيادة على ذلك بكثير بقي الكلام في الثمرة بين الاقوال المذكورة فنقول الثمرة بين القول بالفور والتراخي ظاهرة
وكذا بينه وبين القول بالطبيعة وبينه وبين القول بالوقف على الوجه الاول ان قلنا بكون كل من الفور والطبيعة مطلوباً مستقلاً لا يسقط طلب
الطبيعة بسقوطه والا فلا يبعد القول بلزوم الفور على القول المذكور تحصيلاً لليقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال ويحتمل دفع احتمال وجوب الفور
ح بالاصل الا انه خلاف التحقيق بعد اجمال اللفظ والشك في المكلف به وعلى الوجه الثاني فالظ وجوب الاتيان به على الوجهين تحصيلاً لليقين
بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال هذا اذا امكن تكرار الفعل والا تخير بين الوجهين وبما قررنا يظهر الفرق بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي ايضاً
ان ثبت القول بجواز التراخي والقول بالطبيعة فقد يتفرع فيما اذا اخر الفعل عن اول الازمنة ومات فجأة او لم يتمكن من الاتيان به بعده فعلى
القول بالتراخي لا عقاب لترتب الترخيص على ذلك الامر وعلى القول بالطبيعة يستحق العقوبة لتفويته المامور به عمداً وان كان ذلك من جهة
ظنه الاداء في الاخر فان ذلك الظن انما يثمر مع اداء الواجب واما مع عدمه فهو تارك للمامور به وقضيته وجوب ترتب استحقاق العقوبة على تركه وهذا
هو الذي ذهب اليه الحاجبي واختاره بعض محققي مشايخنا قدس سره ويشكل ذلك بان جواز التاخير وان كان بحكم العقل الا ان حكم العقل يطابق
حكم الشرع فيثبت جواز التاخير في الشرع ايضاً فلا فرق بينه وبين الوجه الاول وهذا هو الاظهر اذ اقصى الفرق بين الوجهين تنصيص الشارع في الاول
بجواز التاخير وعدمه هنا لكن بعد حكم العقل بجوازه وقيام دليل على حكم الشرع يثبت الجواز في المقام بحكم الشرع ايضاً والفرق بين التجويزين مما
لا وجه له وقد يقرر الثمرة بين القولين بوجه آخر وذلك انه على القول بالتراخي يجوز التاخير ما لم يظن الفوات به واما على القول بالطبيعة فانما يجوز
عليه اذ قضية حصول الاشتغال هو تحصيل الفراغ ولا اطمينان اذن بحصوله فلا يجوز له الا الاشتغال به اذ لا اقل في حكم العقل بجواز التاخير
من الظن باداء الواجب معه وفيه ايضاً تامل والثمرة بين القول بالتراخي والقول بالوقف على مذهب اهل الاقتضاء ظاهرة بناء على الوجه الثاني منه
للزوم الفور على ذلك القول على المختار حسب ما اشرنا اليه وعلى الوجه الاول فالحال فيه على نحو ما ذكر في الثمرة بينه وبين القول بالطبيعة وعلى
قول اهل التوقف فالثمرة ايضاً ظاهرة على ما مر ومما ذكرنا يظهر ان الحال في الثمرة بينه وبين القول بالاشتراك اللفظي ان ثبت القول به وكذا بين
القول بالطبيعة والقول بالوقف والاشتراك كما لا يخفى على المتامل فيما قررنا قوله وانه لو حصل كان يجوز بالنقيض دون عصيان للامر المذكور نظراً
الى الاتيان بمقتضاه ولا ينافي ذلك حصول العصيان بالتاخير من جهة اخرى فيما اذا دل العقل على وجوب المبادرة او حكم به العرف كما اذا حصل
له ظن الوفات فاخره ثم اخطأ ظنه قوله لنا نظير ما تقدم في التكرار ومر من الكلام هنا ان جار في المقام فلا حاجة الى اعادته وقد يورد في المقام
بان القول بكون الامر موضوعاً للطلب المطلق طلب الفعل من غير دلالة على الفور ولا التراخي لا يوافق ما تقرر عند النحاة من دلالة الفعل على احد
الازمنة الثلثة وقد جعلوه مائزاً بين الاسماء والافعال فكيف يتم تجريد الزمان عن مدلوله على نحو المكان حسب ما ذكره المص وغيره في المقام ويمكن
الجواب عنه بوجوه احدها ان ما ذكر في حد الفعل انما هو بالنسبة الى اصل وضع الافعال والامر بكون الفعل منسلخاً عن الدلالة على الزمان
فلا مانع من ان يكون فعل الامر ايضاً من ذلك حسبما يشهد به فهم العرف على ما قررناه ولبس المتبادر منه الا طلب الفعل مطلقاً من غير دلالة على زمان
ايقاع المطلوب كما كان دالة وفيه انهم لم يعدوا فعل الامر والنهي من الافعال المنسلخة عن الزمان ولو قيل بعدم دلالتها على الزمان لكان
اشتهارهما بالانسلاخ اولى من غيرهما من الافعال المنسلخة بل نصوا على خلافه وجعلوا مدلولهما خصوص الحال وربما حكي عليه اجماع اهل العربية
ففي ذلك منافاة اخرى لما ذكر في الاحتجاج من عدم دلالته على الزمان حيث انه مناف لما ذكر من اجماع اهل العربية على خصوص زمان الحال بل
نقول ان قضية ما ذكروه دلالته على خصوص الفور وقيام اجماعهم على ذلك حيث انهم خصوه بالحال دون الاستقبال فيقوم من هنا اشكال آخر
بما سنذكره من تحقيق المقام انشاء الله تع ثانيها ان المقصود مما ذكر في الاحتجاج عدم دلالة الامر على خصوص الحال او الاستقبال وذلك لا ينافي
دلالته على القدر الجامع بينهما فيفيد طلب ايقاع الفعل في احد الزمانين ومعه يحصل دلالته على الزمان ايضاً ويتم به مدلول الفعل ولا يفيد
خصوص شيء من الفور والتراخي كما هو المدعى وفيه مع منافاته لكلام اهل العربية من دلالته على خصوص الحال انه لا يوافق ما اخذ في حد
الفعل من دلالته على احد الازمنة الثلثة مضافاً الى ما فيه من توهم كون الفور والتراخي بمعنى الحال والاستقبال وهو فاسد ثالثها
ان القول بنفي دلالة الامر على خصوص الفور والتراخي كما هو المطلوب في مطالب الوصول لا ينافي دلالته على الزمان اصلاً وما ذكره المص من عدم
دلالته على الزمان انما اراد به عدم دلالته على خصوص الفور والتراخي كما هو المدعى لا مطلق الزمان فتسامح في التعبير ولو حمل على ظاهره فكان
اختيار الجواب الاول او التوهم المنافات بين كون الامر لطلب الطبيعة ودلالته على احد الازمنة والتحقيق خلافه وذلك لا يبطل اصل المدعى و
كيف كان فنقول ان مفاد الامر انما هو الاستقبال فان الشيء انما يطلب في المستقبل ضرورة عدم امكان طلبه حال اداء الصيغة ووضوح
المقام ان الحال يطلق على امرين احدهما الحال الحقيقي وهو الفصل المشترك بين الماضي والمستقبل ولا يمكن ايجاد الفعل فيه فانه ندريجي
الحصول لا يمكن انطباقه على الآن وليس هو من احد الازمنة الثلثة المذكورة في حد الافعال اذ لابد في الحال اشتراك المذكور زماناً وانما هو فصل

في بيان الثمرة بين الاقوال

بمرجح الثمرة بين القولين

حجج القائل بالطبيعة

في الجواب عما اعترض في المقام من التنافي بين ما اتفق عليه النحاة من دلالة الافعال على احد الازمنة الثلثة وبين ما ذكروه هنا من عدم دلالة الامر على الزمان

علي ان الزمان الماخوذ في الافعال

بين الزمانين كالنقطة الفاصلة بين الخطين وثانيهما الحال العرفي وهو اواخر زمان الماضي واوايل المستقبل المشتمل على الحال الحقيقي اذ لو خلا عنه لتمحض للماضي او المستقبل وهو الحال المعدود من احد الازمنة الثلث فمن الواضح انه لا يريد بالحال الا ما يريده بالزمان المذكور المتلقى من الامور المذكورة واما الثاني فلا يراد به اوايل زمان المستقبل بعد زمان ايقاع الصيغة لو يعد حالا ولو لا ملاحظة الحال والاستقبال بل كان استقبالا خالصا كما لا يخفى بعد ملاحظة الاستعمالات العرفية فلا بد في صدق الحال العرفي من الاشتمال على الحال الحقيقي او انضمامه اليه فنقول انه لا يمكن ان يراد من الامر ايقاع المطلوب في الحال المذكور والا لزم تحصيل الحاصل بل اقصى ما يمكن ان يراد به ثاني زمان الصيغة وما تاخر عنها وهو استقبال خالص كما عرفت فان اريد به الفور كان المراد اوايل الاستقبال وان اريد به التراخي كان قاضيا بجواز التاخير الى ما بعده من الازمنة فعدم دلالة الامر على خصوص الفور والتراخي لا ينافي دلالته على الزمان فمدلول الصيغة هو طلب ايجاد الفعل فيما بعد الطلب المذكور من غير دلالة فيه على خصوص ايقاعه في اوايله اعني الفور او مع تجويز تاخيره الى ما بعده من الازمنة كما هو مفاد التراخي فالمدعى عدم دلالته على خصوص شيء من الامرين وان دل على ارادة الاستقبال الجامع بينهما وفيه انه لا يوافق ما ذكره علماء العربية من كون مدلول الامر هو الحال والاغماض عما ذكروه مما لا وجه له سيما بعد حكاية اتفاقهم عليه مضافا الى ما فيه مما ستعرفه انشاء الله رابعها وهو المختار عندنا ان مفاد الامر هو الحال حسب ما نص عليه علماء العربية وليس الحال فيه قيدا للحدث المطلوب بل ظرف للطلب الواقع فيه على ما هو شان الزمان الماخوذ في الافعال وتحقيق المقام ان الزمان الماخوذ في الافعال معنى حرفي يوخذ ظرفا للنسبة الحرفية الماخوذة في الافعال الا ترى ان ضرب في قولك ضرب زيد له معنيان احدهما تام وهو معناه الحدثي والاخر ناقص حرفي وهو معناه الهيئي وهو نسبة ذلك الحدث الى فاعل ما في الزمان الماضي ويتم ذلك بفاعله المذكور اذ النسبة لا تحصل الا بمنتسبيها فيفيد في المثال نسبة الضرب الى زيد نسبة خبرية حاصلة في الزمان الماضي كما ان يضرب يدل كذلك الا ان الملحوظ فيه زمان الاستقبال وللنسبة المذكورة جهتان احديهما من حيث صدورها عن المتكلم وربطه بين المعنيين اعني المعنى الحدثي والفاعل المذكور بعده وثانيهما جهة كونه حكاية عن نسبة واقعية وارتباطها بين ذلك الحدث والفاعل الخارجي فبملاحظة الاعتبار الاول يصح لك ان تقول ان ذلك المتكلم اسند الضرب الى زيد وبملاحظة الثاني يصح ان يقال انه حكى النسبة الواقعية والربط الواقع بين ذلك الحدث وزيد والجهة الثانية منشأ كون النسبة خبرية فان ما يحكيه من النسبة اما ان يكون مطابقا لما هو الواقع او لا فيكون صدقا او كذبا والقابل من الجهة الاولى غير قابل للصدق والكذب فمفاد النسبة الخبرية هي النسبة الواقعة من المتكلم من حيث كونه حكاية عن امر واقعي والنسبة الانشائية هي النسبة الواقعة منه من حيث كونه واقعا وصادرا منه ولا حكاية فيها عن امر اخر واقعي تطابقه او لا تطابقه حسب ما فصل القول فيه في محله وكلتا النسبتين معنى حرفي صادر عن المتكلم الا ان في الاول حكاية عن الواقع بخلاف الثاني والزمان الملحوظ في الفعل معنى حرفي وهو ظرف لتلك النسبة ففي الاخبار يكون ظرفا لها من الحيثية الثانية اذ هي التي يختلف الحال فيها بالمضي والحال والاستقبال واما الحيثية الاولى فلا تكون الا في الحال ولا حاجة الى بيان الحال فيها واما في الانشاء اذا اخذ فيه الزمان فانما يوخذ من حيث صدورها عن المتكلم اذ ليست فيها حيثية اخرى فلذا لا يمكن ان يوخذ فيها الا زمان الحال ولذا نصوا بان الامر للحال يعنون به ما ذكرناه فان قلت ان بيان ظرف النسبة في المقام مما لا حاجة اليه ايضا لوضوحه في نفسه حيث انه ينحصر الحال فيه في الحال فاي فائدة في وضعه لبيان ذلك قلت نقول انه لما شاهد الواضع انتفاء الفائدة في الوضع المفروض اخذه قيدا في الحدث المنسوب ليكون مطلوبه الحدث الحاصل في الزمان الخاص من الازمنة الثلثة قلت فيه اولا ان جعل الزمان قيدا في الحدث يقضي بكونه معنى تاما ملحوظا بالاستقلال لا امرا رابطيا لوضوح ان القيود الملحوظة في الحدث معنى تام ينسب كالحدث المقيد به الى الفاعل وليس الزمان الماخوذ في الافعال كذلك لوضوح كون المعنى التام فيها هو معناها الحدثي لا غير حسبما قرر في محله وثانيا انه كما يتعين الحال في ملاحظة النسبة الانشائية كذا يتعين الاستقبال في ملاحظته قيدا للحدث ضرورة انه لا يتصور طلب ايجاد الشيء الا في المستقبل فلا فائدة ايضا في ذلك فان دفع ذلك بالفرق بين كون الشيء مدلولا التزاميا او وضعيا فهو جار في الاول ايضا ان قيل باخذ الزمان فيه من جهة اطراد الحال في الافعال فهو جار فيه لا ترى ايضا مع اولوية ذلك لعدم خروجه عن القانون المقرر في ساير الافعال اذا تقرر ذلك فقد تبين لك ان الزمان الماخوذ في الامر انما هو زمان الحال على الوجه المذكور وهو مقصود علماء العربية من وضعه للحال وذلك لا تعلق له بزمان صدور الحدث عن المخاطب اذ قد عرفت ان الطلب الماخوذ في الامر معنى حرفي نسبي لم يلاحظ معناه الحدثي الى فاعله فمفاد النسبة في اضرب كون الضرب منسوبا الى المخاطب من حيث كونه مطلوبا منه في الحال فهو ظرف للنسبة الماخوذة كما هو الحال في الماضي والمستقبل من الافعال واما كون صدور ذلك الحدث عن المخاطب في اي وقت من الاوقات فهو مما لا دلالة في الامر عليه وضعا اصلا ولا يقتضي عدم دلالته عليه نقصا في معناه الفعلي بوجه من الوجوه نعم ان ثبت اخذ الوضع لذلك او لشيء من خصوصياته من الفور او التراخي في الوضع كان ذلك متبعا وان لم يثبت ذلك كما هو الظاهر بقضية التبادر وكلام علماء العربية فلا وجه للالتزام به فظهر بذلك اندفاع الايرادات المذكورة من اصلها كما لا يخفى على المتدبر فيما قررناه ثم انه قد يحتج لكون الامر للطبيعة في المقام بغير ما ذكر من الوجوه المذكورة في المسئلة المتقدمة واجرائها في المقام ظاهر فلا حاجة الى التكرار وقد اشار الى عدة منها هنا في النهاية اما يفهم ذلك بالقرينة يمكن ان يقال ان وجود القرينة على فرض تسليمه مما يدفع الاستدلال اذ كان فهم ذلك من الصيغة متوقفا على ملاحظتها في المقام وليس كذلك فان ذلك يفهم منها وان قطع النظر عن القرينة المفروضة ولذا يتبادر الفور من ساير الاوامر الواردة في الاستعمالات العرفية فلو اخر المكلف اذا نهاه ذمه العقلاء على فرض وجوب طاعة الامر وعاتبوه على التاخير

ولذا يفهم من شيء من الأوامر الواردة في العرف إذا طلب مطلق الفعل بوقت معيّن أو بدون وقت عرف فهم بعضهم الاستعجال بحكم العرف بحسب العبد
تلك المبادرة إلى امتثال الأوامر الموقتة بعد الوقت ثم لا فرق في ذلك يستبعدون ذلك شاهداً على القول بالفور بعض [illegible]
دفعه بالمنع من تبادر الفور من خطابات الشرع المولي للعبد وإنما يفضي إلى التعجيل نظراً إلى قضاء العادة به والأمر باشتراء اللحم ينصرف إلى شرائه
وقت يمكن طبخه الوقت المعهود وكذا الحال في غيرهما من المطالب بحسب اختلاف الحاجات وليس ذلك من دلالة اللفظ في شيء [illegible]
بقيام القرينة على خصوص زمان من الأزمنة في بعض المقامات نظراً للانصراف في الصيغة ثم التراخي إلى حيث يعد التهاون في [illegible]
ذلك العرف على المنع من تلك الجهة وقد عرفت أن ذلك ليس من الفور في شيء وإنما أخذ بالجواز للتأخير على القول بالطبيعة والتراخي
ذلك إن بلغ ذلك الأمر حتى يجري فيه الخلاف في فوات المأمور بها الفور ليقال بسقوط الوجوب على أحد الوجهين بل الأمر ربما [illegible]
وإنما يحكم بالعصيان من جهة التهاون في الامتثال والمسامحة في أداء ما أمر به أو حكم الإتيان به ووجوب الفعل على حاله لو كان ذلك
قرينة على إرادة الزمان المعين كما في كثير من الحاجات سقط بفوته من تلك الجهة وليس ذلك من محل البحث في شيء وقوله إن الذم باعتبار أنه يمكن
الجواب عنه بأنه مع [illegible] دلالة الاستفهام المذكور على أنه فاته أمر ثم كان للتوبيخ والإنكار ولا يتعين الوجه فيه في ذلك لجواز جملة
إرادة التقرير حيث إنه ترك الترك منه على جهة الاستكبار والإنكار وسياقه في الاستفهام إذ يكون تقريره بمعاينة واعترافه بدلالة على الحجة
في الطرد والإبعاد فالأولى أن يجاب عنه بأن الأمر حتى يكون ذلك على ترك الفور وقد عرفت الإشارة إليه ذلك قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا على التقييد
كذا الوجه فيه أن إذا للتوقيت فيفيد أن الجزاء لا بد من حصوله في ذلك الوقت وأن الفاء يفيد التعقيب بلا مهلة فيدل على ترتيب الجزاء على
الشرط من غير فصل ويشكل الأول بأنه لا دليل على كون إذا للتوقيت بل لا يبعد في حملها على الشرطية بل ربما يكون الحمل عليها أظهر ح فيكون الفاء
فيه وفيما تقدم الجزائية ولا دلالة فيها على التعقيب بلا مهلة فإن ذلك مفاد الفاء العاطفة ويظهر بذلك فساد الوجه الثاني وقد يحتج على
الفور المذكور بغير هذه الآية الدالة على ترتيب الذم أو العقوبة على الأوامر مطلقة كآية الخضر وقوله وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذلوا أن الأمر للفور
لما صح ترتيب الذم على مخالفته الأمر مطلق لعدم استحقاق الذم الا بعد الفوات وفيه أن تأخير الفعل إلى حد التهاون مع العزم على ترك
الفعل إنما يصحح ترتيب الذم عليه وإن كان وقته لم يتضيق الذم بترك عرفت أن ذلك مما لا ربط له بالقول بالفور قوله لو جاز التأخير لكان
تعذر الاستدلال المذكور يختص بجواز التأخير في الأمر المطلق عند القائل بالفور جاز التأخير والتالي ظ فالمقدم مثله والملازمة ظ وأما بطلان التالي
فالأمر لو جاز التأخير فإما أن يجوز إلى غاية معينة أو غير معينة أو يجوز التأخير دائماً والوجوه الثلاثة باطلة فالمقدم مثلها والملازمة ظاهرة بجواز التأخير
لا بد من أحد الوجوه المذكورة ويدل على بطلان الأول أنه لا بيان في الفاء إذ ليس في نفس اللفظ ما يفيد تعيين الوقت ولا من الخارج ما يفيد ذلك ولو
كان دليل على التعيين لخرج عن محل الكلام والثاني يستلزم التكليف بالمحال إذ مفاد المنع من تأخير الفعل عن وقت لا يعلمه المكلف والثالث فاضح بخروج
الواجب عن كونه واجباً لجواز تركه في كل زمان وما يجوز تركه كذلك لا يجب فعله قطعاً ونقرره لو جاز التأخير فإما أن يجوز مع الإتيان ببدل يقوم مقامه
أعني العزم على الفعل فيما بعد أو يجوز من دونه والتالي بقسميه باطل أما الأول فلأن الإتيان بالبدل يقتضي سقوط التكليف بالمبدل عنه كما هو شأن
الواجبات التخييرية والبدل حاصل إجماعاً وأما الثاني فلعدم جواز تركه بلا بدل ويرد على الأول أن أريد بالغاية المعينة أو المجهولة بالنسبة إلى المخاطب
أو الواقع فإن أريد الأول اخترنا الثاني وإن أريد الثاني اخترنا الأول ولا نقول بعدم جواز تأخيره عن غاية معينة في الواقع غير معينة عند المأمور
أو زمنه الإمكان ولا يلزم منه تكليف بالمحال وإنما يلزم ذلك لو وجب التأخير إلى غاية مجهولة كذا ذكره المص في الجواب عن الاستدلال ويجيء الكلام
فيه وعلى الثاني بجواز اختيار كل من الوجهين أما الأول فيكون العزم بدلاً عن الفور لا عن نفس الفعل وأما الثاني فبأنه لا وجوب لخصوص شيء منها
في خصوص شيء من الأزمنة وإنما الواجب نفس الطبيعة ولا يجوز تركها وإن جاز الترك مقيداً بالزمان الخاص لا منافاة قوله فلا بد له لولاه لكان إلى
آخر زمنه الإمكان كان الأوقات بقول والأحال التأخير إلى وقت غير معين ثم يترتب عليه ما ذكره فلا حاجة إلى ضم المقدمة المذكورة ثم إنه ذكره
من الاحتمال على كون جواز التأخير إلى آخر زمنه الإمكان إذ أراد جواز التأخير إليه بحسب الواقع مع قطع النظر عن تعيينه ولو بحسب الظن فيتوجه المفسد
المذكور وإن لم يترتب عليه وإن كان المقصود كون الغاية آخر زمنه الإمكان على حسب الظن به فمسلم ولا يترتب عليه تلك المفسدة ولا غيرها
لتعلم التكليف بزمان الوقت فليس له أن يؤخر عنه حتى أن الواجبات الموسعة يتضيق بتضيق جماعة بتضيق الواجبات المطلقة كالنذر المطلق في
نحوه مظنة الفوات بل الفوات ولو فرض عدم حصول الظن المفروض لبعض الناس لم يلزم منه خروج الواجب عن كونه واجباً فإن الواجب ما يذم تاركه على
بعض الوجوه فهو بحيث لو ظن قوته بالتأخير عند تضيق فعله وتعين الإتيان به فعله ولا عليه دليل يمكن أن يقال إن التأخير إلى حد يعد تهاوناً
في أمر المولى مما لا يجوز في الشرع ولا في العرف حسب ما أشرنا إليه فالمنع من التأخير كذلك ثابت والدليل عليه قائم وليس ذلك من التوقيت في شيء
فالمنع بالاحتجاج المذكور وتعليله بل صرح بجواز التأخير إن أريد به التصريح بجواز التأخير على الإطلاق فتوهم إذ هو يقضي بذلك الواجب وإن أريد
التصريح بجواز التأخير في الجملة فلا ينافي ما عرفت من أنه ربما يتضيق الفعل وأما إذا كان يعلم كونه الواجب نفس الفعل من
غير تقييد بالزمان فالتكليف به من جهة تعلق التكليف بنفس الفعل الممكنة قطعاً من الإتيان به في كل الأزمنة وتجويز التأخير ليس تكليفاً
بالتأخير مع تجويز التأخير لو اتفق له موت لم يكن عاصياً بتجويزه له ذلك [illegible]
[illegible] الإتيان لا يقضي بجواز تعيين التعويت ما ذكر من عدم ترتب الإثم على تركه إنما يتفق في بعض الفروض والأوقات [illegible]

[illegible]

الظن بالفوات مع التأخير وح فلا يجوز الاقدام عليه من تلك الجهة حسبما عرفت وقد يورد في المقام بان ما علل به انتفاء التكليف بالحج من تمكنه من الاتيان على
الالتزام بوجوب الفور في العمل بالتحصيل بل انما الذي ثبت ان جواز التاخير مشروط بمعرفته لا يتمكن منه المكلف فينحصر الامتثال في الفور ويدفعه
ان مراد المستدل بذلك ايضاح القول في ابداء تمكنه من الفعل ليظهر فساد ما توهم من لزوم التكليف بالمحال وليس في كلامه ما يفيد كون
جواز التاخير مشروطا بمعرفة لا يتمكن منه المكلف ليورد عليه ما ذكر من الالتزام بالفور ولا يجد له فان عدم العلم باخر زمن الامكان لا يستلزم
المنع من التاخير ليكون جواز التاخير مشروطا بالعلم بعدم كونه اخر الازمنة لكفاية الظن في مثله بل الشك ايض في وجه نظرا الى اصالة البقاء
قوله لانها فعل الله سبحانه اراد بذلك ان المسارع انما يسارع الى فعله بما ذكر لانه دون فعل غيره اذ لا يعقل مسارعته اليه وانما يسارع
اليه الذي يأتي به فلا بد من ان يراد بالمغفرة سببها الذي هو فعل المكلف ليكون من قبيل اقامة السبب مقام المسبب لكن انت خبير بان مجرد كون
المغفرة فعل الله لا يقضي بامتناع المسارعة اليها اذ لا مانع من المسارعة الى فعل الغير بان يجعل نفسه مشمولا لفعله كما تقول سارعوا الى ضيافة
السلطان والى كرامته والى انعامه ونحوها ثم يمنع المسارعة الى اداء فعل الغير ولا قاضي بارادته في المقام وح يكون المسارعة اليه حاصلة بالمسارعة
الى اسباب شموله من غير ان يراد بالمغفرة سببها بل من جهة ان المقدور بالواسطة مقدور للمكلف فظهر بذلك ان التوجيه المذكور فيما هو المدعى
من عدم الالتزام بالتجوز في المغفرة ثم انه قد يورد في المقام انه لا دليل على كون فعل المأمور به سببا للمغفرة وانما هو باعث على ترتب الثواب الباعث
على الغفران هو التوبة فانها السبب لغفران الذنب نعم لا يبعد القول باندراج الكفارات في ذلك حيث انها تكفر الذنب فاقصى الامر ان يفيد
الامر كونها مطلوبة على سبيل الفور واين ذلك عن المدعى والقول بكون مجرد فعل المأمور به قاضيا بتكفير الذنب مبني على مذهب الحبط والتكفير
ولا نقول به ويمكن دفعه بانه قد ورد سقوط الذنب باداء بعض الواجبات كالصلوة والحج ونحوهما فلا اختصاص لها بالتوبة ونحوها وح يمكن تتميم
الدليل بعدم القول بالفصل وفيه ان مفاد الاية هو وجوب الفور في تحصيل غفران الذنب بعد ثبوته وهو امر ظاهر بملاحظة العقل ايض والظاهر انه مما
لا كلام فيه وح فالقول بعدم الفصل بين ما يقع مكفرا للذنب وغيره كما ترى ويمكن القول بحصول التكفير بالنسبة الى كل من الطاعات كما يستفاد من
قوله تع ان الحسنات يذهبن السيئات ويشير اليه بعض الاخبار فيصح القول بارادة مطلق المأمور به من المغفرة وذلك ايض غير مقالة القائلين بالحبط و
التكفير فانهم يقولون بموازنة الحسنات والسيئات في الدنيا ويثبت للعامل ما عليه التفضيل بينهما فعلى هذا يكون ميزان الاعمال في الدنيا قبل
الاخرة وهذا ليس بمرضي وسببية الطاعة للغفران لا دخل لها بهذا المذهب مع الغض عن ذلك ففي قوله تع وجنة عرضها كعرض السماء والارض كفاية في
المقام فان المراد بالمسارعة الى الجنة هي المسارعة الى الاعمال والطاعات الموصلة اليها وذلك كاف في تقرير الاستدلال من غير حاجة الى ملاحظة
كون اداء المأمور به باعثا على الغفران كليا او جزئيا ويندفع به ايض ان ما قد يورد في المقام انه انما يتم في الاوامر المتعلقة بالعصاة لتكون مكفرة
لذنوبهم ولا يجري فيمن لم يتحقق منه ذنب كمن هو في اول البلوغ الا ان يتم ذلك بعدم القول بالفصل على ما ذكرنا اذ يعم العبارة جميع تلك الصور
من غير حاجة الى ضم عدم القول بالتفصيل ح ثم القول به ثم انه قد يورد ايض في المقام بان ليس في الاية دلالة على العموم ليفيد وجوب المسارعة الى جميع
الاوامر كما هو المدعى غاية الامر ان يفيد وجوب الفور في البعض فيمكن تنزيلها على التوبة ونحوها مما ثبت وجوب الفور فيه ويمكن دفعه بكفاية
الاطلاق في المقام فان المطلق يرجع الى العام في مقام البيان سيما مع توصيف النكرة بصفة الجنس فانه يفيد العموم كما نصوا عليه في قوله تع
وما من دابة في الارض ولا طائر يطير بجناحيه ويندفع مع وضوح المناقشة في توصيف النكرة هنا بصفة الجنس ضرورة ان المغفرة قد يكون من فعل
غيره سبحانه ان ارادة العموم في المقام يخل بالمقصود اذ كما يكون الواجبات سببا للغفران كذا الحال في المندوبات لشمول الاية المذكورة للواجبات
والمستحبات وورود ذلك في كثير من المندوبات بالخصوص حتى انه ورد في زيارة سيدنا الحسين ع والبكاء عليه ما ورد علمته من حبط السيئات وغفران
الذنوب والخطيئات وكذا ما ورد في الصدقة والبكاء في جوف الليل وغيرها فمع حمل الاية على العموم يلزم حمل الامر بالمسارعة على الاعم من الوجوب و
الندب اذ لا معنى لوجوب المسارعة الى المندوبات وكذا الحال في الواجبات الموسعة فلا دلالة فيها على وجوب الفور والقول بحمله على الوجوب و
التزام التخصيص بالنسبة الى المندوبات والموسعات نظرا الى ترجيح التخصيص على المجاز مدفوع بان التخصيص المذكور لا يترجح على المجاز وان قلنا بترجيح
التخصيص عليه في الجملة لكونه من قبيل التخصيص بالاكثر لوضوح كون المستحبات اضعاف الواجبات مضافا الى ان استعمال الامر في الندب او الاعم منه
والوجوب امر شايع في الاستعمالات وليس بابعد في فهم العرف من التخصيص حتى يترجح التخصيص عليه في اوامر الشريعة ولذا ذهب بعضهم الى ذلك
مستدلا بها نفي الاباحة وغيرها كيف ولو دل عليها الصيغة لم يكن حاجة الى بيانها اذ ليس بيان مفاد الالفاظ العرفية واللغوية من وظيفة
الشارع ولو كانت مسوقة لذلك لكان تأكيدا لما يفيده اللفظ والتاسيس اولى منه قوله ومنها قوله تع فاستبقوا الخيرات يرد على هذه الاية
ايض امور منها ما اشرنا اليه في الاية السابقة من عدم دلالتها على افادة الصيغة للفور ومنها نظير ما مر في الاية المتقدمة ايض فان الخيرات جمع
محلى يفيد العموم وهي شاملة للواجبات والمندوبات الى اخر ما ذكرنا ومنها ان مفاد الاستباق هو مسابقة البعض للاخر في اداء الخيرات و
السابق عليها دون مطلق الاسراع الى الفعل ليراد به الفور فلا يوافق المدعى ولا بد اذن من حملها على الندب اذ لا قائل بوجوب المسابقة على
الطاعات على الوجه المذكور وقد يذب عنه بانه لما كان ظاهر الاية الوجوب لم يمكن الاستباق على الوجه المذكور واجبا قطعا فيصير ذلك بحمل الاستباق قرينة
على مطلق المسارعة وهو كما ترى قوله فانهما يتصوران في الموسع دون المضيق لا يخفى انه قد يؤخذ الزمان قيدا للفعل على وجه لا يتصور الاتيان بذلك
الفعل في غير ذلك الزمان كما في صوم يوم الجمعة اذ لا يعقل ايقاع ذلك الواجب في غير ذلك الزمان فقد يؤخذ الزمان شرطا لصحة ايقاع الفعل من غير ان يؤخذ مقوما

المفهوم ممكن تأخير الفعل عن ذلك الزمان الا انه لا يتصف بالصحة وقد يكون ايقاعه فيه واجبا ويكون التاخير عنه حراما الا انه لا يفوت الواجب
بفوات ذلك الوقت فيكون نفس الفعل واجبا مطلقا وخصوص ايقاعه في ذلك الوقت واجبا وقد يكون على وجه الرجحان وقد لا يكون خصوص
الزمان ماخوذا فيه فيتساوي نسبته الى الازمنة وما يتحقق فيه المسارعة والاستباق انما هو القسم الاول خاصة واما الاقسام الاربعة
الباقية فلا مانع من صدق المسارعة بالنسبة اليها وان وجب الاقدام على الفعل ولم يجز التاخير عنه في الصورتين الاوليين منها بل لم يصح مع التاخير
في الاولى منها الا ترى انه يصح ان يقال انه سارع الى الحج اذا حج في السنة الاولى من وجوبه عليه ويقال انه سارع الى اداء دينه اذا اداه في وقت حلوله
عليه مع مطالبة الديان بل يقال انه سارع الى اداء الصلاة اذا اداها في الوقت المختص بها مع تضيقها كما في صلاة الكسوف مع كون زمان الاية
بقدر زمان الفعل فما قرره المجيب من المنافات بين وجوب الفور وصدق المسارعة والاستباق فاسد جدا والاستشهاد بالمثال المذكورين
الفساد لكونه من قبيل القسم الاول وهو غير محل الكلام قوله والحاصل ان العرف قاض قد عرفت ان حكم العرف انما هو في الصورة
الاولى كما قررنا واما في غيرها من التطم بعد ملاحظة العرف صدق المسارعة والاستباق من غير اشكال فما في كلام الفاضل المحشي من
تسليم ما ذكره المجيب بالنسبة الى ما لا يصح فعله في الزمان المتراخي على ما ينبغي وانما يتم ذلك في الصورة المنفكة ثم قوله والا لكان مفاد الصيغة
فيها منافيا لما يقتضيه المادة لا يخفى انه لو سلم ما ذكره فانما يسلم لو قلنا بدلالة نفس الامر على وجوب الفور واما اذا قلنا باستفادة الفور
من الايتين المذكورتين فاي منافات بين مفادي الصيغة والمادة اذ لولا الامر المذكور صح تاخير الفعل وتعجيله بالنظر الى الامر المتعلق به
وانما يجب المسارعة والتعجيل من جهة الامر المذكور فما يقتضيه المادة هو جواز تاخير الفعل في نفسه مع قطع النظر عن ايجاب الفور بالامر
المذكور وما يقتضيه الصيغة هو المنع منه بالامر المذكور ولا منافاة بينهما والحاصل ان هناك فرقا بين وجوب التعجيل مع قطع النظر
عن الامر بالتعجيل ووجوبه بهذا الامر والمنافات المدعاة لو تمت فانما تتم في الصورة الاولى خاصة والقول باعتبار جواز التاخير مط
في صدق المسارعة ثم بل فاسد جدا كيف ولو كان كذلك لما امكن ايجاب المسارعة في فعل من الافعال وهو واضح الفساد قوله ثم
اشارة الى ايراد وجواب اما الاول فبان ما ذكر انما يتم لو ابقيت المادة على ظاهرها واما لو اريد بها المسارعة الى الامتثال فلا مانع من
ارادة الوجوب من الصيغة فكما يندفع المنافات بما ذكره كذا يندفع بما ذكرنا واما الثاني فبان ذلك غير مصحح للاستدلال لدوران
الامر اذن بين الوجهين وانما يتم الاحتجاج على الثاني ولا مرجح له فيجرد الاحتمال لا يتم الاستدلال ولا يبعد ترجيح الاول باصالة عدم
وجوب الفور كذا يستفاد من المص في الحاشية قلت في الفرق بين المسارعة والمبادرة بما ذكر تامل قوله كل مخبر كالقائل ط الاستدلال هو
التمسك بالاستقراء فان ساير الاخبارات والانشاءات يراد بها الحال فكذا الامر الحاقا للمشكوك بالشايع الاغلب انت خبير بانه ان اراد بكون
كل خبر وانشاء غير الامر للحال ان الاخبار والانشاء انما يقعان في الحال فهو امر ظاهر غني عن البيان وكذا الامر فان الطلب انما يقع في الحال ولا كلام
لاحد فيه وان اراد بكونها للحال ان متعلق النسبة الخبرية او الانشائية فيها للحال فهو ممنوع كيف ونحو زيد ضرب عمرو ويضرب من الاخبارات ليس للحال
وقولك فلان حر بعد وفاتي انشاء وليس حريته في الحال وكذا قولك فلانة طالق ان دخلت الدار وفعلت كذا على مذهب من يصحح الطلاق به وكذا
الحال في التمني والترجي والاستفهام وغيرها فان كلا منها كالطلب لا يقع الا في الحال لكن المتمنى والمترجى والمستفهم منه قد يكون في الحال وقد
يكون في الاستقبال وما عدا الطلب منها يمكن ان يكون في الماضي ايض قوله قياس في اللغة قد عرفت ان ما ذكره المستدل ليس من باب القياس
وانما تمسك بالاستقراء كما يدل عليه قوله فكذا الامر الحاقا بالاعم الاغلب وحجية الاستقراء في مباحث الالفاظ مما لا كلام فيه وهو عمدة
الادلة في اثبات الاوضاع التركيبية وجرت على الرجوع اليه طريقة اهل العربية فالحق في الجواب ما قدمناه نعم استدل في المقام ايض تارة بحمل
الامر على النهي فانه للفور فكذا الامر قياسا عليه واخرى بان الطلب انشاء كالايقاعات من العتق والطلاق وكذا العقود مثل بعت واشتريت
فكما ان معاني تلك يقع على الفور فليكن هنا كذلك قياسا عليها بجامع الانشائية وهذا الجواب يوافق احد التقريرين المذكورين دون ما ذكر
قوله وبطلانه بخصوصه ظ اي عدم حجية القياس في اثبات الاوضاع بخصوصه ظاهر كما ذهب اليه المعظم واتفق عليه المحققون حسبما قرر
في محله وانما ذلك لعدم حصول الظن منه في المقام ولا يبعد حصول الظن منه فالظ حجيته في المقام ان قلنا بعدم حجيته في الاحكام لا ثبات
الامر في مباحث الالفاظ على مطلق الظن بخلاف الاحكام الشرعية ولقيام الدليل عندنا على عدم جواز الرجوع اليه في الاحكام وعدم قيام
دليل على المنع من الاخذ بالظن الحاصل منه في مباحث الالفاظ قوله فبان الفرق بينهما محصل البيان المذكور ان المنشئ بانشاء الامر يعني الطلب
الحاصل به لا يمكن تعلقه بالحال لما مر من لزوم تحصيل الحاصل بخلاف غيره مما تعلق به الاخبار وساير الانشاءات اذ يمكن تعلقه بالحال فاذا
كان الثاني موضوعا للحال لا يمكن ان يقاس عليه الاول مع عدم امكان ارادة الحال وهذا الفرق وان كان متجها الا انه مبني على كون مراد
المستدل ان ما تعلق به الاخبار او شئ تعلق به المنشئ بذلك الانشاء للحال وليس كذلك لتعلقه كثيرا بغير الحال ايض وبه يبطل الاستدلال
من اصله حسبما قررناه قوله بان الامر قد يرد في القران ظاهر الاحتجاج المذكور ارادة الاشتراك اللفظي كما مر نظيره في كلام السيد لكن
عرفت انه يمكن حمل كلامه هنا على اثبات الاشتراك المعنوي بحمل استعماله في الامرين على اطلاقه على الطلب الحاصل بكل من الوجهين وظاهر
الحمل على الاطلاق كما يقتضي الحمل على الحقيقة في صورة استعماله في خصوص كل من المعنيين كذا يقتضي الحقيقة في صورة اطلاقه عليهما والاول
وان لم يكن مرضيا عند الجمهور وانما اختاره السيد ومن وافقه الا ان الظاهر ان الثاني مرضي عند السيد وعند غيره فحمل كلامه هنا على الثاني

غير جيد

غير بعيد بملاحظة اول كلامه حسبما اشرنا اليه وينطبق عليه دليله الثاني ايضا قوله ان الذي يتبادر من اطلاق الامر كما تراه وايد بذلك ان ظاهر الاستعمال ١٠١
انما يقتضي الحقيقة اذا لم يقم دليل على كون اللفظ مجازا فيه وههنا قد قام الدليل على كونه حقيقة في المعنى الاعم اعني طلب الفعل مجازا في غيره
اعني كلا من الخصوصيتين نظرا الى تبادر الاول وعدم تبادر شيء من الخصوصيتين لتوقف افهامهما على قيام القرينة او انه ايد بذلك
منع استعمال الامر في الخصوصيتين وانما المستعمل فيه بحكم التبادر هو القدر الجامع بينهما وكل من الخصوصيتين انما يفهم من القرينة الخارجية وهذا
الوجه هو الذي سنظهره في كلام السيد وح فكلامه هذا موافق لما اخترناه كما هو الحال في دليله الثاني وجواب المصنف مبني على ما فهمه
من كونه احتجاجا على الاشتراك اللفظي قوله ولهذا يحسن فيما نحن فيه لا يخفى ان حسن الاستفهام بالتخيير بين الامرين جواب بارادة التراخي فان المراد به كما
عرفت جواز التراخي فليس ذلك معنى اخر حتى يكون الجواب به على فرض كونه موضوعا لكل من الفور والتراخي خروجا عن ظاهر اللفظ وارتكابا للتجوز كما زعمه
نعم لو قال باشتراكه بين وجوب الفور ووجوب التراخي امكن الايراد عليه بذلك لكن ليس كذلك قوله ذهب الى كل فريق فقد حكي الاول من ابي بكر الرازي وابي الحسين البصري
نفريعا على القول بالفور وكذا القاضي عبد الجبار وحكي الثاني عن الكرخي وابي عبد الله البصري قوله ان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق
يمكن ان يقال ان ما ذكره مناف لما اختاره من الدلالة على الفور اذ القائل المذكور انما يقول باقتضائه كون المامور فاعلا على سبيل الفور لا على
الاطلاق ويمكن ان يقال ان القائل المذكور قد جعل مقتضى الامر شيئين كون الفعل حاصلا من المامور به مطلوبا ايجاده حيث اسند الفعل اليه من
الجهة المذكورة حسبما مر توضيح القول فيه والثاني كون ذلك الفعل حاصلا منه حاصلا منه على الفور سواء قلنا بكون الثاني ايضا مدلولا ابتداء
للامر او قلنا بكون ذلك من مقتضيات الوجوب لظهور الوجوب في الفور فيقتضي الامر بالفعل الامرين المذكورين فلا بد اولا من الجمع بين مقتضييه فان
عصى وخالف الاول بقي الثاني والمصنف اختصر البيان المذكور وفي النهاية يقارب ما قررناه حيث قال في بيان الحجة المذكورة ان لفظة افعل يقتضي والمذكور
كون المامور فاعلا وهو يوجب بقاء الامر ما لم يصر المامور فاعلا ويقتضي ايضا وجوب المامور به ووجوبه يقتضي كونه على الفور اذا امكن الجمع بين مقتضييهما
لم يكن لنا ابطال احدهما وقد امكن الجمع بان يوجب الفعل في اول اوقات الامكان لئلا ينتقض وجوبه فان لم يفعله اوجبنا في الثاني لان مقتضى
الامر كون المامور فاعلا ولم يحصل بعد وتوضيح المقام ان الفور اما ان يلحظ قيدا للطلب فان الطلب للفعل يمكن ان يكون على وجه الفور
وان يكون على وجه التراخي او يلحظ قيدا للمطلوب والوجهان اعتبار ان لحقيقة واحدة اذ ليس هناك الا طلب الفعل على سبيل الفور فيصح ان يلحظ
قيدا للطلب وقيدا للمطلوب والظاهر الاول اذ الفورية انما تستفاد من الهيئة ووضعها من قبيل اوضاع الحروف فان الهيئات موضوعة للمعاني
الناقصة الالية الرابطية فكما ان الوجوب الذي يستفاد من الصيغة معنى حرفي حسبما مر بيانه فكذا الفور على القول به فيكون قيدا ملحوظا في الطلب
ويجعل معه مرآتا لملاحظة حال الحدث مع فاعله المنسوب اليه فالحدث انما يحمل على فاعله من حيث كونه على وجه الفور فيحصل بالطلب المعروض للتشفا
من هيئة الامر ان طلب الفعل وطلب الفور فالفورية بالملاحظة الاولى من حيث دلالة الهيئة عليه ملحوظة الرومرآتا الا انه بالملاحظة الثانية
ملحوظة استقلالا كما هو الحال في نفس الطلب اللازم من ذلك تقييد المطلوب ايضا ولو اخذت قيدا للمطلوب كانت ملحوظة على وجه الاستقلال
من اول الامر كما هو الحال في المطلوب لتقييده به ويلزم ذلك من تعلق الطلب بها ايضا الا ان ذلك لا يلائم وضع الهيئة وكيف كان فعلى كل من الوجهين فاما ان
يحلل ذلك الى طلبين او مطلوبين او يكون هناك طلب او مطلوب واحد متقيد بذلك من غير ان يحلل ذلك الى طلبين او مطلوبين فلا يبقى مطلق طلب
الفعل مع انتفاء ذلك القيد والظاهر ان ذلك مبنى النزاع في المقام فالمختار عند جماعة هو عدم ارتباط طلب الفور بطلب الفعل نظرا الى ان المنساق من
الامر في المقام هو كون الفعل مطلوبا مطلقا غاية الامر ان يفيد الامر وجوب الفور ايضا وعليه مبنى الاستدلال المذكور والمختار عند اخرين تقييده
لكون الطلب المطلوب هنا شيئا واحدا حتى انه لو قيد به لفظا عد مجموع القيد والمقيد شيئا واحدا فينتفي المقيد بفوات قيده على ما هو التحقيق والا وضح
في المقام هو الوجه الاول وان كان المنساق من تقييده به في اللفظ هو الاتحاد والانتفاء بانتفاء القيد نظرا الى ان ما ذكر هو المفهوم من الامر عرفا
لو قلنا بدلالة الامر على الفور فالمنساق منه بحسب فهم العرف هو انحلال المطلوب الى امرين من مطلق الفعل وخصوصيته الفور اذ مع امتثاله للفور عدم
لا يسقط مطلق طلب الفعل في فهم العرف فالمفهوم منه عرفا كون مطلق الفعل مطلوبا للامر على كل حال وان كانت الفورية ايضا مطلوبة سيما
اذا امرنا الفور بالتعجيل في حصول المامور به مطلقا بان يفيد مطلوبية الفور مقيدا ولو بالنسبة الى الازمنة المتاخرة اذ ح يتعين فيه الوجه
المذكور من غير مجال للاحتمال الاخر وما ذكره في الحجة المذكورة من ان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق يعني ان مفاد الامر بحسب
العرف هو كون الفعل مطلوبا من المامور به مطلقا مرادا منه ايقاعه سواء اتى به فورا ليحصل به مطلوبه الاخر اعني الفور او اتى به متراخيا فمطلوب
الامر لا يفوت بفوات الفورية في فهم العرف فيظهر من ذلك انحلال الطلب المذكور الى امرين وعدم كون المطلوب شيئا واحدا ليفوت بفوات القيد
حسبما هو الظاهر فيما اذا ذكر القيد كما في الموقت وكان الوجه فيه ما اشرنا اليه من كون الفور في المقام معنى حرفيا غير ماخوذ قيدا على نحو قولك
صم غدا فلا يتبادر منه في المقام ما يتبادر من ذلك اللفظ وكيف كان فالمتبع فهم العرف وهو الفارق بين المقامين فظهر ان ما ذكره المصنف
من لزوم اختيار القول بفوات مطلوبية الفعل بفوات القيد على القول بدلالة الصيغة على الفور ليس على ما ينبغي وقد عرفت من شهادة
العرف بخلافه قوله افعل في الان الثاني من الامر ظاهر ذلك تفسير الفور بالزمان المتعقب للامر مط كما مرت الاشارة ايضا وما ذكره من جريان الامر
المطلق مجرى التصريح بذلك م نوع بعد ظهور الاختلاف منهما في فهم العرف مضافا الى ما عرفت من الوجه في الفرق بينهما قوله وبنى منه
الخلاف ما ذكروه راجع الى ما ذكرناه من الوجهين وقد اعتبر الفورية مطلوبة بحسب قرائنها فيحمل الامر المطلق المتعلق بالفعل الى ما ذكره من التفصيل

والافلا وجه لدعوى كون التفصيل المذكور مما وضعت الصيغة بازائه فمقصوده بذلك بناء المسئلة على معرفة مفاد الصيغة في فهم العرف من الوجهين
المذكورين ولا ابتناء له على غيره من الرجوع الى الاستصحاب وغيره ولذا فرع على ذلك تحقيقه فالمسئلة لغوية قوله وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى
اراد بذلك ان ابتناء القولين المذكورين على المعنيين صحيح لا غبار عليه لكن لا ثمرة في ذلك اذ المقصود في المقام تعيين احد الوجهين والا فتحصيل
مفهومين ملزومين لطرفي الخلاف مما يمكن في كل خلاف ولا ثمرة فيه بعد خفاء المبنى على نحو خفاء الاصل واورد عليه المدقق المحشي بان ما
سلمه من صحة البناء ممنوع واستلزام المعنى الاول لما بني عليه وان كان ظاهرا الا ان تفريع الثاني على الثاني غير ظاهر لاحتمال ان يقول بالاول بناء
على الوجه الثاني ايض حسبما قيل في الموقت من عدم توقف القضاء على الامر الجديد واذا احتمل القول الاول على الوجه الثاني بطل ما ذكره من
المبنى اذ لا يبتني القول الاول على الوجه الاول ولا يستلزم الوجه الثاني للقول بالثاني ويمكن دفعه بان مقصود المصنف ره كون الخلاف في
المقام في مدلول الصيغة بحسب اللغة انها هل تفيد لفظا بقاء المطلوب بعد فوات الفور او انها لا تفيد الا وجوب الفعل فورا ولا دلالة فيها
كذلك على وجوب الفعل بعد ذلك ولذا قال ان المسئلة لغوية واما القول ببقاء الوجوب من جهة الاستصحاب كما هو مقتضى الاحتمال المذكور
مما لا ربط له بمدلول الصيغة حسبما جعله محل الكلام وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف اندفاع ما اورده المصنف عليه من قلة الجدوى فان مقصو
ده بذلك بيان كون النزاع في ذلك مبنيا على تعيين معناه اللغوي من الوجهين المذكورين فيرجع في التعيين الى العرف واللغة كما نص بقوله
فالمسئلة لغوية مريدا بذلك بيان كون المرجع فيه العرف واللغة دون غيرهما من الوجوه العقلية وليس مقصوده بذلك بيان الحق في المقام
ليرد عليه انه لا يتم ذلك بمجرد ما ذكره بل لا بد من بيان مدلول الوجهين ليتضح به الوجه فيما هو الحق في المقام قوله ليس لعن القول بسقوط
الوجوب قد عرفت عدم لزوم التزام القائل المذكور به وقياسه على التقييد الصريح فاسد بعد ملاحظة فهم العرف فان وجوب الفعل
والفور بلفظ واحد لا يقتضي تقييد احدهما بالآخر سيما بعد ما عرفت من كون الفورية كالوجوب معنى حرفيا رابطيا وخصوصا اذا قلنا بكون
الفور المفهوم من الصيغة هو لزوم التعجيل فيه مط فانه يلزم بقاء طلب الفعل فكون مدلول الصيغة على القول بالفور بمنزلة ان يقول اوجبت
عليك الشيء الفلاني في اول اوقات الامكان محل منع كيف ولو كان كذلك لزم على القول ببقاء التكليف بعد فوات الفور سقوط اعتبار الفورية
في بقية المدة وهو خلاف المعروف بين هؤلاء في ظ كلامهم وانما حكي ذلك قولا للبعض وقد عرفت توضيح القول بما ذكره المدقق المحشي
من انه لا شك ان الفور لو كان مدلولا للصيغة لكان قيدا للفعل اذ لا يتركب احد الامرين شيئان منفصلا احدهما عن الآخر فكان معنى الصيغة
ح ان افعل الفعل في الوقت الفلاني اي الوقت المتعقب لزمان التكلم ومن البين ايض انه لا فرق بين التقييد بزمان وزمان فيما يترتب على التوقيت
محل نظر اذ فيه اولا ما عرفت من الفرق بين تقييد المط بقيد مصرح به وبين دلالة الصيغة على لزوم الخصوصية لاحتمال دلالته عليه على وجه
لا يتقيد به ذلك المط فان ذلك مما يتبع وضع اللفظ فاذا كان فهم العرف مساعدا عليه فاي مانع منه وقياسه على الآخر فاسد لا وجه له وثانيا ان
ما ذكره انما يتم لو كان مفاد الصيغة هو خصوص الفعل في اول ازمنة الامكان حتى انه لو فات الفعل في اول الازمنة منه فات الفورية واما ان قيل
بوجوب الفور بمعنى لزوم التعجيل فيه على حسب الامكان فيتدرج الفور على حسب مراتب التاخير فلا يعقل كون تقييد المط به قاضيا بسقوط
الواجب لفوات الفعل في اول ازمنة الامكان بل هو قاض بخلافه فما ذكره المصنف من المبنى غير ظاهر والتحقيق فيه ما ذكره ره كما اشرنا اليه وحيث ان
المسئلة لغوية فلا بد من ترجيح احد الوجهين اللذين ذكرهما بالرجوع الى اللغة وفهم اهل العرف ليستكشف به الوضع اللغوي حسب ما قررنا قوله
ولا ريب في انه بفوات وقته يرتفع بذلك بيان الحق في المسئلة وانه بناء على الوجه المذكور بقيد التوقيت ومع افادته التوقيت لا ريب في انه
بفوات وقته بناء على ما هو الحق في تلك المسئلة وان خالف فيه من خالف فان مجرد وجود الخلاف في المسئلة لا يجعلها ظنية فضلا عن كونها
مجهولة فيتبين بذلك انه على القول بدلالة الصيغة الامر على الفور يكون الصواب هو القول بفوات الوجوب عند فوات الفور ولا ينافي وجود
القول بعدم فوات الموقت وكونه محلا للخلاف نعم لو اراد بذلك بيان عدم الخلاف في الفوات على القول المذكور تم ذلك وليس بصدده بل هو
فاسد قطعا فالامر ادكون ذلك معركة للآراء وقد قال جم غفير بكون القضاء بالامر الاول فمجرد كون الفور مدلول الصيغة لا يكفي في تحقيق
المقام كما ترى اذ ليس مقصد المصنف تحقيق المقام بمجرد كون مدلول الصيغة ثم ذلك بعد ما قرره من كون مفاد الصيغة هو التوقيت بما قرره عنده
وانضح من فوات الموقت بفوات وقته ولا ينافي ذلك وقوع الخلاف فيه قوله بحيث يعصي المكلف بمخالفته اورد عليه بان طلب الفور وليس عنه
ان اقتضى تقييد الطلب بزمان معين لم يكن قاضيا في الصورة الاولى ايض وان اقتضى التقييد به فلا يصرف عن ذلك كون الدال عليه خارجا
كما اذا دل دليل من خارج على كون الواجب موقتا فان ذلك الواجب ايض يفوت بفوات وقته من غير فرق بينه وبين ما دل الخطاب الاول على
توقيته فلا فرق في ذلك بين الصورتين حسب ما ضعفه ظ اذ ليس مناط كلام المص الفرق بين التوقيتين بل غرضه انه لو دل نفس الصيغة على
ارادة ايقاعه في الزمان الاول كان ذلك لا محالة مقيدا للطلب المذكور وحيث انه طلب واحد يلزم منه التوقيت اذ ليس مفاد التوقيت
الا طلب الفعل في الوقت واما لو دل الخارج على وجوب المسارعة فلا يلزم منه التوقيت وتقييد الطلب الاول به حتى يكون المط مقيدا بالتوقيت
المفروض اذ لا دلالة في ذلك على اتحاد المطلبين لتضمن اطلاق الدليلين تعدد المط فنفس الفعل على اطلاقه مط والمسارعة اليه مطلوب
آخر فلا باعث للحكم بفوات الفعل عند فوات الفور نعم لو دل الدليل الخارجي على توقيت ذلك الواجب بالفور كما هو الحال في الموقت الذي
ثبت التوقيت فيه من الخارج كان الامر على ما ذكره لان ما دل على وجوب المسارعة والاستباق في الآيتين فيه على ذلك فدعوى ان مجرد الامر

لا دلالة له

على بالمسارعة

على ما ذكره الاول الى المسارعة والاستباق في قاضٍ بتوقيت الفعل بذلك حقيقة خالية عن الدليل بل الاصل وظاهر الاطلاق قاضيان بخلافه فقوله
والذي يظهر من سياق كلامهم لا يخفى ان كلامهم كالصريح في ذلك وان الكلام في مفاد الصيغة ومقتضاه على ما هو الحال في دلالته على الوجوب فالترديد
الذي ذكره المص في المقام غير متجه نعم هناك قول لبعض المتاخرين بوجوب الفور من الخارج بل لان الشرع عليه وهو قول شاذ ليس التفريع
المذكور مبنيا عليه كما لا يخفى قوله الاكثرون على ان الامر بالشئ هذه المسئلة انما ترتبط بالاوامر من جهة مدلولها الذي هو الوجوب
والا فلا اختصاص لها بالاوامر اذ هو من احكام الوجوب سواء كان الدال عليه امرا او غيره فالمقصود ان وجوب الشئ هل يستلزم وجوب ما لا
يتم ذلك الشئ الا به فيكون ذلك قاضيا به لانما يفيد ثبوت الاول على الثاني او ثبوت الملازمة بين الامرين فلا دلالة له واذا كان الحكم
المذكور من احكام الوجوب ولواحقه فهو من الاحكام المرتبطة بالمبادي الاحكامية بل هو الصق بها ولذا اختار الحاجبي ذكرها هناك وتبعه شيخنا
البهائي ويمكن ادراجها في الادلة العقلية ايضا لاستقلال العقل بالملازمة بين الامرين فكما ان العقل يدرك بعض الاحكام بنفسه
مع قطع النظر من ورودها في الشرع فكذا قد يدرك ثبوت بعض الاحكام بعد حكم الشرع بثبوت حكم اخر لاستقلاله بالملازمة بين
الامرين فثبوت الملازمة حكم عقلي صرف وثبوت المقدمة شرعي يتفرع عليها ثبوت اللازم فاثبات الملازمة بين الامرين كما هو محط البحث في المقام
مما يستقل به العقل وان كان الحكم بثبوت اللازم بعد ورود الشرع بثبوت الملزوم ملفقا من العقل والنقل ولذا ادرجها بعضهم في الادلة
العقلية وكيف كان فتحقيق الكلام في المسئلة يتوقف على رسم مقدمات احدها ان الواجب ما يذم تاركه في الجملة او ما يستحق تاركه العقوبة
كذلك ولا يرد عليه المخير لوضوح استحقاق تاركه الذم او العقاب على فرض ترك الجميع فان الترك كل منها داخل في الاستحقاق المفروض ولا
الموسع لو فرض موت المكلف فجاءة في اثناء الوقت نظرا الى استحقاقه الذم او العقوبة على ترك الطبيعة المامور بها راسا في تمام الوقت
المضروب وقد يورد عليه بان وجوب المقدمة على القول به اذ لا استحقاق للذم ولا العقوبة على تركها عند القائل بوجوبها كما سيجيئ بيانه
ان شاء الله تعالى وانما استحقاق الذم والعقاب على ترك ذيها ويمكن الجواب بان الماخوذ في الحد هو استحقاق تاركه الذم او العقوبة وهو يعم ما
لو كان الاستحقاق المذكور على تركه او ترك غيره وذلك حاصل في المقدمة وفيه انه لو بنى على التعميم المذكور لزم انتقاض الحد بسائر الاحكام
لشمول الحد للمندوب والمباح بل المكروه والحرام اذ الجامع ترك احدها ترك الواجب اذ يصدق على كل منها انه مما يذم تاركه وان لم يكن الذم على تركه بل على
ترك غيره مضافا الى ان البناء على التعميم المذكور خروج عن ظاهر العبارة فان المستفاد مما يذم او يعاقب تاركه ان يكون تركه سببا لذمه وعقابه لا ما
اذا كان تاركه تاركا لغيره وكان استحقاق الذم او العقوبة حاصلا من جهة ترك ذلك الغير من دون مدخلية تركه فيه وهو ظاهر ويمكن دفع ذلك بان
تارك المقدمة مستحق للذم او العقوبة بسبب تركه لها لا على تركها بل على ترك ذيها فلها بعث على استحقاق الذم او العقوبة لا اصالة بل اداء الى ترك
غيرها وتوضيح المقام ان ترك الفعل اما ان يكون باعثا على استحقاق الذم او العقوبة او لا يكون باعثا على استحقاق ذلك وانما يكون مجامعا الترك
فعل اخر يستحق الذم او العقوبة على تركه ذلك الفعل فهو يمكن بملاحظة اتحاد العنوانين في المصداق الحكم باستحقاق ذلك الفعل الذم او العقوبة
وعلى الاول فاما ان يكون ترك الفعل المفروض باعثا على استحقاق الذم او العقوبة من حيث كونه تركا فيكون سببا للاستحقاق المذكور اصالة او
يكون باعثا على ذلك من جهة ادائه الى ترك فعل اخر يكون الاستحقاق المذكور من جهة ذلك الترك عليه فيكون ترك ذلك الفعل سببا للاستحقاق
المذكور تبعا للترك غيره من حيث ادائه اليه فهذه وجوه ثلثة ومن البين انه اذا لم يكن الترك باعثا على استحقاق الذم او العقاب لا اصالة ولا تبعا لم
يندرج في الحد المذكور لوضوح انه لا يتم عرفا ان الترك مما يذم تاركه بعين اذا جامع ترك بعض الواجبات وان صح الحكم المذكور في ذلك العقل الا انه
خارج عن الطريقة الجارية في المخاطبات العرفية واما الوجهان الاخران فالظاهر اندراجهما في الحد وقد يكون الوجوب في احدهما نفسيا وفي الاخر
غيريا فالواجب لغيره ايضا مما يستحق تاركه الذم او العقوبة من جهة تركه لكن لا لذاته بل لادائه الى ترك غيره فالتارك للذهاب الى الحج مع الرفقة
الاخيرة بعد حصول الاستطاعة مستحق للذم والعقوبة حين تركه له لا لاجل ترك الذهاب من حيث ذاته بل من حيث ادائه الى ترك الحج فهو عاص
مخالف للامر المتعلق بالحج اصالة اذ عند ترك المقدمة وللطلب المتعلق بالمقدمة تبعا وان فرض تعلق الامر بها اصالة كما سيجيئ بيانه ان شاء الله تعالى ولا يمنع من
تحقق العصيان بالنسبة الى ذي المقدمة عدم مجيئ زمانه ادائه اذ حقيقة العصيان مخالفة الامر وكما يصدق المخالفة بترك الفعل الواجب في الزمان
المضروب لذلك يصدق بترك المقدمة الموصلة اليه بحيث لا يتمكن منه بعد تركه ولو قبل مجيئ الزمان المعتبر لاداء الفعل اذا تعلق الوجوب به عند تركها
فيكون عاصيا مستحقا للعقوبة والعرف اقوى شاهد على ذلك نعم لا بد في تحقق المخالفة بحسب الواقع حصول ساير شرائط التكليف بالنسبة
اليه في وقت الاداء واما اذا حصل هناك مانع اخر من اداء الفعل انكشف عدم تعلق الامر به بحسب الواقع فلا مخالفة للامر بحسب الواقع وان كان
عاصيا من جهة التجري وهو امر اخر ثانيها ان الواجب باعتبار ما يتوقف عليه في الجملة قسمان احدهما ان يتوقف وجوده عليه من غير ان يتوقف
عليه وجوبه كالصلوة بالنسبة الى الطهارة وثانيهما ان يتوقف وجوبه عليه سواء توقف عليه وجوده كالعقل بالنسبة الى العبادات الشرعية او لم
يتوقف عليه كالبلوغ بالنسبة اليها بناء على القول بصحة عبادات الصبي ومن البين ان الثاني لا يتصف بالوجوب قبل وجوده فقد عنه اذ المفروض توقف
وجوبه على وجوده ولذا لا تأمل لاحد في عدم وجوب مقدمة منه اذ لا يتعلق الوجوب بذيها قبل حصولها وبعد حصولها لا يمكن تعلق الوجوب
بها وقد ظهر مما بينا ان الواجب المطلق والمشروط انما يعتبران بالاضافة الى خصوص كل مقدمة فان توقف عليها الوجود دون الوجوب كان الواجب
مطلقا بالنسبة اليها والا كان مشروطا لوضوح ان الواجب لا يكون مطلقا بالنسبة الى جميع مقدماته ولا مشروطا بالنسبة الى جميعها وقد ظهر بذلك

ترتب

ان ما ذكره جماعة في تعريف الواجب المشروط من انه ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده والواجب المطلق ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه
وجوده ليس على ما ينبغي اذ قد يتوقف الوجوب على ما لا يتوقف عليه الوجود فيلزم خروجه من المشروط واندراجه في المطلق فينتقض به حد المشروط جمعا
والمطلق منعا وكيف كان فهل يكون اطلاق الواجب على المشروط قبل تحقق مقدمته مجازا او حقيقة نص جماعة منهم بالاول وجعلوه من باب تسمية
الشيء باسم ما يؤول اليه وح فلا حاجة الى تقييد الامر الواجب في المقام بالمطلق للاكتفاء بظاهر الاستعمال المنصرف الى الحقيقة ويلوح من كلام السيد كون في ذلك ٢
اطلاق الواجب عليه على سبيل الحقيقة ايضا ولا بد ان يكون اطلاق الواجب عليه ح ان كان من جهة ثبوت العنوان المذكور له حين الاطلاق بملاحظة
تلبسه به في المستقبل فلا ريب في كونه مجازا للاتفاق على كون المشتق مجازا في المستقبل وان كان بملاحظة حال تلبسه به في المستقبل فيراد كونه واجبا
عند حصول شرايط وجوبه كان اطلاقه عليه حقيقة وان لم تكن تلك الشرايط حاصلة عند الاطلاق كما نقول ان الحج والزكوة من الواجبات في شريعة
الاسلام فان المقصود بذلك وجوبها عند وجود شرايط الوجوب من غير ان يكون هناك تجوز في الاطلاق فاطلاق جماعة ان اطلاق الواجب عليه
قبل حصول الشرط على سبيل المجاز ليس على ما ينبغي وابعد منه دعوى كون الامر المطلق حقيقة في خصوص الواجب المطلق فاذا تعلق الامر بالواجب
المقيد كان مجازا استنادا الى تبادر الامر حال اطلاقه في المطلق فيكون مجازا في غيره وهو ضعيف جدا كيف ولو كان كذلك لكان جميع الاوامر الواردة
في الشريعة مجازات لوضوح كونها مقيدة بشرايط عديدة منها البلوغ والعقل وتبادر اطلاق الامر اطلاق الامر في المطلق اطلاقي حاصل من ظهور
الاطلاق لكون التقييد على خلاف الاصل كما هو الحال في ساير الاطلاقات ومن البين ان تقييد ساير الاطلاقات لا يلزم ان يكون على سبيل
التجوز وان امكن ان يكون مجازا ايضا فيما اذا ادرج التقييد في معنى اللفظ والحاصل ان تقييد الامر بشرط وشرايط لا يزيد على تقييد المامور
به بذلك مع اطلاق الامر فكما ان الثاني يكون على وجه الحقيقة فكذا الاول من غير فرق اصلا وربما يقال ان لفظ الواجب قد تجرد بحسب الاصطلاح
عن معناه الوضعي وصار حقيقة فيما تعلق به الخطاب في الجملة فيكون اطلاقه على المشروط حقيقة من تلك الجهة وهو كما ترى وح فالاولى ذكر
القيد المذكور في المقام لاخراج الواجب المشروط كما صنعه المص وجماعة ثم انهم قسموا الواجب باعتبار تعلق الخطاب به وعدمه ينقسم الى اصلي وتبعي

في بيان اقسام الواجب من الاصلي والتبعي والنفسي والغيري وغير ذلك

وباعتبار كونه مرادا في نفسه وعدمه الى نفسي وغيري فالواجب الاصلي ما تعلق به الخطاب اصالة والواجب التبعي ما يكون وجوبه لازما للخطاب
تابعا له من غير ان يتعلق به الخطاب اصالة والظ ان اللوازم المقصودة بالافادة في الخطاب بحسب فهم العرف كما في مفهوم الموافقة والمخالفة
ودلالة الاقتضاء في حكم الخطاب الاصلي لاندراجها في المدلول اللفظي وان لم يكن على سبيل المطابقة والواجب النفسي ما يكون مطلوبا
لنفسه والغيري ما يكون مطلوبا لاجل غيره اي لحصول الغير والاتيان به ولا يرد في المقام كون الواجبات المامور بها في الشريعة مطلوبة لغيرها
من الفوايد الاخروية او الدنيوية فلو بني على ما ذكر لزم ان يكون الجميع واجبات غيرية وهو بين الفساد لوضوح ان الفرق بين تعلق الطلب
بالشيء لثمرة مترتبة عليه وتعلق الطلب به من جهة كونه وصلة الى اداء مطلوب اخر ووسيلة اليه من غير ان يكون ذلك الفعل مطلوبا في نفسه
والواجب الغيري انما هو الثاني ثم ان كلا من القسمين المذكورين مما يصح اجتماعه مع كل من الاخرين فالاقسام المتصورة اربعة وح فالنسبة بين
كل منهما مع كل من الاخرين من قبيل العموم من وجه الا ان اجتماع الواجب النفسي مع التبعي غير ظاهر بعد استقراء الواجبات وقد يجعل من ذلك وجوب
الفرد بعد تعلق الامر بالطبيعة وفيه تامل وكيف كان فالواجب النفسي ما يترتب على تركه استحقاق الذم او العقاب بملاحظة ذاته والغيري لا يمكن
ان يترتب عليه ذلك بملاحظة ذاته والا لوجب الاجتناب عن تركه من حيث انه تركه فيكون واجبا مع قطع النظر عن غيره هذا خلف والحاصل ان الواجب

في بيان ان الواجب الغيري هل يمكن ان يترتب على تركه استحقاق العقاب اولا

الغيري وان كان اصليا لا يمكن ترتب استحقاق الذم او العقاب على تركه من حيث انه تركه وانما يكون استحقاق ذلك على ترك ذلك الغير فالوجوب فيه تابع
لوجوب الغير ومن قبله وان كان متعلقا للخطاب اصالة فان تعلق الخطاب به انما هو من جهة ايصاله الى الغير ومثل ذلك الوجوب ليس قابلا لاستحقاق
عقوبة مستقلة من جهة مخالفته كما لا يخفى فهناك استحقاق واحد انما يستند ذلك الغير كان استحقاقه من جهة تركه في نفسه واذا استند الى الواجب
المقدمي كان استحقاقه من جهة ادائه الى ترك الاخر بل الظاهر ان هناك عصيانا واحدا ينسب اصالة الى الامر المتعلق بذي المقدمة وتبعا الى المقدمة
حتى انه لا يختلف الحال في عصيانه اذا ترك الواجب واتى بالمقدمات او تركها وبالجملة انه لما كان تعلق الامر بها من جهة الايصال الى واجب اخر
الاداء اليه لا من جهة الاتيان بها في نفسها لم يكن تحقق العصيان بمخالفته الا من جهة عدم الوصول الى ذلك الغير والاتيان به فليس هناك الا جهة واحدة
للعصيان وهي مخالفة ذلك الامر النفسي فيكون اسنادا العصيان اليه على سبيل الاصالة والى الامر الغيري على وجه التبعية له من حيث كونه سببا موصلا
اليه وكذا الحال في اجزاء الواجب فانها وان كانت واجبة تبعا عند تعلق الامر بالكل واصالة عند تعلق الامر بكل منها من حيث ادائه الى اداء الكل فلا عصيان
اصالة الا في ترك الكل ولو فرض تعدد المعصية فلا ريب في كون جهة العصيان فيها واحدة فلا يكون للجهة المقبحة لتلك المعاصي الا واحدة فلا يزيد
القبح الحاصل عند ترك الكل على القبح المتفرع على ترك الواجب ان اتى بشرايطها وكثير من اجزائها فظهر بما قررنا ضعف ما قد تخيله بعضهم من
ترتب استحقاق عقوبة مستقلة على مخالفة الواجبات الغيرية زاعما ان كلا من اللوازم العقلية والشرعية لها فيما اذا ثبت وجوب اتباع الامر وما دل شرعا
على استحقاق العصيان للعقاب مطلق لتعليقه على حصول المعصية الحاصلة بمخالفة الامر وعدم الاتيان بما هو مطلوب الامر سواء كان ذلك مطلوبا لنفسه
او لغيره واضعف منه ما ذكره بعض الافاضل من ترتب استحقاق الذم او العقاب على ترك الواجب الغيري اذا كان متعلقا للخطاب اصالة دون ما اذا
كان الخطاب به تبعا لاشتراكه مع الاول في الحكم باستحقاق عقوبة مستقلة للخطاب على ترك الواجبات الغيرية في الجملة واختصاصه بالتفصيل بين
الغيري الاصلي والتبعي مع انه لا فارق بينهما من جهة العصيان والمخالفة اصلا فلو فرض ترتب استحقاق العقوبة على الواجبات الغيرية فلا وجه للفرق

بين ما تعلق

بين ما نعلق به الخطاب اصالة او تبعا انّ الفرق بين الوجهين انما هو في مدلول الحكم دون الحكم نفسه فانّ الوجوب في الاصلي مدلول الخطاب وفي التبعي مدلوله
بملاحظة حكم العقل واختلاف الدليل مع اتحاد المدلول لا يقضي باختلاف الاحكام المترتبة على المدلول ثمّ انّ كلاً من الوجوه المذكورة من اقسام
الوجوب على سبيل الحقيقة فيندرج الفعل المتصف بالوجوب على اي وجه منها في الواجب على وجه الحقيقة لصدقه ومفهومه عليه من غير توسع ولو
كان اطلاق الوجوب والواجب منصرفا الى بعضها فانّ مجرد ذلك لا يقضي بخروج الاخر عن الحقيقة نعم قد يتصف بعض الافعال بالوجوب على سبيل العرض
دون الحقيقة فلا يكون الوجوب من عوارضه على سبيل الحقيقة وانما يكون من عوارض الغير ويكون اتصافه به بالعرض والمجاز كما هو الحال في لوازم
الواجب فانه اذا وجب الملزوم اتصف اللازم بالوجوب من جهته بمعنى كونه غير جائز الترك لعدم جواز ترك ملزومه المؤدي الى تركه وليس ذلك من حقيقة
الوجوب في شيء اذ لا يقوم الوجوب حقيقة الا بالملزوم وليس اللازم واجبا في نفسه لا لنفسه ولا للغير اذ الاثر لما كان السبب المؤدي اليه واجبا ولم يتصور
انفكاكه عنه صحّ لذلك اسناد الوجوب اليه بالعرض والمجاز فهناك وجوب واحد يتصف به الملزوم بالذات على وجه الحقيقة واللازم بالعرض على وجه
التبعية والمجاز ولذا لا يصح اطلاق الامر بتجويز ترك اللازم نظرا الى عدم جواز تركه من جهة عدم جواز ترك ملزومه وان صح الحكم بجواز تركه في نفسه فوجوب
الفعل على الوجه المذكور ليس من اقسام الوجوب على الحقيقة ولا يندرج الفعل من جهته في الواجب الا على سبيل التوسع فتبصر حتى لا يختلط عليك
الامر في الفرق بين الواجب للغير والواجب على النحو المذكور فانّ هذا واجب بالغير وذلك واجب للغير ولذا كان اتصاف الاول بالوجوب مجازا دون الثاني
وقد ظهر بما ذكرناه انّ عدّ الوجوب على الوجه المذكور من اقسام الوجوب وجعل الواجب على الحقيقة كما يستفاد من كلام بعض الافاضل بعيد عن التحقيق
رابعها انّ المقدمة كما عرفت قد تكون مقدمة للوجود والنسبة بينهما من قبيل العموم من وجه فقد يجتمع الامران كما في اشتراط العقل بالنسبة الى العبادات
وقد ينفرد الاول كما في البلوغ بالنسبة الى الصلوة ونحوها بناء على شرعية عبادات الصبي المميز وقد ينفرد الثاني كما في قطع المسافة بالنظر الى الحج وقد
تكون مقدمة للصحة كما في الطهارة بالنسبة الى الصلوة ومرجع ذلك الى مقدمة الوجود لتوقف وجود الصلوة الصحيحة عليه وعلى القول بخروج الفرد
الفاسد عن اصل الحقيقة فالامر اوضح وقد تكون مقدمة للعلم كغسل جزء من الراس لحصول العلم بغسل الوجه وتكرار الصلوة في الثوبين المشتبهين و
مرجع ذلك الى مقدمة الوجود بالنسبة الى العلم فانّ تحصيل العلم باداء الواجب واجب ووجود ذلك الواجب يتوقف على ذلك وهو ظ وايضا ينقسم المقدمة
المقدمة الى عقلية كتوقف العلوم النظرية على المقدمتين وعادية كتوقف الصعود على السطح على السلم ونحوه وشرعية كتوقف الصلوة على الطهارة وايضا
المقدمة قد تكون سببا وقد تكون شرطا ومانعا وقد تكون معدا والاولان ماخوذان في حصول الواجب وجودا والثالث عدما والرابع وجودا و وقد تكون
عدما وقد عرفوا السبب بانه ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم والشرط بانه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود والمانع بانه ما يلزم
من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه الوجود والمعدّ ما يلزم من كل من وجوده وعدمه المطلق العدم فيعتبر كل من وجوده وعدمه في الوجود فيؤخذ كل من مفهومي
الشرط والمانع وقد اورد على تعريف السبب بانّ السبب قد يجامع عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم من وجوده الوجود وقد يخلف السبب سبب اخر فلا يلزم من
عدمه العدم وزاد بعضهم في الحد التقييد بقوله لذاته ليحترز من ذلك وانت خبير بانّ اقصى ما يستفاد من التقييد المذكور التحرز عن التخلف الحاصل
من وجود المانع واما ما يكون بفقدان الشرط فالاستلزام غير حاصل مع عدمه اذ ذات المقتضي مع قطع النظر عن وجود الشرط غير كاف في الوجود وايضا فالتحرز
به عن قيام سبب مقام اخر غير ظاهر ايضا اذ لا اقتضاء لانتفاء السبب الخاص في انتفاء المسبب حتى يكون قيام السبب الاخر مقامه خروجا عن مقتضى ذلك
السبب لوضوح انّ اللازم قد يكون اعم ومن المقرر عدم اقتضاء انتفاء الملزوم انتفاء اللازم ويرد عليه صدق الحد المذكور على العلة التامة الجامعة
للمقتضي والشرائط وانتفاء الموانع وهو خلاف ظ اصطلاح ارباب المعقول كيف وقد قابلوا السبب بالشرط والمانع وهو ظ في عدم اندراج احدهما في الاخر
وقد اورد ايضا على الحد المذكور بانّ كثيرا من الاسباب الشرعية معرفات للحكم وليست بمقتضيات حقيقية لثبوت الاحكام المتفرعة عليها فلا يندرج في الحد
المذكور لظهوره في كون السبب هو الباعث على وجود المسبب لا مجرد كون العلم بحصوله باعثا على العلم بحصول مسببه كما هو الحال في المعرفات فانّ السببية
ح انما يكون بين العلم باحدهما والعلم بالاخر دون انفسهما فارجاع السببية الى ذلك بعيد جدا ويمكن دفعه بان لزوم احد الشيئين للاخر لا يستدعي كون احدهما
علة للاخر ولذا صرحوا بكون المتلازمين اما علة للاخر ومعلولا او معلولي علة واحدة فوجود احد المعلولين لازم لوجود المعلول الاخر وهو معرف لوجوده
مع انتفاء العلية بينهما ويرد على تعريف الشرط بانّ كثيرا من الشروط مما يخلفه شرط اخر فلا يندرج في الحد اذ لا يلزم من عدمه العدم وايضا الشرط الواقع جزء اخيرا
للعلة التامة مما يلزم من وجوده الوجود فلا يندرج في حد الشرط بل يلزم اندراجه في السبب فينتقض كل من الحدين ويمكن دفع الاول بانّ الشرط هناك انما
هو احد الامرين لا خصوص كل منهما والثاني بانّ الشرط الواقع جزء اخيرا انما يلزمه الوجود اذا وقع اخيرا واما اذا لم يقع في الاخير فلا يلزمه الوجود فلا يندرج
في الحد المذكور نعم قد يورد عليه بصدق الحد المذكور على الجزء الاخير من العلة التامة اذ يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم بل هو اولى بصدق
الحد المذكور عليه من الاسباب الشرعية مع انه ليس سببا في الاصطلاح وان اطلق عليه السبب احيانا فالظ انه اطلاق مجازي ويمكن الايراد على حد المانع
تارة بنحو ما مر فانّ بعض الموانع مما يلزم من عدمه الوجود فيما اذا وقع جزء اخيرا للعلة التامة ويدفعه ما عرفت واخرى بانّ الضد من الموانع وقد يكون
ارتفاع احد الضدين قاضيا بوجود الاخر فيما اذا لم يكن لهما ثالث كالحركة والسكون وقد يوجه بانّ المقصود من الحد انه لا يعتبر فيه ان يلزم من عدمه
الوجود وان اتفق لزوم ذلك في بعض الموارد وهو تكلف بعيد عن العبارة جدا والبناء على ذلك في حد المانع يقضي بالبناء عليه في حد الشرط ايضا
وهو مما يقطع بفساده والا لزم ان يكون الشرط اعم من السبب وهو بين الفساد خامسها لا اشكال في اطلاق الواجبات بالنسبة الى اسبابها اذ لا
يعقل الامر بالشيء بعد كونه واجب الحصول فانه نظير الامر بتحصيل الحاصل واما بالنسبة الى الشرائط ونحوها فالذي نص عليه غير واحد من المتاخرين

[illegible]

ان الاصل في الواجب الاطلاق الى ان يثبت التقييد وظ كلام السيد ره لزوم التوقف الى ان يظهر الاطلاق والتقييد فعلى هذا اذا لم يثبت
احد الامرين اخذ باصالة عدم الوجوب مع انتفاء الشرط والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يق ان وجوب الشيء اما ان يثبت بالادلة اللفظية او غيرها
من الاجماع او العقل وعلى الاول فاما ان يكون ما تعلق الطلب به مط او مجملا فهنا وجوه ثلثة احدها ان يكون ثابتا من غير الدليل اللفظي ثانيها
وح فاذا دار الامر فيه بين ان يكون مطلقا او مشروطا فالظ التوقف بين الامرين في مقام الاجتهاد والحكم بالزام التقييد وانتفاء الوجوب مع
انتفاء القيد المفروض في مقام الفقاهة اما الاول فلان القدر الثابت من الاجماع او العقل هو القدر الجامع المشترك بين الامرين ولا دلالة للعام
على خصوص شيء من قسميه فلا بد في التعيين من قيام دليل اخر عليه والقول بان الواجب المشروط قبل حصول شرطه ليس من انواع الواجب على
الحقيقة فالدليل الدال على الوجوب من الاجماع او العقل لا يحتمل الانصراف اليه بين الاندفاع لوضوح ان الحكم بوجوب شيء على فرض حصول بعض
مقدماته ليس حكما بوجوب ما ليس بواجب حتى يق بعدم انصراف الدليل اليه مضافا الى ما عرفت من كون الواجب المشروط احد قسمي الواجب على
سبيل الحقيقة ولو قبل حصول شرطه على الوجه الذي بيناه ومع الغض عنه فليس هناك اطلاق لفظي حتى يحمل على الحقيقة والمفروض كون القدر
الثابت من الاجماع او العقل ما يعم الامرين سواء كان ذلك وجوبا على الحقيقة او اعم منه ومن غيره وما قد يتوهم من انه بعد ثبوت مطلق الوجوب
فالاصل عدم تقييده بشيء فان اعتبار القيد على خلاف الاصل مدفوع بان الاصل المذكور انما يفيد مع وجود اطلاق في المقام اذ الاصل
المذكور اصل اجتهادي ومقتضاه الاخذ بظ اطلاق اللفظ الى ان يثبت التقييد واما مع عدم وجود اطلاق كما هو المفروض في المقام فليس هناك
اصل يرجع اليه في مقام الاجتهاد واما الثاني فلان اقصى ما يفيده الدليل المفروض هو حصول الوجوب مع وجود ذلك القيد واما مع انتفائه
فالمفروض الشك في حصول الوجوب تعلق التكليف فالاصل عدمه وذلك ظ ولا فرق بين ما اذا وجد القيد المفروض ثم انتفى وبين ما اذا لم
يحصل من اول الامر والتمسك بالاستصحاب في الصورة الاولى فاسد لدوران الامر المستصحب بين ما يقبل البقاء وبين ما لا يقبله ومثل ذلك
لا يجري فيه الاستصحاب حسبما فصل في محله وثانيها ان يكون الوجوب مستفادا من اللفظ ويكون ما تعلق الوجوب به مجملا وح فان كان
ما يشك في كونه شرطا للوجود مما يشك في كونه شرطا للوجوب ايض فان تمكن من الشرط المفروض فقضية الاصل اطلاق الوجوب حسبما سيجيء
في الصورة الثالثة فيجب الاتيان بالشرط المشكوك اخذا بيقين الفراغ بعد اليقين بالاشتغال وان لم يتمكن منه فمقتضى الاصل البناء على فراغ
الذمة لعدم ثبوت الاشتغال مع انتفاءه وكذا لو فرض التمكن منه اولا ثم انتفى عنه واستصحاب اشتغال الذمة في المقام ضعيف لكونه من قبيل استصحاب
الجنس ومن ذلك يظهر الحال في صلوة الجمعة بالنسبة الى غيبة المنصوب الخاص في وجوبها او تعين وجوبها وثالثها ان يكون اللفظ مط وح فلا
اشكال في كون الوجوب المتعلق به مط ايض اخذا بمقتضى اطلاق اللفظ الى ان يثبت التقييد وبالجملة كون قضية اطلاق اللفظ اطلاق الوجوب
وحجية المطلق مما لا مجال للريب في شيء منها ولا يظن ان احدا يتأمل فيه نعم قد يتراءى من ظ اطلاق السيد البناء على التوقف في المقام نظرا الى
ورود كل من الوجهين في الشريعة فلا يحمل الاطلاق على خصوص احدهما الا بدليل وضعفه ظ اذ الخروج عن الظ من جهة قيام الدليل عليه في غيره
في الشريعة ولا يقضي ذلك بالتوقف مع انتفاء الدليل المخرج والا لما صح التمسك بشيء من الظواهر وح فلا وجه للتوقف في اطلاق الوجوب مع اطلاق
الامر لوضوح قضاء اطلاقه باطلاق الوجوب فالواجب هو البناء عليه حتى يثبت خلافه ومن البعيد انكار السيد لما ذكرناه فلا وجه للتوقف في المقام
ويمكن توجيه عبارة السيد بما يرجع الى المشهور وان حملها جماعة على ظ ما يتراءى منها وتوضيح ذلك انه بعد اطلاق المامور به وعدم اجماله اما ان لا
يثبت تقييد وجوبه او وجوده بشيء من الامور الخارجة عنه مما يحتمل اعتباره فيه على احد الوجهين المذكورين او يثبت ذلك فعلى الاول لا اشكال
في البناء على الاطلاق في المقامين اخذا بظ اللفظ الى ان يثبت المخرج عنه حسبما اشرنا اليه وعلى الثاني فان ثبت تقييده على احد الوجهين المذكورين
بخصوصه فلا اشكال ايض لوجوب الخروج عن مقتضى الاطلاق على حسب ما دل الدليل عليه وان لم يثبت ذلك لكن علم ورود التقييد على احد الوجهين
المذكورين من دون علم بخصوص احدهما فهل يجب التوقف الى ان يعلم الحال من الخارج او يحكم برجحان احدهما وبالجملة لو دار المقيد بين كونه
للوجوب او الوجود فهل هناك اصل يقضي البناء على احد الوجهين ولا بد من التوقف والاخذ بمقتضى اصول الفقاهة فالذي يقتضيه ظ القواعد
هو التوقف في مقام الاجتهاد والبناء على مقتضى مقدمية الوجوب في مقام العمل اما الاول فللقطع بورود التقييد على احد الاطلاقين اعني اطلاق
الامر واطلاق الفعل المامور به ولا مرجح لاحد الوجهين فيتوقف التعيين على قيام الدليل عليه واما الثاني فلان غاية ما يثبت بعد ملاحظة
ذلك هو وجوب الفعل عند حصول الشرط المذكور واما مع عدمه فلا دليل على الوجوب لما عرفت فينتفي بالاصل وما قد يتخيل من ان تقييد الامر
قاض بتقييد المامور به ايض بخلاف العكس فيترجح البناء على الثاني مدفوع بالفرق وورود التقييد على الاطلاق ورجوع الامر الى وجوب المقيد
المرجوح بملاحظة ظ انما هو الاول واما الثاني فلا مرجوحية فيه بعد قيام الدليل عليه الا ترى ان تقييد متعلق الوجوب قاض بتقييد الوجوب
من حيث المتعلق الا ان ذلك لا يعد تقييدا له وخروجا عن الظ من جهة اخرى كما لا يخفى اذا تقرر ذلك فنقول تنزيل كلام السيد على
الصورة المفروضة غير بعيد عن سياق كلامه فيكون مقصوده انه لو دل دليل على اشتراط الواجب بشيء ودار الامر في القيد بين الوجهين المذكورين
لا بد من التوقف الى غير السبب كما هو الحال فيما هو بصدده من دلالة ... فان اقامة الحدود مما يعتبر فيه اذن الامام في الجملة لكن لم يقم
دليل على كونه شرطا في وجوبها او وجودها ولا يتم الاحتجاج الا بعد اثبات كونه من الثاني وحيث لا دليل فلا بد من التوقف وعدم الحكم
بتعيين احد الوجهين الى ان يدل عليه دليل من الخارج اذا تمهد ذلك المقدمات فنقول لا كلام في ان المقدمة لا بد من حصولها في اداء الواجب

ويعبر عنه

ويعبر عنه مجازا بالوجوب العقلي بل ليس ذلك الا مفاد كونها مقدمة فهو في الحقيقة مقسم لمفهوم الموضوع لا انه حكم من احكامه ويصح لذلك
استناد الوجوب اليها بالعرض والمجاز فانه لما لم يمكن انفكاكها عن الواجب عنها لم يجز تركها نظرا الى عدم جواز ترك ما لا ينفك عنها حسبما ذكرنا في
لوازم الوجود فالظاهر انه لا كلام ايض في وجوبها على الوجه المذكور وما اختاره بعض الافاضل من القول بوجوب المقدمة على النحو المذكور نظرا
الى عدم امكان الواجب عنها الا من جهة ادائها الى اداء الواجب وتوقف وجود الواجب عليها ولذا لم يفرق بينها وبين لوازم الوجود وقال بوجوب انفكاك م
الكل هو عين القول بعدم وجوبها مط اذ وجوبها على الوجه المذكور مما لا ينبغي الخلاف فيه ولا يظهر من كلام المنكر لوجوبها انكار ذلك اصلا
اذ ليس ذلك من وجوب المقدمة كما عرفت فما يستفاد من كلامه من كون ذلك قولا بوجوب المقدمة على الحقيقة وان المنكر لوجوبها مط ينكر في شيء م
ذلك ليس على ما ينبغي هذا ولا كلام ايض في اقتضاء وجوب الشيء وجوب مقدمته وجوبا نفسيا بان يكون المقدمة واجبة لنفسها على
سبيل الاستقلال كوجوبه بها لوضوح عدم دلالة وجوب الشيء على وجوب ما يتوقف عليه على الوجه المذكور بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكة ولا
يحوم حوله ريب وشبهة اذ لا يعقل ربط بين الوجوبين على النحو المذكور ويدل عليه مع غاية وضوحه ان ذلك هو المستفاد مما قرر من الادلة
على الوجوب فيكون ذلك هو مقصود القائل به نعم يوجد في كلام بعض الافاضل استحقاق العقاب على ترك المقدمة بناء على القول بالوجوب
وعدمه على القول الاخر وفرع عليه ايضا استحقاق الثواب على فعلها وعدمه وبه قطع بعض الافاضل ممن عاصرناه وابلغ ما استدل لهم من
الحكم بثبوت العقاب باستناد الاثم في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد بان ترك الضد واجب من باب المقدمة فيكون فعله حراما
فيثبت حرمته ويترتب عليه احكامها من الفساد وغيره فان القائل بان الامر بالشيء يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعي كما
ستحققه بل مراده الخطاب الاصلي قال ووجه التأييد ان النهي المستلزم للفساد ليس الا ما كان فاعله معاقبا وانت خبير بما فيه اذ كون
النهي المستلزم للفساد خصوص ما يكون فاعله معاقبا دون غيره ممنوع فان اقتضاء النهي المتعلق بالعبادة للفساد انما يجيء من جهة عدم
جواز اجتماعه مع الطلب المتعلق بفعلها المقوم لماهية العبادة وذلك مما لا يختلف فيه الحال بين ما يترتب عليه العقاب ولا انه هنا فرق
بين النهيين من جهة اخرى من جهة الفساد على النواهي الغيرية في بعض الصور ولو كانت اصلية كما سيجيء بيانه انشاء الله تعالى وايض لو سلم ذلك لا يترتب م
فكون المسائل المذكورة قائلا بذلك غير معلوم فلعله يختار عدم جواز اجتماع الامر والنهي في العبادة مط ومجرد فساد الدعوى المذكورة
على فرض تسليمه لا يقضي بحمل كلامه على ما ذكر مع فساده ايض مضافا الى ان ما ذكره لو تم لقضى بكون النهي المتعلق من المتعلق بالمقدمة نفسيا
لا غيريا لما عرفت من عدم ترتب الواجبات الغيرية ومن الغريب نص الفاضل المذكور بكون النزاع في الوجوب الاصلي النفسي حيث قال واما في المقام م
القائل بوجوب المقدمة فلا بد ان يقول بوجوب اخر غير الوجوب التوصلي ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الاصلي والا فلا معنى للثمرات
التي اخذوها محل النزاع فلا بد لهم من القول بانها واجبة في حد ذاتها ايض كما انها واجبة للتوصل الى الغير ليترتب عليه عدم الاجتماع مع
الحرام وان يكون الخطاب به اصليا ليترتب العقاب عليه انتهى وانت خبير بان الثمرات التي ذكروها ان سلمنا عدم ترتبها على الوجوب الغيري التبعي
فليس عدم ترتبها عليه بديهيا ولو سلم ظهوره فليس باوضح من فساد القول بوجوبها النفسي الاصلي فان فساد ذلك يشبه ان يكون ضروريا فالالزام
عليهم بعدم ترتب الثمرات المذكورة على وجوب المقدمة اولى من حمل الوجوب في كلامهم على هذا المعنى السخيف الذي لا ينبغي صدوره عن العقلاء فضلا
عن افاضل العلماء ثم ان ما ذكره من ان ترتب العقاب عليه انما يتفرع على كون الخطاب به اصليا فقد عرفت وهنه لوضوح ان العقاب انما يترتب على ترك
الواجبات النفسية ولو كانت تبعية على فرض ثبوتها كما مرت الاشارة اليه واما الواجبات الغيرية فلا يترتب عليها عقوبة ولو كانت اصلية كما عرفت
الحال فيه فتفريعه استحقاق العقاب على ذلك مما لا وجه له كتفريعه عدم اجتماعه مع الحرام على كون الوجوب نفسيا حسبما يجيء تفصيل القول فيه
انتهى ثم ذكر الفاضل المذكور وجها اخر لوجوب المقدمة على القول بها وهو ان يكون الوجوب نفسيا عقليا لازما للامر بذي المقدمة بان يكون
هناك خطابان اصليان للشارع احدهما بلسان رسول الظ والاخر بلسان رسول الباطن قال والى هذا ينظر استدلالهم الاتي على اثبات وجوب المقدمة
وهذا ايض في الوهن كسابقه وما ذكره من ان استدلالهم الاتي ناظر الى ذلك كانه اراد به الاستناد الى استحقاق الذم على ترك المقدمة فانه ربما يوهم
ذلك ولا دلالة لذلك فيه على ما ذكره اصلا كما سيأتي الاشارة اليه انتهى نعم وكيف يعقل تقريرا للنزاع فيما ادعاه مع ان جمهور العلماء ذهبوا الى الوجوب
وادعى جماعة عليه الاجماع بل جعله البعض من الضروريات وقد اعترف الفاضل المذكور بان حكاية الاجماع ودعوى الضرورة يبعد حمل كلامهم
على ما قرره قلت بل يقضي بالقطع بخلافه سيما بعد ملاحظة ما قررناه هذا واما استحقاق الثواب على فعل المقدمة فلا مانع منه لو اتى بها من
جهة الايصال الى اداء مطلوب الشارع فيكون واجبا غيريا مستحبا نفسيا حسبما قررناه بل لا يبعد القول بتفرعه عليه على القول بعدم الوجوب
ايض نظرا الى انها جهة مرجحة للفعل يصح قصد التقرب من اجلها وليس ذلك قولا باستحباب المقدمة مط بل اذا وقعها على الجهة الخاصة كما ان المباحات
بل المكروهات ايض تندرج في المندوبات بعد ملاحظة الجهات قال بعض الافاضل بعد الحكاية عن بعض المحققين ترتب المدح والثواب على
فعلها حاكيا عن الغزالي انه لا غائلة فيه الا انه قول باستحبابها ففيه اشكال الا ان يقال بانه داخل تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب فانه يعم جميع
اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فان اراد استحبابها اذا اتى بها على الجهة التي ذكرناه فهو كذلك الا انه لا اشكال اذن في استحبابها ولو على القول
بعدم وجوب المقدمة ولا حاجة الى التمسك بما ذكره مع ضعفه وان اراد استحبابها مط فهو موهون جدا اذ لا دليل عليه اصلا والاستناد
الى ما ذكر ضعيف جدا ثم الظاهر انه لا اشكال ايض في عدم كون وجوب المقدمة على فرض ثبوته اصليا لوضوح ان الخطاب بالمقدمة ليس عين الخطاب

بذيها ولاجزئه ولاخارجه اللازم بحيث يفهم من مجرد اللفظ الدال على وجوب شيء وجوب مقدمته حتى ينبغي ان الالتزام اللفظية لوضوح عدم الانفكاك بينهما بحيث لا مجال للريب فيه فالظاهر ان القائلين بالوجوب لا يقولون به وهو مع وضوح فساده ليس في شيء من ادلتهم ولا المعروف من كلماتهم
المنقولة في المسألة دلالة على ذلك بوجه وما قد يتخيل من دلالة بعض ما ذكروه على ذلك قد عرفت ما فيه فلا وجه لجعل النزاع في المسألة في خصوص
الوجوب الاصلي فلا بان يكون للفظ الدال على وجوب ذي المقدمة دلالة على وجوب مقدمته ليكون الخطاب به خطابا بها اصالة كيف وفساد ذلك
ايض يشبه ان يكون ضروريا فتنزيل كلماتهم على ارادة ذلك كما في كلام الفاضل المتقدم واحتمله بعض الافاضل مما لا وجه له اصلا بل فاسد قطعا
ومع ذلك فلا ثمرة لاثبات تعلق الخطاب بها اصالة اذ بعد وضوح كون الخطاب بها غيريا كما مر لا يترتب على تركها عقوبة مستقلة حسبما
عرفت وتعلق الطلب الحتمي بها حاصل على الوجهين غاية الامر اختلافهما في مدرك الحكم وذلك مما لا يترتب عليه ثمرة كما لا يخفى فتحرير محل النزاع
في المسألة ان يقرر الخلاف في الوجوب الغيري التبعي فالقائلون بالوجوب يقولون بكون المقدمة مطلوبة للشارع للتوصل الى ذيها ويستفاد
ذلك الطلب بحكم العقل بعد ملاحظة الطلب المتعلق بذي المقدمة بعدم الوجوب ينكر ذلك ويقول انه لا يثبت للمقدمة سوى اللابدية والقائل ع
الماخوذة في معناها او يقول مع ذلك بثبوت الوجوب لها بالعرض على ما مر تفصيل القول فيه الا ان يتعلق بها امر من الخارج كالطهارة بالنسبة
الى الصلوة ونحوها مما ورد الامر به من غير مقدمة فانها ثم ان لهم في المسألة اقوالا عديدة احدها القول بوجوب المقدمة مط وهو المختار واليه ذهب المعظم بيان الاقوال
من العامة والخاصة بل لا نعلم قائلا بخلافه من الاصحاب ممن تقدم على المص وحكاية الاجماع عليه مستفيضة على ما ذكره جماعة ويستفاد من
تتبع مطاوي المباحث الفقهية ان ذلك من المسلمات عندهم وعن المحقق الدواني دعوى الضرورة عليه وربما يستفاد ذلك من كلام المحقق
الطوسي ايض وقد حكى الشهرة عليه جماعة ثانيها القول بعدم وجوبها كذلك حكاه الفاضل الجواد والعضدي قولا وحكي عن المنهاج ايض حكاية
ذلك ولم ينسبه احد الى قائل معروف بل نص جماعة من الاجلة منهم المص اما على جهالة القائل ثالثها التفصيل بين السبب وغيره حكاه في النهاية
عن الواقفية وعزي القول به الى السيد ره وليس كذلك كما بينه المص بل كلامه صريح في وجوب مقدمة الواجب المطلق مط بل ظ كلامه انه من الامور
الواضحة حيث لم يجعله موردا للتامل والاشكال رابعها التفصيل بين الشرط الشرعي وغيره ذهب اليه الحاجبي والعضدي في ظ كلامه ويحتمل ضم السبب
الى الشرط الشرعي ان ثبت الاجماع على وجوب الاسباب او كان القائل ذاهبا اليه والحاصل انه يكون الامر في التفصيل المذكور بين الوجهين ٥ المذكور
خامسها التفصيل بين الشرط وغيره من المقدمات كرفع المانع وهذا القول غير معروف في اقوال المسألة الا ان ظاهر في ير حكايته عن جماعة
هذا وقد يتخيل لثمرة النزاع في المسألة امور منها انها تثمر في النذور والايمان ونحوها كما اذا نذر الاتيان بواجبات عديدة فانه يكفيه الاتيان
بواجب واحد ومقدماته على القول بوجوب المقدمة بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها وكذا اذا نذر دفع درهم لمن اتى بواجبات شتى وهكذا او
قد يشكل ذلك بانه لا يبعد انصراف اطلاق الواجب في النذور ونحوها الى الواجب المستقل دون الغيري التابع لوجوب الغير نعم لو صرح بارادة الاعم صح
ذلك الا انه فرض نادر على ان ذلك ليس من ثمرات مسائل الاصول اذ لا ربط له باستنباط الاحكام عن الادلة فلا يعد ثمرة لعقد المسألة في عداد
مسائل الفن ومنها استحقاق الثواب على فعل المقدمات والعقاب على تركها بناء على القول بوجوبها بخلاف ما لو قيل بعدمه وقد عرفت ضعفه
لابتنائه على كون وجوب المقدمة نفسيا لا غيريا وقد مرت دعوى وجوبها كذلك وهو نادر جدا بل لا يعرف قائل به اصلا ووجوبها الغيري كما هو مذهب
القائل بالوجوب لا يستلزم ترتب الثواب على فعلها ولا العقاب على تركها من حيث انه تركها نعم يترتب الثواب على فعلها اذا اتى بها على الوجه الخاص
كما مر ولا يتفاوت الحال بين القول بوجوبها وعدمه ومنها لزوم ترتب الفسق على ترك المقدمات اذا كانت متعددة بحيث يفضي بصدق الاصرار
المتفرع على الاكثار ولو اكتفينا في صدقه بمجرد العزم على معصية اخرى ولو من غير جنسه جرى ذلك مع وحدة المقدمة ايض بخلاف ما لو قيل بعدم
وجوبها اذ لا عصيان الا في ترك نفس الواجب فان كانت صغيرة لم يكن هناك فسق وان تكررت مقدماتها وفيه ان العصيان المترتب على ترك المقدمات
على نحو العقوبة المترتبة عليها انما يكون بالنظر الى ادائها الى ترك ذيها اذ المفروض كون ذات المقدمة من حيث انها هي غير مطلوبة للامر فلا يزيد العصيان
الحاصل من جهة ترك الكل من المقدمات على العصيان المترتب على ترك الواجب لاتحاد جهة العصيان في الجميع على نحو جهة الامر المتعلق بها فان كلا
منها انما يتعلق الامر به من حيث ادائه الى ذيه فلا يزيد العصيان الحاصل بترك كثير منها على الحاصل بترك واحد منها وليس العصيان الحاصل الا مخالفة
مخالفة كل منها الا من تلك الجهة الواحدة فلا يتجه جعل كثرة المقدمات المتروكة باعثة على حصول الفسق وصدق الاصرار ومع اتحاد جهة العصيان
واتحاد ما هو الواجب بالذات وما دل على حصول الفسق بالاصرار على الصغائر انما يدل على تعدد المعاصي الغيرية كما يشهد به الاعتبار الصحيح فان الظ
منه تعدد وجوه العصيان مع حصول الاصرار وهو غير حاصل في المقام كما عرفت ومنها عدم جواز تعلق الاجارة بها على القول بوجوبها كغيرها
من الافعال التي يجب على المكلف الاقدام عليها مجانا بخلاف ما لو كانت غير واجبة اذ لا مانع حينئذ من تعلق الاجارة بها فيصح العقد ويستحق
الاجرة المعينة بازائها فعلى هذا لو حصلت له الاستطاعة الشرعية جاز له ان يوجر نفسه لقطع المسافة عن غيره ثم اذا بلغ الميقات استاجر
غيره لاداء افعال الحج من الميقات واتى بنفس الافعال عن نفسه بناء على الثاني بخلاف الاول الى غير ذلك من الفروض ويمكن دفع ذلك بان ما لا
يجوز الاستيجار عليه من الواجبات هو ما يكون الاتيان به واجبا على المكلف في نفسه لا على الواجبات الغيرية الملحوظ فيها حال الغير فان
المقصود هناك حصول ذلك الغير وانما يراد المقدمة من جهة كونها موصلة الى الواجب والحاصل ان اقصى ما دل عليه الدليل عدم جواز وقوع
الاجارة على الواجبات النفسية دون غيرها وفيه تامل يظهر الوجه فيه بملاحظة خصوصيات ما حكموا بالمنع من جواز اخذ الاجرة عليه من الواجبات

ثم ان الثمرات

ثم ان الثمرات المذكورة على فرض تفرعها على المسألة لا ربط لها باستنباط الاحكام عن الادلة ليكون من ثمرات المسائل الاصولية كما اشرنا اليه في الثمرة
الاولى ومنها عدم جواز اجتماعها مع الحرام على القول بوجوبها بناء على ما هو التحقيق من عدم جواز اجتماع الامر والنهي بخلاف ما لو قيل بعدم وجوبها
للاجتزاء باداءها في ضمن الحرام ويدفعه ان المقدمة ان كانت عبادة في نفسها كالوضوء والغسل فلا ريب في عدم جواز اجتماعها مع الحرام وان قلنا
بعدم وجوب المقدمة وان لم تكن عبادة فعدم جواز اجتماع الوجوب مع الحرمة لا يقضي بعدم حصول المقصود من المقدمة اعني التوصل الى الواجب ضرورة
ان حصول التوصل امر عقلي او عادي حاصل بحصول المقدمة سواء كانت واجبة او محرمة ومع حصول التوصل يصح الاتيان بذي المقدمة من غير
حاجة الى اعادتها لحصول الغرض منها فالمقدمة المحرمة وان لم تكن واجبة الا انها تغني عن الواجبة فيسقط وجوبها بعد الاتيان بها فلا فرق من الجهة
المذكورة بين القول بوجوب المقدمة وعدمه ومجرد عدم اجتماع المقدمة الواجبة مع الحرام لا يفيد شيئا في المقام بعد الاجتزاء بالحرام في اداء
ما هو المقصود من المقدمة من التوصل الى ذيها هذا اذا قلنا بعدم جواز اجتماع الوجوب والتحريم في المقدمة ايضا كما هو المختار واما على ما ذهب اليه البعض من جواز
الاجتماع فيها فلا اشكال راسا ومنها لزوم كون الامر بالشيء نهيا عن ضده بناء على القول بوجوب المقدمة حيث ان ترك الضد من مقدمات حصول
الضد الاخر اذ وجود كل من الضدين مانع من حصول الاخر ومن البين ان رفع المانع من جملة المقدمات ح لو كان المامور به واجبا مضيقا وكان الضد
واجبا موسعا او من المندوبات لم يصح الاتيان به ووقع فاسدا اذ لا يعقل ح تعلق التكليف بالمضيق نظرا الى وجوب تركه ح فلا يتعلق التكليف بفعله
لعدم جواز اجتماع الامر والنهي ويقضاء النهي في العبادة بالفساد وفيه انه لا ملازمة بين القول بوجوب المقدمة واقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده
كما سيجيء بيانه في كلام المصنف فليسقط الثمرة المذكورة وفيه نظر يعرف الوجه فيه مما قررنا وسيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله تعالى والتحقيق ان يقال ان النهي المتعلق
بفعل الضد من باب المقدمة لا يقضي بالفساد حسبما سنقرر الوجه فيه انشاء الله تعالى ولا مانع من اجتماع وجوب النفسي والحرمة الغيرية في بعض الوجوه كما سنفصل
القول فيه انشاء الله تعالى نعم لا يبعد على المختار البناء على فساد الضد فيما اذا كانت ارادة الضد هي الباعثة على ترك الضد الواجب كما ياتي بيانه انشاء الله تعالى فيتم جعل ذلك ثمرة للخلاف
في المسألة ومنها انه اذا كانت المقدمة عبادة متوقفة على رجحانها والامر بها ولم يتعلق بها امر اصلي يفيد وجوبها لما يتوقف عليها من الغايات توقفت صحة
الاتيان بها لاجل تلك الغاية على وجوب المقدمة فانه اذا كانت المقدمة واجبة قضى الامر بالغاية الامر بمقدمتها فيفيد ذلك رجحان الاتيان بها لاجل
تلك الغاية بخلاف ما لو قلنا بعدم وجوب المقدمة وذلك كالوضوء والغسل لمس كتابة القرآن فان اقصى ما يستفاد من الادلة تحريم المس على المحدث
واما الامر بالوضوء لاجله اذا وجب لاجل سائر الاسباب الموجبة له فلا دليل عليه فيتوقف ذلك على البناء على وجوب المقدمة فان قلنا بوجوبها صح الاتيان بالطهارة
لاجلها لرجحانها اذن كذلك نظرا الى تعلق الامر بها تبعا للامر بما يتوقف عليها فلا فرق ح بين الغاية المذكورة وساير الغايات التي تعلق الامر بالطهارة
لاجلها غاية الامر تعلق الامر بها هناك اصالة وهيهنا تبعا وقد عرفت ان ذلك لا يكون فارقا بينهما بحسب المعنى غاية الامر ان يختلف لذلك وجه
الدلالة والاستنباط وذلك لا يقضي باختلاف الحال في المدلول حسبما بيناه وان قلنا بعدم وجوبها لم يصح الاتيان بها لاجل تلك الغاية اذ لا رجحان
ح في الطهارة من جهتها فلا يصح التقرب بها لاجلها بل لا بد من الاتيان بها لساير الغايات التي ثبت رجحان الطهارة لاجلها حتى يصح الطهارة الواقعة ويجوز
له الاتيان بتلك الغاية وقيل ان الاتيان بالفعل لاجل التوصل الى الواجب جهة محسنة لذلك الفعل وان لم نقل بوجوب مقدمة الواجب كما مرت الاشارة اليه
ولذا قلنا بترتب الثواب عليه اذا اتى به على الوجه المذكور وبعدم وجوب المقدمة على القول ايضا وذلك كاف في رجحان الاتيان بالمقدمة للغاية المفروضة نعم ثم
ما ذكر في جواز قصد الوجوب في الفعل المذكور او وجوب قصده على القول بوجوب نية الوجه قوله مع كونه مقدورا اه قد يقال ان قوله مط يقضي بخروج
الواجب المشروط عن محل النزاع مط ولا ريب ان التكاليف كلها مقيدة بالنسبة الى القدرة على نفس الواجب وعلى مقدماته فلا يكون الامر بالشيء مع عدم
القدرة على مقدمته مط فيحتاج في اخراجه الى التقييد بكونها مقدورة وقد يدفع ذلك بان قوله مط ليس لاخراج الواجب المشروط بل المقصود منه
بيان تعميم اعتبارات الامر ومقايساته بالنظر الى مقدماته فيكون قوله شرطا كان او سببا او غيرهما بيانا للمفاد الاطلاق وح فلا بد من اعتبار مقدورية
المقدمة لوضوح عدم وجوبها مع انتفاء القدرة عليها وفيه مع ما فيه من التكلف لظهوره يلزم ح اندراج غير المقدورة من مقدمات الواجب المشروط في
العنوان مع خروجها عن محل النزاع والواجب بان اطلاق الامر بالشيء انما ينصرف الى المطلق دون المشروط لعدم تعلق الامر به قبل وجود شرطه فقضيته ان
ذلك ان تم يجري بالنسبة اليها فلا حاجة الى القيد المذكور اذ لا فرق بين المقدمة المذكورة وساير مقدمات الواجب المشروط وقد يقال ان المراد بالاطلاق
في المقام هو اطلاق الوجوب بحسب ظاهر اللفظ وهو لا يستلزم الاطلاق بالمعنى المصطلح اذ قد يكون الواجب مقيدا بحسب العقل لانتفاء القدرة على مقدمته
وحيث ان تقييد الواجب عقلا منحصر في الجهة المذكورة والمفروض اطلاقه بحسب اللفظ افاد القيد المذكور اطلاق الواجب بحسب المصطلح لاطلاقه اذن بحسب
العقل والنقل وهو كما ترى موهون من وجوه شتى وقد يوجه ايضا بان مقدمة الواجب قد تكون مقدورة وقد لا تكون مقدورة فاذا كانت مقدورة
كان الامر بالواجب مط بالنسبة اليها فيصدق ح ان الامر به مطلق بالنسبة الى تلك المقدمة في الجملة وان صارت غير مقدورة فالتقييد بالمقدورية
من جهة الاحتراز عن تلك المقدمة اذا لم تكن مقدورة فالكلام في قوة ان يق مقدمة الواجب المطلق واجبة ما دام مط لا دائما وانت خبير بما فيه من التكلف
كيف ولو لم يكن اعتبار الاطلاق الامر به كافيا في ذلك لزم على اعتبار بقاء الاطلاق ولم يكن اعتبار المقدورية كافيا في اعتبار بقاءها لصدق كونها مقدورة
في الجملة بعد تعلق القدرة بها فالاولى ان يق ان التقييد المذكور لاخراج الافراد والانواع الغير المقدورة من المقدمات اذا كانت غيرها مقدورا
عليه لاطلاق الامر بالفعل ح فلا يقضي اعتبار اطلاق الواجب بخروج ذلك مع ان الامر بالشيء على وجه الاطلاق لا يقضي بوجوبها فالامر بالشيء مط
على القول بوجوب المقدمة انما يقتضي ايجاب النوع والفرد المقدورين دون غيرهما لعدم تعلق التكليف بغير المقدور وان اكتفى بها في اداء الواجب

على فرض حصولها فظهر بذلك ان ما ذكره جماعة من عدم الحاجة الى القيد المذكور ليس على ما ينبغي قوله والضرب الآخر يجب فيه مقدمات الفعل صريح
في ذهابه الى وجوب مقدمة الواجب المطلق مط سواء كانت شرطا او سببا بل وسواء كانت شرطا شرعيا او غيره وان كان ما ذكره من المثال
من قبيل الشرط الشرعي وظ كلامه يشير الى ان ذلك امر واضح لا حاجة الى اقامة الدليل عليه ثم ان الظ منه ارادة الوجوب بالمعنى الذي بيّنا
لا مجرد وجوب الاتيان بها بالعرض بمعنى وجوبها بوجوب الاتيان بما يتوقف عليها اذ ليس ذلك من حقيقة الوجوب في شيء حسبما مر بيانه فاحتمال
حمل كلامه على ذلك بعيد غاية البعد كاحتمال حمله على ارادة الوجوب الاصلي او الوجوب الذي يترتب عليه عقاب مستقل على ترك الفعل اذ لا باعث
لحمل كلامه عليه مع وضوح فساده قوله الا ان يمنع مانع ظ كلامه يفيد تفسير السبب بالملزومات العادية مما يترتب عليه غيره بحسب العادة بحيث
يكون التخلف عنه خارقا للعادة وهو كما ترى اخص من المقتضي واعم من العلة التامة لعدم امكان التخلف في الثاني وجواز التخلف في الاول من غير
خرق للعادة كما اذا قال بنفي علم الشرط او وجود المانع الذي يمكن حصوله على النحو المتعارف قوله وهذا كما ترى ينادي بالمغايرة قد عرفت ان كلامه
صريح في وجوب مقدمة الواجب مط وانما منعه من وجوب غير السبب بعد تعلق الامر بما يتوقف عليه من جهة دوران الامر عنده بين كون الواجب
مط بالنسبة اليها او مقيدا وذلك مما لا ربط له بمنع وجوب مقدمة الواجب بعد ثبوت اطلاقه بالنسبة اليها كما هو محل النزاع في المقام قوله
وما اختاره السيد فيه محل تامل قد عرفت ان ظ ما يترائ من كلام السيد قدس سره مما لا وجه له فيما اذا كان الامر المتعلق بالفعل
مط وما احتج به من تعلق الامر بالشيء تارة مط واخرى مقيدا ولا دلالة فيه على شيء من الصورتين قد عرفت ضعفه كيف ولو تم ما ذكره
لجرى بالنسبة الى غير المقدمة ايضا اذ كما يكون الواجب بالنسبة الى مقدمته منقسما فكذا بالنظر الى غير مقدمته اذ قد يتوقف وجوب الشيء
على ما لا يتوقف عليه وجوده وقد يحتج له ايضا بانه لو بقي الامر على الاطلاق ولم يقيد بوجود مقدمته اذ قد يتوقف وجوب الشيء على ما لا يتوقف
عليه وجوده وقد يحتج له ايضا بانه لو بقي الامر على اطلاقه ولم يقيد بوجود مقدمته فاما ان يقول بوجوب المقدمة او عدمه لا سبيل الى الثاني
والا لزم وجوب التوصل الى الواجب بما ليس بواجب ولا الى الاول لمخالفته للاصل فكما ان قضيته الاصل اطلاق الامر الى ان يثبت التقييد فكذا
الاصل عدم وجوب المقدمة الى ان يثبت وجوبها وضعفه ايضا ظاهر اما على القول بعدم وجوب المقدمة فواضح واما على القول بوجوبها فمن البين
تقديم حال الاطلاق ولا وجه للقول بمقاومته لاصالة عدم وجوب المقدمة اذ ذلك من اصول الفقاهة واصالة عدم التقييد من اصول الاجتهاد
كيف ولو صح ذلك لزم ان لا يصح الاستناد الى شيء من الاطلاقات في اثبات الاحكام المخالفة للاصل وهو فاسد بالاتفاق هذا وقد عرفت
قيام امكان توجيه كلام السيد بما لا ينافي المشهور وكان ذلك الاظهر فان ما يترائ من ظ كلامه موهون جدا لا يليق صدوره عنه قدس سره
ولم يعهد منه الجري عليه في شيء من المطالب الفقهية والالتفات اليه في المسائل المذكورة قوله انه ليس محل خلاف يعرف انت خبير
بان مجرد عدم ظهور الخلاف لا ينهض حجة في مسائل الفروع فكيف في مسائل الاصول فجعله حجة في المقام غير متجه سيما على طريقة المص ره قوله
بل ادعى بعضهم فيه الاجماع قد حكى الاجماع عليه جماعة منهم التفتازاني في شرح الشرح وانت خبير بان حكاية التفتازاني لا ينهض حجة عندنا
سيما بعد حكاية الخلاف فيه عن البعض ولا يعرف حال غيره من النقلة بل كونه من الاصحاب غير معلوم ايضا فالاستناد فيه الى الاجماع محصلا او منقولا
غير منجبر نعم عدم ظهور الخلاف في ذلك المنضم الى الاجماع المحكي مؤيد في المقام وقد يستدل عليه ايضا بالاجماع على وجوب التوصل الى الواجب قوي
وليس التوصل بالشرط واجبا لما دل على عدم وجوبه كما سيجيء فتعين ان يكون الواجب هو التوصل بالسبب وفيه نظر اذ المسلم من وجوب التوصل
الى الواجب هو تحصيله والاتيان به في الخارج واما تحصيل ما هو وصلة اليه ووسيلة في ايجاده فوجوبه اول الدعوى ولو سلم ذلك لجرى في الشرط
ايضا وما ذكر في الاستدلال على عدم وجوب المقدمة ان تم جرى في السبب ايضا فيراجع الدليل المذكور الا ان يق ان الوصلة الى الواجب انما يكون بالسبب
دون الشرط وتوضيحه انه قد يراد بما يتوصل به الى الواجب ما يكون بالسبب حصوله معتبرا في الوصول الى الواجب سواء كان الاتيان به هو الموصل اليه
كما في السبب او لا كما في الشرط وقد يراد به ما يتحقق به الايصال الى الواجب فيختص بالسبب وح فاذا احتيج للدعوى بالثاني كما هو الظ من العبارة لم يجر
في الشرط الا انه لا حاجة الى التمسك بما دل على عدم وجوب التوصل بالشرط نعم قد يق بجريانه بالنسبة الى الشرط ايضا اذا وقع جزء اخيرا للعلة لايصاله
اذن الى الفعل ح فيفتقر التمسك به لوجوب خصوص السبب الى ضم ذلك اليه قوله وان القدرة غير حاصلة مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها و
حدها كانه اراد بذلك ان القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها فانها انما تكون مقدورة مع ضم اسبابها اليها فالظ تعلق التكليف بها على
نحو ما يتعلق القدرة بها نظرا الى اعتبار القدرة في التكليف وكانه للاشارة الى ذلك عبر بقوله مع المسببات الايمائية الى عدم اقتران القدرة بها
بملاحظة نفسها وان حصل القدرة عليها بملاحظة ضم الاسباب اليها ولو اراد عدم حصول القدرة على المسببات مط كما يترائ من ظ اطلاقه
لم يتجه التمسك بالاستبعاد لوضوح امتناع التكليف بغير المقدور وايضا قضيته ذلك عدم جواز تعلق التكليف بها مط لا وحدها على ان ذلك
بعينه هو الوجه الاتي فلا وجه لتكراره هذا وانت خبير بان الاستبعاد المدعى محل تامل اذ لا شك في كون المسببات مما يتعلق القدرة بها ولو
بتوسط الاسباب والقدرة المعتبرة في تعلق التكليف بالافعال كونها مقدورة للمكلف سواء كانت مقدورة بالذات او بواسطة الغير فاي
استبعاد اذن في تعلق الامر بها وحدها بمعنى من غير ان يتعلق باسبابها الموصلة اليها كما هو محل الكلام في المقام واما ايجادها وحدها
اي بشرط ان لا يكون معها اسبابها فلا شك في استحالته وعدم جواز تعلق الامر به ولا كلام فيه ولو سلم الاستبعاد المدعى فاي حجة في مجرد
استبعاد العقل حتى يجعل ذلك دليلا شرعيا على تعلق الامر بالاسباب ومع الغض عن ذلك لو تم الوجه المذكور لجرى بالنسبة الى الشرائط ايضا فان

القدرة على

القدرة على الشرط غير حاصلة الا مع الشرط فيبعد ايضا تعلق التكليف به وحده فيكون الدليل المذكور على فرض صحته قاضيا بوجوب المقدمة مطلقا لا
خصوص السبب كما هو الملحوظ في المقام قوله لعدم تعلق القدرة بها هذا الوجه كما ذكره جماعة عمدة ما احتجوا به على وجوب الاسباب وهو كما ترى يفيد نفي
المقدمات السببية والمحصل امضاء الواجب في غيرها اذ مع عدم الامر بالمسببات لا تكون واجبة حتى ينظر في حال مقدماتها واوساطها ذكره باعتبار انما
من جهة ان الانتقال الى وجوب الاسباب انما حصل عندهم من ظاهر الامر المتعلق بالمسببات فكان ايجاب المسببات في الظاهر قاضيا بايجاب الاسباب ثم ان
الوجه المذكور وهو هون جدا من وجوه شتى اما اولا فبانه لو تم ما ذكر لقضى بعدم امكان تعلق الامر بالاسباب ايضا فانها ايضا مسببات عن اسباب
اخر وهكذا الى ان ينتهي التسلسل الى الواجب تعالى واما ثانيا فلان اقصى ما ذكروا انها مع انتفاء اسبابها تكون ممتنعة ومع وجودها تكون واجبة و
ذلك لا ينافي تعلق التكليف بها اذ لا يخرج الفعل بذلك عن كونه اختياريا لما تقرر من ان الوجوب والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار نعم لو
كانت واجبة او ممتنعة لا باختيار المكلف منع ذلك من تعلق التكليف بها وهو خارج عن محل الكلام كيف ولو صح ما ذكر لقضى بعدم جواز
تعلق التكليف بشيء من الاشياء فانها مع وجود اسبابها واجبة الحصول غير قابلة لتعلق التكليف ومع عدمها ممتنعة ولا فرق بين ما يكون سببه
القريب نفس الارادة والاختيار او لا يكون كذلك غير متجه فانه ان لم يكن الاختيار من جملة اسبابه الموصلة اليه ولو كان بعيدا خارجا عن محل البحث
لوضوح كون الاختيار من شرائط التكليف وان كان من جملتها فاي فرق بين كون الاختيار سببا قريبا لحصوله او بعيدا لوضوح حصول الفعل في الصورتين
عن اختيار المكلف وكما ان الوجوب والامتناع بالاختيار غير مناف للاختيار في الصورة الاولى فكذا في الثانية واما ثالثا فباختيار تعلق التكليف
بها في حال انتفاء اسبابها والقول بامتناع وجودها حينئذ فاسد فان الممتنع وجودها بشرط انتفاء اسبابها لا في حال عدمها لجواز الاتيان بها حينئذ
بان ياتي باسبابها المؤدية اليها نظير ما ذكروه من جواز تكليف الكافر بالفروع في حال الكفر واما رابعا فبما اشار اليه المصنف بقوله لان المسببات وان
كان القدرة لا تتعلق بها ابتداء اه وتوضيحه ان غاية ما يستفاد من الدليل المذكور عدم تعلق القدرة بالمسببات بلا واسطة واما القدرة عليها
بواسطة الاقتدار على اسبابها فلا مجال لانكاره كيف والمستدل معترف بتعلق القدرة بالاسباب ومن البين ان الاقتدار على السبب اقتدار على
المسبب بالواسطة وذلك كاف في جواز تعلق الامر به اذ لا يعتبر في جواز التكليف ما يزيد على ذلك قوله ثم ان انضمام الاسباب اليها اه لا يخفى ان نفس ما ذكره
وجوب المقدمة السببية اذ مع انضمام الاسباب الى مسبباتها في التكليف والقول بتعلق التكليف بالمسببات وحدها من دون انضمام اسبابها
اليها حسبما ذكره في الاستدلال وانت خبير بان ذلك عين ما اراده المستدل فان مقصوده من دعوى الاستبعاد المذكور ضم الاسباب الى المسببات
في التكليف فيكون الامر بالمسببات دليلا على تعلق الامر بالاسباب ايضا ودفع اختصاص المسببات في تعلق التكليف بها كما يقتضيه القول بعدم وجوب
وجوب المقدمة مطلقا وليس غرضه من دعوى الاستبعاد اثبات اختصاص الاسباب في التكليف بها بان ينصرف الامر بالمسببات الى الامر باسبابها حسبما ينسبه
ثانيا الى القيل فان ذلك دعوى اخرى مبنية على امتناع التكليف بالمسببات لا على مجرد الاستبعاد حسبما اخذ في الوجه الاول ويمكن توجيهه بجعل
ذلك من تتمة دفع القول بعدم تعلق الامر بالمسببات فيكون مقصوده دفع ما قد يتوهم من جريان الاستبعاد في تعلق التكليف بالمسببات مطلقا نظرا الى ان لا
استبعاد في تعلق الامر بها منضما الى اسبابها غاية الامر تسليم الاستبعاد في حال الانفراد كما ادعاه القائل الاول فمقصوده من ذلك انه كما لم يقم
دليل قطعي على عدم تعلق التكليف بالمسببات كذا لم يقم دليل ظني ايضا وفيه انه لا يرتبط بذلك قوله ومن ثم حكى بعض الاصوليين اه لوضوح ان دفع
الاستبعاد من تعلق الامر بالمسببات معا لا ربط له بالقول بتعلق الامر بالمسببات وحدها وقد تكلف بعض الافاضل بجعله اشارة الى ما ذكر اولا من دفع الدليل
القطعي على عدم وجود المسببات فالمراد انه لما لم يقم دليل قطعي على عدم صرف الامر بالمسببات الى الاسباب حكى بعض الاصوليين القول باختصاص
الوجوب بها من دون اسبابها وهو كما ترى ويمكن توجيه العبارة بارجاعها الى دفع ما ادعي اولا من الاستبعاد بان يقال ان مقصوده من ضم الاسباب
الى المسببات ضمها اليها في التكليف بالمسببات من غير ان يتعلق التكليف بالاسباب بيان ذلك ان هناك وجوها اربعة احدها ان يكون الاسباب
هي المتعلقة للتكليف من غير ان يكون المسببات مكلفا بها ثانيها ان يتعلق التكليف بالمسببات وحدها من غير ان يكون الاسباب ملحوظة معها
في التكليف بها ثالثها ان يكون المسببات متعلقة للتكليف ملحوظة مع اسبابها من غير ان يكون الاسباب مكلفا بها رابعها ان يتعلق التكليف
بالاسباب والمسببات جميعا وهذا مقصود المستدل بالاستبعاد المذكور ولا يتم له ذلك فان الذي يقتضيه الاستبعاد المفروض عدم تعلق التكليف
بالمسببات على الوجه الثاني فانه لما كانت القدرة غير حاصلة مع المسببات وحدها استبعد تعلق الامر بها بملاحظتها على الوجه المذكور وذلك لا يستدعي
تعلق الامر باسبابها ايضا لامكان وقوع الامر بها على الوجه الثالث بان يكون المسببات مامورا بها بملاحظة اقترانها مع اسبابها من غير ان يكون
الاسباب مامورا بها اصلا فان تعلق القدرة بها من جهة اسبابها لا يقتضي ازيد من تعلق التكليف بها بملاحظة اقترانها معها هذا وقد يستند
على تعلق التكاليف بالاسباب دون مسبباتها بوجوه اخر منها ان كل ما يتعلق به التكاليف من افعال المكلفين ولا شيء من المسببات فعل المكلف وانما
هي امور تابعة للفعل الصادر عنه من الحركات الارادية الحاصلة بتحريك العضلات الحاصلة عنده وليس من غير ان يباشر النفس ايجادها فلا يكون شيء
متعلقا للتكليف ومنها ان المكلف به بالتكاليف الافعال ليس الا ايجادها في الخارج لا وجودها في انفسها اذ ليس الوجود من حيث هو قابلا للتعلق
التكليف به ومن المعلوم ان ايجاد المكلف للمسببات ان يكون عين ايجاده للسبب بنسبة الايجاد الى السبب ابتداء بالذات والى المسبب ثانيا بالعرض او امر
ايجادا اخر غير ايجاد السبب ولا سبيل الى الثاني ضرورة انه ليس هناك الا اثر اختياري واحد صادر عن المكلف كما يشهد به الوجدان فتعين الاول وان
الامر بالسبب عين الامر بالمسبب لاتحاد السبب والمسبب في الايجاد الذي هو متعلق الامر وحيث ان الايجاد يتعلق بالسبب اولا وبالذات وبالمسبب ثانيا وبالعرض

بكون متعلق التكليف في الحقيقة هو السبب ومنها انه لا شك في انقطاع التكليف بفعل المكلف به وانما وقع الخلاف في انقطاعه حال حصول الفعل
او في الان الذي بعده واما قبل حصول ما كلف به فلا كلام في بقاء التكليف وعدم انقطاعه وح فنقول انه بالاتيان بالسبب المودي الى المامور
به اما ان ينقطع التكليف بالسبب اولا لا سبيل الى الثاني اذ بعد حصول السبب المستلزم لحصول المسبب يكون حصول المسبب بالوجوب او بالنظر الى
العادة فلا يكون قابلا لتعلق التكليف به اذ من شرط التكليف كون المكلف به جائز الحصول والانتفاء كما قرر في محله فتعين الاول وذلك قاض
بكون المامور به في الحقيقة هو ما اوجده من السبب لما عرفت من عدم انقطاع التكليف قبل حصول الواجب ويرد على الاول ان ما يتعلق به التكليف من فعل
المكلف يعم ما يكون فعلا له ابتداء او بالواسطة فان الافعال التوليدية هي افعال المكلف ولذا يتصف بالحسن والقبح ويتعلق به من جهة المدح والذم
فان اريد بفعل المكلف الماخوذ وسطا خصوص الاول فكلية الصغرى مم ومعه لا ينتج الكلية ليثبت به المدعى وان اريد به الاعم فالكبرى مم وعلى
الثاني ان اريد باتحاد التاثير والايجادات الامر الحاصل عن المكلف بتداء تاثير واحد فمسلم وهو انما يتعلق بالسبب ثم يحصل بعد حصول
السبب تاثير اخر اما من نفس السبب ان قلنا بكونه علة فاعلية لحصول المسبب او من المبدء الفياض وغيره ان قلنا بكون الاسباب العادية علل
اعدادية وعلى التقديرين يستند فعل المسبب الى المكلف لكونه الباعث عليه وان لم يكن مفيضا لوجوده ابتداء او مطلقا اذ لا يعتبر في جواز التكليف
ان يكون المكلف به فعلا ابتدائيا للمكلف مفاضا منه على سبيل الحقيقة بل يكفي فيه كونه فعلا له عرفا مستندا اليه ولو كان فعلا توليديا
له كما مر وان اريد به وحدة التاثير في المقام مط فهو بين الفساد فانه ان قيل ح بكون ايجاد المسبب بالعرض بمعنى انه لم يتعلق به ايجاد على الحقيقة وانما
تعلق به بنحو من المجاز فهو واضح الفساد اذ لا يعقل تحقق موجود ممكن في الخارج من غير ان يتعلق الايجاد به على الحقيقة وان قيل بعدم تعلق الايجاد
به منفردا بل به وبسببه معا فهو ابين في الفساد كسابقه اذ من الواضح كون كل من السبب والمسبب فعلا مغايرا للاخر بحسب الخارج مباينا له ومن المستبين
في اوائل العقول عدم امكان حصول فعلين متعددين متباينين في الخارج بتاثير واحد شخصي متعلق بهما لتوقف كل من فعلين مختلفين كذلك
على تاثير منفرد متعلق به ودعوى شهادة الوجدان باتحاد التاثير في المقام فاسدة جدا كيف ومن البين ان التاثير المتعلق بجز الرقبة مثلا غير
التاثير المتعلق بزهوق الروح فكيف يعقل حصول الامرين بتاثير واحد غاية الامر ان يكون التاثير المتعلق باحدهما حاصلا بواسطة التاثير المتعلق
بالاخر ومنوطا به في العادة وان حصل التاثير الثاني من مؤثر اخر بحسب الواقع كما قررنا وقد ظهر بذلك اتحاد مناط الاستدلال في الوجهين وفي الجواب
عنهما ثم مع الغض عن جميع ما ذكرنا وتسليم اتحاد التاثير المتعلق بهما يكون نسبة الايجاد اليهما على نحو واحد فكما يمكن ان يكون السبب متعلقا للتكليف
يمكن ان يكون المسبب متعلقا له من غير فرق اصلا وح فلا وجه لجعل انتساب احدهما اليه ذاتيا والاخر عرضيا والحكم بكون الاول متعلقا للتكليف
حقيقة دون الاخر نعم لو جعل الوجه المذكور دليلا على عدم تعلق الامر بالمسببات وحدها مع انتسابها لكان له وجه نظرا الى ما ادعى من اتحادهما في الايجاد
فيكون الامر بايجاد المسبب امرا بايجاد سببه ايض لكنك خبير بانه لا يتم الاحتجاج بالنسبة الى ذلك ايض فانه مع وضوح فساده بما عرفت مدفوع بان
مجرد اتحادهما في الايجاد لا يستدعي تعلق الامر بهما اذ قد يكون ملحوظ الامر حصول احدهما من غير التفات الى حصول الاخر معه فمطلوبيته الايجاد
من احدى الجهتين لا يستلزم مطلوبيته من الجهة الاخرى فضلا عن ان يكون عينه نعم غاية الامر ان يقال انه لما كان ايجاد الواجب متحدا مع الاخر بحسب الواقع و
كان الامر حاضر ذلك الايجاد صح بملاحظة ذلك اسناد التكليف الى ذلك الامر الاخر بالعرض والمجاز نظرا الى اتحاده مع الواجب فيكون الامر بالمسبب امرا بالسبب
على النحو المذكور ونظيره ما مرت الاشارة اليه في سائر المقدمات وقد عرفت خروجه عن محل النزاع وعلى الثالث اولا انه لا دليل على توقف انقطاع
التكليف على فعل المكلف به وقبل حصول الامتثال الواقعي بسببه المستلزم له في العادة نظرا الى ادائه الى المطلوب اداء لم يكن بعيدا اذ لم يحصل هناك
ما يقتضي بتخلفه عن المسبب كما انه يحصل عصيان النهي بالاتيان بالسبب المفضي الى الحرام من حيث ادائه اليه وليس في كلامهم تصريح بخلافه وما ذكر من
اختلافهم في زمان سقوط الواجب على قولين مبني على غير الصورة المفروضة وثانيا انه لا مانع من التزام بقاء التكليف بعد حصول السبب وما
ذكر من اعتبار امكان الفعل في جواز التكليف انما هو بالنسبة الى التكليف الابتدائي دون الاستدامي اذ لا مانع من القول ببقائه الى حصول الفعل
منه لعدم صدق الامتثال قبله فح قوله لان تعلق الامر بالمسببات نادر لما كان مراد القائل تعلق الامر بالاسباب ووجوب الافعال التي يتعلق
بها ارادة المكلف واختياره ابتداء دون ما يتسبب عن ذلك من الافعال كما هو ظ كلامه واراد المص بيان قلة الثمرة في المسئلة فليس هناك فرق يعتد
به بين القول باختصاص الوجوب بالاسباب والمسببات او تعلقه بالامرين وذلك لكون الاوامر الشرعية متعلقة في الغالب بنفس الافعال الصادرة
من المكلف ابتداء كالوضوء والغسل والصوم والصلوة ونحوها وتعلق الامر بفعل توليدي للمكلف على فرض ثبوته نادر فقوله وانه الشك في وجوبه
هين لكنك خبير بان قضية وجوب السبب وجوب نفس الارادة الملزمة فان ذلك هو السبب في صدور الافعال وليست الاوامر متعلقة بها في الغالب
فاختصاص كلام القائل بانصراف الاوامر الى الاسباب نظرا الى ما يوهم من اختصاص القدرة عنده بما يتعلق به الارادة والاختيار بلا واسطة
لا يقضي بتخصيص السبب في المقام بذلك وح فدعوى تعلق الامر غالبا بالاسباب كما هي قوله لنا انه ليس لصيغة الامر لما كان بحثنا والمص
ملفقا من امرين اعني نفي الدلالة على وجوب المقدمة لفظا ونفي ملازمته له عقلا اراد اثبات الاول بقوله انه ليس لصيغة الامر دلالة وابطال
الثاني بقوله ولا يمتنع تصريح الامر فجعل كل من الوجهين دليلا مستقلا على المط كما في كلام الفاضل المحشي ليس على ما ينبغي اذ ليس في العبارة
ما يفيد ذلك بل ظ سياقها يأبى عنه فلا داعي لحملها عليه مضافا الى انها لو حملت على ذلك كان استناده الى الوجه الاول فاسدا جدا اذا
قضى ما يفيده نفي الدلالة اللفظية ولا اشعار فيه بنفي الدلالة العقلية التابعة للملازمة بايجاب الشي لايجاب مقدمته قوله ولا يمتنع عند العقل

فلوكان

فلو كان هناك ملازمة عقلية بين الأمرين لامتنع عند العقل تصريح الآمر بعدم وجوب ما فيه من الحكم بتفكيك الملزوم عن اللازم وفيه أولاً أنه لو تم
فإنما يتم في دفع اللزوم البين ولو كان بمعناه الأعم وأما اللزوم الغير البين المفتقر إلى ملاحظة الوسط في الحكم بالملازمة فتجويز العقل الانفكاك
بينهما وتجويزه في بادي النظر ترك المقدمة لا يفيد جوازه بحسب الواقع وثانياً إن أريد بجواز التصريح بجواز تركها أداء العقل لجوازه بحسب
الواقع فالملازمة مسلمة لكن بطلان التالي ثم كيف وهو أول الدعوى ومجرد تجويز العقل في بادي الرأي تصريحه بجواز تركها لا يفيد جوازه بحسب
الواقع وإن أريد به امتناع التصريح بعد ملاحظة العقل الملازمة ثم لإمكان أن يكون هناك ملازمة بين الأمرين ويكون تجويز العقل
للتصريح بنفيه مبنياً على جهله بالحال وثالثاً بالمنع من جواز تصريح الآمر بجواز تركها كيف وقد نص المصنف بعد ذلك بعدم جواز تصريح
الشرع بجواز تركها ومعلوم أن المانع من ذلك هو العقل إذ لا نص يدل عليه فلا خصوصية لذلك بتصريح الشرع بل يعم غيره فيتبين كل مميز مدافع
بين والتحقيق أن يقال إن أريد بجواز تصريح الآمر بجواز تركها تصريحه بالجواز بملاحظة ذاتها فمسلم ولا يفيد ذلك المدعى إذ قضية الأمرين
يفيد ذلك عدم وجوبها لنفسها ولا كلام فيه وإن أريد جواز التصريح بجواز تركها ولو بملاحظة توقف الواجب عليها وأداء تركها إلى تركه فهو
ثم بل من البين خلافه والاعتبار الصحيح شاهد عليه وقد أجاب عنه بعض الأفاضل بمنع الملازمة إذ جواز تصريح الآمر بخلافه لا يمنع من اقتضائه
وجوبها حين الإطلاق كما أن إفادة الظواهر ثبوت مدلولها لا ينافي التصريح بخلافه لقيام القرائن الظنية اللفظية أو غيرها عليه وبالجملة
أن استلزام إيجاب الشيء وجوب مقدمته ظني فلا ينافي جواز التصريح بخلافه ولا يخفى ما فيه بعد ملاحظة ما قررناه كيف ولو كان
الاقتضاء المذكور ظنياً لم ينهض حجة في المقام لعدم اندراجه في الدلالات اللفظية التي يكتفى فيها بمجرد المظنة والظنون المستندة
إلى الوجوه العقلية لا عبرة بها في استفادة الأحكام الشرعية ثم إن الدليل المذكور هو حجة القائل بعدم وجوب المقدمة مطلقاً وكان المفصل
يفصل في تجويز العقل تصريح الآمر بتجويز ترك المقدمة بين المقدمة السببية وغيرها حتى يصح جعله دليلاً على نفي الوجوب في غير الأسباب
ومن ذلك يظهر وجه آخر لضعف الاحتجاج المذكور إذ لو صح حكم العقل بذلك فلا فرق بين السبب وغيره وإن لم يكن يحكم به بالنسبة إلى
المسبب فلا يحكم به بالنظر إلى غيره أيضاً لاتحاد المناط فيهما هذا وللمانعين من وجوب المقدمة حجج أخرى موهونة لا بأس بالإشارة إلى جملة
منها الأصل بعد تضعيف حجج الموجبين مضافاً إلى أن المسألة مما تعم بها البلية وتشتد إليها الحاجة فعدم قيام الدليل في مثلها على
الوجوب بل عدم تصريح الشارع به وعدم سؤال الحملة من الأصحاب عنها مع غاية الاحتياج إليها دليل على انتفاء الوجوب بل وضوح انتفائه
وأنت خبير بأن قضاء الأصل بعدم وجوب المقدمة أمر ظاهر لا سترة فيه لكن الشأن في تضعيف ما دل على وجوب المقدمة وستعرف الحال
الحال فيه ومنه يظهر فساد التأييد المذكور وكان الوجه في عدم وروده في الأخبار غاية وضوح الحال فيه ومعرفته على الوجه الذي بيناه وعدم
تفرع ثمرة مهمة عليه كما عرفت الحال فيه ومنها أنه لو وجبت المقدمة لكان بإيجاب الأمر ثم تعلق طلبه به ومن البين أن إيجاب الأمر للشيء يتوقف
على تصوره لذلك الشيء ضرورة استحالة الأمر بالشيء مع الذهول عن المأمور به بالمرة ويتوقف على تصوره لإيجابه ضرورة أن صدور الفعل
الاختياري يتوقف على تصور ذلك الفعل ولو بوجه ما ومن البين انتفاء ذلك في كثير من صور الأمر بذي المقدمة لوضوح أنه يمكن الأمر بالشيء
مع الذهول عن مقدمته بالمرة فضلاً عن إيجابه وأجيب عنه بوجوه أحدها منع كون إيجاب الشيء مستلزماً لتصوره وتصور إيجابه فإنه إنما
يلزم ذلك بالنسبة إلى الإيجاب الأصلي دون التبعي لتبعية إيجابه لإيجاب متبوعه وحصوله بحصول إيجاب متبوعه وهو من قبيل لوازم الأفعال
الحاصلة بحصولها والأفعال المتفرعة على فعل الفاعل لا يلزم أن يكون الفاعل شاعراً بها فإنك إذا أكرمت زيداً يلزمه من إكرامك له إهانة
عمرو ولا يلزمك تصور الإهانة المفروضة ولا القصد إليه قطعاً وهو أمر واضح لا يستريب فيه عاقل وقد يقرر هذا الجواب بوجه آخر وحاصله منع
المقدمة الأولى فإن وجوب المقدمة لا يتوقف على إيجاب الأمر لها بل إنما يتوقف على إيجاب الأمر لذيها فإن إيجاب ذي المقدمة يستلزم وجوب
مقدمته من غير أن يحصل هناك إيجاب من الأمر للمقدمة فوجوبها تابع لإيجاب ذيها وإن لم يكن قبله ولا يلزم من ذلك التفكيك بين الوجوب
والإيجاب فإن إيجاب ذي المقدمة إيجاب أصلي لها فوجوبه أيضاً وجوب أصلي وذلك بعينه إيجاب للمقدمة تبعاً فوجوبه الحاصل به تبعي أيضاً فإن
شئت قلت إن كان المقصود مما ذكر في المقدمة إنما يكون بإيجاب الأمر لها أنه لا بد أن يكون وجوبه بإيجاب مستقل متعلق به فهو ممنوع فإن ذلك
إنما يتم لو كان وجوبها أصلياً وأما الوجوب التبعي فلا يفتقر إلى ذلك وإن كان المقصود أن وجوبه يفتقر إلى إيجاب الأمر له ولو تبعاً لإيجاب غيره
فالمقدمة الثابتة إذ إيجاب الشيء تبعاً لا يتوقف على تصوره حسب ما قررناه ثانيها منع إمكان الأمر بالشيء والذهول عن مقدمته بالمرة و
إنما الممكن جواز الذهول عن التفصيل والمانع من تعلق الإيجاب إنما هو الأول دون الثاني وفيه ما لا يخفى ثالثها أنا لا نقول إن الأمر
بالشيء يستلزم الأمر بمقدمته مطلقاً من أي آمر صدر بل المقصود أنه إذا صدر عن الحكيم العالم الشاعر بها كان مستلزماً لإرادته المقدمة والأمر بها
كما هو الحال في أوامر الشرع التي هي محط الكلام في المقام وهذا الكلام منظور فيه لوجهين أحدهما مخالفته لما سيجيء من الأدلة الدالة على وجوب
وجوب المقدمة فإنها إن تمت أفادت الملازمة بين الأمر بالشيء والأمر بمقدمته من أي آمر صدر حكيماً كان أو لا شاعراً بالمقدمة أو لا وثانيهما أنه
قد يكون الأمر حكيماً شاعراً بها ومع ذلك لا يوجبها كما إذا كان نافياً للملازمة بين إيجاب الشيء وإيجاب مقدمته على ما هو الحال في المنكرين لوجوب
المقدمة أو كان شاكاً فيه نعم لو كان الأمر حكيماً شاعراً بالمقدمة معتقداً للملازمة بين الأمرين كان إيجابه للشيء مستلزماً لإيجابه لمقدمته ولا
يتم ذلك في الأوامر الشرعية إلا بعد إثبات الملازمة المذكورة وهو دور ظاهر ويمكن دفعه بأنا إنما نقول بكون الأمر بالشيء مستلزماً للأمر بمقدمته إذا

نقول

كان الامر حكيما شاعرا بالمقدمة غير مسبوق بالشبهة الفاسدة بانكار وجوب المقدمة او الشك فيه ومنها انه لو كان وجوب المقدمة لازما لوجوب ذيها
لاستحال الانفكاك بينهما مع انا نرى جواز ذلك فان من يقول بعدم وجوب المقدمة اذا تعلق منه الامر بذي المقدمة لا يحصل منه ايجاب
مقدمته ولا يرى وجوبها على المامور وبذلك يعلم ان الذي انما ينكر حصول وجوب المقدمة بايجاب ذي المقدمة ولا ينافي ذلك حصول وجوبها
بذلك بحسب الواقع وغفلته عنه وتصريحه بعدم ايجابه للمقدمة ينافي ذلك وان كان غافلا عن مناقضته له ومنها ان كل واجب متعلق
للخطاب فان الوجوب قسم من اقسام الحكم الشرعي الذي هو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين وينعكس ذلك بعكس النقيض الى قولنا كل ما
ما ليس متعلقا للخطاب لا يكون واجبا فنقول ان المقدمة ليست متعلقة للخطاب وكل ما ليس متعلقا للخطاب فليس واجبا ينتج ان المقدمة
ليست واجبة وقد ظهر الحال في الكبرى واما الصغرى فلوضوح ان الخطاب المتعلق بذي المقدمة لا يشمل مقدمته حتى يكون متعلقا للخطاب وجوابه
ظ ممنوع فانه ان اريد بكون كل واجب متعلقا للخطاب خصوص الخطاب الاصلي فالكلية ممنوعة وما ذكر في حد الحكم انما يراد به الاعم من الاصلي والتبعي
وان اريد به الاعم من الامرين فالصغرى المذكورة ممنوعة وما ذكر في بيانه انما يفيد عدم تعلق الخطاب الاصلي بها ومنها انه لو وجبت المقدمة لتحقق
العصيان بتركها والتالي باطل لتعلق العصيان بترك ذي المقدمة خاصة وجوابه واضح فانه ان اريد به لزوم العصيان بتركها لذاتها فالملازمة ممنوعة والسند ظ
تمام فان ذلك من خواص الواجب النفسي ولا يمكن تحققه في الواجب الغيري وان اريد به تحقق العصيان ولو من حيث ادائها الى ترك غيرها فالملازمة
مسلمة لكن بطلان التالي ممنوع لوضوح ترتب العصيان على ترك المقدمة على الوجه المذكور ومنها انه لو وجبت المقدمة لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح
وفساد التالي ظ اما الملازمة فلان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال لعدم خلو المكلف عن فعل والمفروض وجوب ما لا يتم الواجب
الا به فيكون تلك الافعال واجبة على سبيل التخيير وجوابه ان اندفاع شبهة الكعبي غير متوقف على نفي وجوب المقدمة بل هي ضعيفة على القول
بوجوبها ايضا كما سيجيء الكلام فيها انشاء الله تعالى ومنها انه لو كانت المقدمة واجبة لوجب امتثال الواجب ولا يتحقق ذلك الا بقصد الطاعة والتالي ظ با
بالاجماع وهو واضح فانه ان كانت المقدمة عبادة كالوضوء والغسل او العبادة المنكورة لاجل تحصيل العلم بالواجب كما في الصلوة في الثوبين
المشتبهين فلا اشكال في وجوب النية فبطلان التالي واضح البطلان وان لم تكن عبادة فالملازمة المذكورة ظاهر الفساد لعدم وجوب النية في غير
العبادة اذ ليس المقصود منه الا حصول الفعل لا خصوص الطاعة والانقياد كما هو قضية اطلاق الامر فانه انما يفيد وجوب اداء متعلقه والاتيان به
لا خصوص الطاعة المتوقفة على النية غاية الامر انه لا يترتب عليه ثواب من دونها ومنها انه لو وجب المقدمة لكان تارك الوضوء على شاطئ النهر مستحقا
لعقوبات متعددة كثيرة على حسب تعدد المقدمات الموصلة الى الماء مع ان الاعتبار قاض بعكسه والجواب عنه ظ بملاحظة ما مر من عدم استحقاق
العقوبة على ترك المقدمة وانما يكون ترك الواجب الاول اشنع من جهة وجوبها ونريه مع سهولة ادائه ومع الغض عن ذلك فاي مانع من ان يكون
عقوبة التارك للوضوء على شاطئ النهر اقوى كيفية من الاخر وان كان عقوبة الاخر اكثر كمية نظرا الى اختلاف الحال في العقوبة بحسب صعوبة
الفعل وسهولته فبعد ملاحظة العقوبة المترتبة على كل منهما وموازنة احدهما بالاخر تكون عقوبة الاول اعظم على انه يمكن المعارضة بانه لو لم
يجب المقدمة لكان ثواب الاتي بالوضوء على شاطئ النهر مماثلا لثواب من اتى به مع البعد عن الماء بعد تحمل مشاق عظيمة لتحصيله مع ان العقل
حاكم قطعا بزيادة الثواب في الثاني وليس ذلك الا لوجوب المقدمة ويمكن دفع ذلك بانه ان كان تحمله لمشاق تلك المقدمات لا لاجل ايصالها
الى الطاعة بل لاغراض نفسانية فلا ريب في عدم استحقاقه زيادة المثوبة لاجلها وان كان من جهة الايصال الى الطاعة فلا مانع من القول بترتب
الثواب على المقدمات ولو على القول بعدم وجوبها نظرا الى رجحان الجهة المذكورة فيصح قصد الطاعة بفعل المقدمة من جهة التوصل بها الى
مطلوب الشارع فتصير راجحة عبادة بالنية كما هو الحال في المباحات اذا اتى بها لمقاصد راجحة كما مرت اليه الاشارة قوله لو لم يقتض الوجوب اه
هذه الحجة ذكرها قدس سره وتبعه فيه وقد حكيت عن الرازي في المحصول وقيل وكانها ماخوذة من كلام ابي الحسين البصري قوله وح فان بقي ذلك الواجب
واجبا اه يعني انه اذا تحقق منه ترك المقدمة نظرا الى جواز تركها لزم احد المحذورين فانه اذا جاز له تركها لم يكن هناك مانع من اقدامه عليه
فاذا اقدم عليه فح يترتب عليه المفسدة المذكورة وليس غرض المستدل تفريع تلك المفسدة على مجرد جواز الترك ابتداء حتى يرد عليه ما قيل
من ان المفسدة المذكورة انما يتفرع على وقوع الترك لا على جوازه اذ قد يكون جائزا غير واقع فلا وجه لتفريعه على مجرد جواز الترك وقد يورد
عليه ح بان المفسدة المذكورة اذا تفرعت على الاقدام على ترك المقدمة جرت تلك المفسدة بعينها في صورة عدم جواز الاقدام على تركها ايض
فان ترك المقدمة لا يتوقف على جوازه شرعا بل على امكانه وهو حاصل في المقام نظرا الى قدرة المكلف على الفعل والترك فلا يتم ما هو مقصوده
ما هو المقص من تفريع المحال المذكور من جهة ذلك على جواز الترك حتى يتم باستناده ويمكن دفعه بان المحال المذكور انما يتفرع حسبما ادعاه
المستدل على ترك المقدمة على سبيل الجواز لا على مجرد ترك المقدمة فليس غرض المستدل تفريع مجرد ترك المقدمة على جواز تركها في الشرع
وتفريع المحال المذكور على مجرد ترك المقدمة ليقال عليه ان حصول الترك امر ممكن على فرض عدم جوازه في الشرع ايض فيكون ذلك شبهة
واردة على القولين غير متفرعة على جواز الترك فان قلت ان المفسدة المذكورة اذا ترتبت على امرين اعني حصول الترك وجوازه شرعا لم يفد ذلك
خصوص امتناع الثاني اذ قد يكون متفرعة على الاول فلا يتم الاستدلال قلت لما كان الاقدام على ترك المقدمة امرا ممكنا قطعا لم يكن
استناد المحال المذكور اليه فيكون متفرعا على الاخر كما هو الملحوظ في الاستدلال وقد يورد في المقام بانه وان كان ملحوظ المستدل
تفريع المحال المذكور على جواز ترك المقدمة ليثبت بذلك امتناعه الا ان ذلك بعينه جار على القول بعدم جوازه ايض فانه اذا ترك المقدمة

بينها النية لو [illegible] ح

مستحقا للعقوبة واحدة ولذا كان بعيدا عن الماء

[illegible] القائلين في [illegible] المقدمة [illegible] من [illegible] الكتاب [illegible]

عصيانا فانا

عصيانا فاما ان ينتهي معه التكليف بذي المقدمة ولا الى اخر ما ذكر فلا مدخلية لجواز ترك المقدمة وعدمه في خروج ذيها من الوجوب وعدمه فما يجاب
به من ذلك في الفرض المذكور فهو الجواب عنه في الصورة الاخرى ايضا ويمكن دفعه بانه لا استحالة في اللازم لامكان القول باختيار كل من
الوجهين المذكورين اما الاول فلانه لو قيل بسقوط الواجب بالزام خروج الواجب عن كونه واجبا للفرق بين سقوط الواجب بعصيان الامر و
سقوطه من دون عصيان الا ترى ان من ترك الواجب في وقته فقد سقط عنه وجوبه بعد مضي الوقت وليس منه خروج الواجب عن كونه واجبا كذلك
في المقام فان من ترك المقدمة فقد عصى الامر في الترك المذكور من جهة ادائه الى ترك ذي المقدمة فيكون مخالفة وعصيانا للامرين لانا طرح عصيانا
الاول بالثاني بخلاف ما لو قلنا بعدم عصيانه من جهة ترك المقدمة لا اصالة ولا اداء فيلزم سقوط الواجب من غير عصيان وهو ما ذكر من خروج
الواجب عن كونه واجبا وقد يوجه بانه كما يمكن القول بحصول العصيان بالنسبة الى نفس الواجب بترك مقدمته بناء على وجوب المقدمة فاي مانع من
القول بحصول العصيان بالنسبة اليه على القول بعدم وجوبها ايضا فان مخالفة الامر كما يحصل بتركه كذا يحصل بالاقدام بعد توجه الامر اليه
على ما يستحيل معه الاتيان به وان بقي وقت الفعل وانت خبير بانه ان كان الاقدام على ذلك الامر من حيث كونه مؤديا الى ترك الواجب محرما عند
الامر كما هو قضية الفرض المذكور فذلك بعينه مفاد وجوب المقدمة بالمعنى الذي قررناه وان لم يكن محرما عنده ولا ممنوعا منه من الجهة المذكورة
ايضا فلا معنى لحصول العصيان بالاقدام عليه واما الثاني فلانه لا مانع من القول ببقاء التكليف وما قيل من لزوم التكليف بالمحال مدفوع
بانه لا مانع منه في المقام فانه انما يقبح التكليف بالمحال ابتداء من قبل المكلف واما اذا كان عن سوء اختيار المكلف فلا كما هو الحال فيمن دخل متعمدا
الى المكان المغصوب فان كلا من خروجه وبقائه في ذلك المكان حرام عليه مع انحصار امره في الوجهين وليس ذلك الا لسوء اختياره في الاقدام على الدخول فظهر بذلك
الفرق بين القول بوجوب المقدمة وعدمه اذ ليس التكليف بذي المقدمة على فرض ترك المقدمة من سوء اختيار المكلف بناء على الثاني لجواز ذلك بالنسبة
اليه بخلاف ما اذا قيل بالاول وقد يقال ان الاستحالة في المقام انما نشأ ايضا من قبل المكلف فلا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب
اختياره ترك مقدمته بعلم كونها مقدمة له وان لم يكن ترك المقدمة محرما كما انه لا مانع من حسن العقاب على ترك الفعل الممتنع بسبب سوء اختيار المكلف
من جهة اقدامه على الحرام كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل وفيه انه ان اريد ان الاختيار المذكور لما كان سببا لترك الواجب كان مصححا للعقوبة على
ترك ذلك الواجب من غير ان ينتهي التكليف بالفعل بعد امتناعه ولا ان تكون تلك العقوبة على نفس اختياره وذلك نحو عين ما ذكرناه في الوجه الاول
وقد عرفت ان مقتضاه كون الاختيار المذكور باعثا على استحقاق العقوبة من حيث ادائه الى ترك الواجب كيف ولو جوز له ذلك ولو من الجهة المذكورة
يتجه منه العقاب بعد ذلك وفيه خروج الواجب عن الوجوب وان اريد ان ترك المقدمة انما يقتضي استحقاق العقوبة على ترك الواجب بعد ذلك
وان لم يبق هناك امر بالفعل بعد ترك مقدمته فلا يكون المكلف عاصيا بمجرد ترك المقدمة وانما يتحقق عصيانه واستحقاقه للعقوبة عند ترك الواجب
في زمانه المضروب له فيكون عاصيا للامر المتعلق به قبل ترك مقدمته بتركه للواجب في زمانه وان سقط الامر بعد ترك المقدمة اذ لا يمنع ذلك من تحقق
العصيان بالنسبة الى الامر السابق ففيه انه اذا سقط عنه الامر عند ترك المقدمة من غير تحقق عصيان ولا استحقاق عذاب اصلا ولو من جهة ادائه الى ترك
الواجب لم يعقل هناك عصيان ولا استحقاق للعقاب بعد ذلك اذ لا معنى لعصيان الامر الساقط كما لا يخفى فدعوى ان سقوط الامر لا يمنع من استحقاق
العقاب مما لا وجه له بل الحق عصيان الامر عند ترك مقدمته من حيث ادائه الى ترك الواجب ان تعلق الامر بالفعل قبل مجيء زمانه كما في الحج بعد حصول
الاستطاعة وذلك قول بوجوب المقدمة حسبما قررناه والا امتنع ترك المقدمة من تعلق الامر به فلا وجوب حتى يلزم بذلك خروج الواجب عن كونه واجبا
وان اريد انه لما كان ترك المقدمة ناشئا عن اختياره كان ذلك مصححا لبقاء التكليف بذي المقدمة مع امتناعه بعد ذلك حيث انه نشأ الامتناع
عن اختياره كما هو ظاهر الفاضل المذكور وقد نص ايضا بعد ذلك بان العلم بعدم الصدور وامتناعه لا يستلزم الامتناع ارادة وجود الفعل وطلبه وقصد
حصوله اذ بعد العلم بعدم الوقوع قطعا لا يجوز من العاقل ان يكون بصدد حصول ذلك الشيء ويقضي العقل بان الغرض من الفعل الاختياري يجب
ان يكون محتمل الوقوع وان لم يجب ان يكون مظنونا او معلوما الا انه قد تقرر ان الغرض من التكليف ليس ذلك بل الابتلاء لا بمعنى تحصيل العلم بما لم
يكن معلوما بل بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهرا على العقول القاصرة والاحلام السخيفة ففيه انه اذا لم يكن يتعلق منع من الامر بترك المقدمة ولو من جهة
ادائها الى ترك ذيها لم يصح بعد اختياره لترك المقدمة الزامه باداء ذي المقدمة وايجاب ذلك عليه مع امتناع صدوره عنه لما تقرر عندنا من امتناع التكليف
بغير المقدور وتفسيره حقيقة التكليف بما ذكره مخالف لما هو ظاهر المشهور بين علمائنا من اتحاد معنى الطلب والارادة الا انه موافق للتحقيق كما مر تفصيل القول فيه
و به يصح القول بجواز التكليف بغير المقدور اذا كان من سوء اختيار المكلف اذ لو كان حقيقة التكليف ارادة الفعل على الحقيقة امتنع تعلقها بالممتنع مطلقا لكنه
لا يتم في المقام اذ اقصى ما يترتب عليه ان يتعقل حصول التكليف بعد عروض الامتناع ولا يصحح ذلك حسن التكليف مع امتناع الفعل فان ايراد التكليف
المفروض على المكلف من دون ورود تقصير منه ظلم عليه نعم لو كان ذلك متفرعا على عصيانه وسوء اختياره صح ذلك اذ ليس وروده عليه حينئذ من قبل الامر
فمنع التفرقة بين الوجهين حسبما رامه الفاضل المذكور غير متجه فان قلت قد قرر ان القائل بنفي وجوب المقدمة قد يلتزم بوجوبها بالعرض من جهة
اتصافها بما لا ينفك عنها بالوجوب ح فالاقدام على تركها مع وجوبها كاف في انتفاء القبح عن بقاء التكليف بذيها قلت قد عرفت ان الحكم بوجوبها على
الوجه المذكور ليس قولا بوجوبها حقيقة ولا لاجل الغير وانما هو اتصاف لها بالوجوب على سبيل المجاز حسبما مر تفصيل القول فيه فلا يتم شيء في المقام
اذ لا يتحقق بسببه سوء اختيار من المكلف ليحسن من جهته الزامه بالحرفة مضافا الى عدم اشتماله على ما جعله غاية التكليف من الابتلاء والاختبار اذ
لا يعقل حصوله بعد علم الامر بامتناع الفعل فيكون التكليف به عبثا خاليا عن الفائدة وقوله وايضا فان العقلاء لا يرتابون الى اخر ما اراد بذلك ترتب

ومعنى نقصان ... الحكم ... الامر الفعل ... من ذلك ... من

الدليل الثاني

استحقاق الذم على ترك المقدمة وان لم يكن الذم من جهة تركها في نفسها والا لكان وجوبها نفسيا وهو خلاف المدعى فالمقصود ترتب الذم على تركها من حيث ادائها الى ترك ذيها ووقوع الذم عليه على الوجه المذكور مما لا ريب فيه ومقتضاه ثبوت الوجوب الغيري كما هو الحال فيما تعلق به صريح الامر من الواجبات الغيرية فان الذم الوارد هناك ايضا انما هو من جهة ادائها الى ترك الغير لا على ترك نفسها كما مرت الاشارة اليه والحاصل ان ترك المقدمة سبب لاستحقاق الذم لكن لا على تركها بل لادائها الى ترك غيرها وبه يثبت المدعى ولا فرق في ذلك بين ما يكون زمان ايقاع المقدمة متقدما على الزمان الذي يجب فيه الفعل كما في قطع المسافة من البلدان النائية بالنسبة الى الحج وما لا يكون كذلك واستحقاق الذم في الاول انما يحصل قبل مجيء زمان الفعل وترك الواجب فيه اذ بترك المقدمة ح يحصل الاداء الى ترك الواجب في وقته فيستحق به الذم على الوجه المذكور من غير ان يجب هناك استحقاق آخر على ترك نفس الواجب في وقته واستحقاق الذم لترك المقدمة من جهة الاداء الى ترك الواجب هو بعينه استحقاق الذم على ترك ذلك الواجب فينسب الى ترك المقدمة من جهة الاداء الى ترك الواجب والى ترك نفس الواجب اصالة فظهر بما ذكرنا ان ما يتوهم في المقام من ان الدليل المذكور على فرض صحته انما يفيد الوجوب النفسي دون الغيري ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك لو ادعى استحقاق الذم على تركها مع قطع النظر عن ادائها الى ترك غيرها وهو مع وضوح فساده لا يدعيه المستدل في المقام وان كان اطلاق كلامه قد يوهم ذلك كذا ما يقال في المقام من ان الذم هنا انما هو على ترك نفس الواجب مع القدرة عليه لا على مجرد ترك المقدمة وانما توهم المستدل ذلك من جهة تقارنهما في الخارج فانه كثيرا ما يقع الاشتباه في احوال المتقارنين في الوجود فيثبت حال احدهما للآخر ولذا يتخيل كون الذم الوارد على ترك ذي المقدمة واردا على ترك مقدمته وذلك للقطع بصحة ورود الذم على ترك المقدمة من حيث ادائه الى ترك الواجب وهو كاف فيما هو المقصود كيف ولو كان الاشتباه من جهة المقارنة بينهما في الوجود لزم الحكم بورود الذم على ترك المقدمة بملاحظة ذاتها مع انه لا يحكم العقل به اصلا بل كثيرا ما لا تقارن بينهما في الخارج الا ترى ان تارك المسير الى الحج مع الرفقة الاخيرة يذم على ذلك عند العقلاء ويحكم بفسقه مع انه لم يتحقق منه ح الا ترك المقدمة وقد يقرر ان تمام الوجه المذكور في الجملة فلا يجري في جميع الموارد كما اذا كان المكلف غافلا عن وجوب المقدمة او لا يكون قائلا بوجوبها نظرا الى اختلاف الانظار في ذلك اذ لا وجه لترتب الذم على تركها ولا للقول بوجوبها ويدفعه ان الحال في وجوب المقدمة لا يزيد على سائر الواجبات فاذا لم تكن الغفلة عن سائر الواجبات باعثة على سقوط وجوبها في اصل الشريعة وان كان عذرا بالخصوص للغافل في تركها فكذا في المقام على انه قد يقال بان الغفلة عن وجوب المقدمة مع علم الغفلة عن كونها مقدمة لا يقضي بسقوط وجوبها ولذا يصح ورود الذم على تركها سواء كان قائلا بوجوب المقدمة او لا غافلا عن وجوبها او لا وذلك لان المفروض كون وجوبها غيريا وقد فرض علمه بوجوب الغير وباداء تركها الى ترك ذلك الغير وذلك كاف في استحقاق الذم على تركها من جهة الاداء الى ترك الغير فلا يمنع الغفلة المفروضة عن تعلق الوجوب بها على النحو المذكور او نقول ان العلم بالمقدمة والعلم بوجوب ذيها لا ينفك عن العلم بوجوبها الا لاجلها غاية الامر ان يكون غافلا عن علمه به فالعلم المعتبر في تعلق التكليف حاصل في المقام وان كان غافلا عن حصوله فتر قوله ان المقدور وكيف يكون ممتنعا ام يريد انا نختار بقاء الواجب على وجوبه بعد اختيار المكلف ترك مقدمته قولكم ان حصول الواجب حال انتفاء ما يتوقف عليه ممتنع فيلزم التكليف بالمحال قلنا هذا فاسد اذ الكلام في المقام انما هو في المقدمات المقدورة حسبما ذكر في عنوان البحث فلا يعقل ان يكون المقدور ممتنعا حال تركه كيف ومن الواضح ان الخلاف في وجوب مقدمة الواجب ليس في خصوص المقدمة الموجودة فاذا كانت المقدمة المقدورة مع كونها مقدورة محلا للنزاع فكيف يعقل ان يكون بمجرد ترك المكلف غير مقدورة فاذ المتحقق حصول القدرة على المقدمة فلا ح يكون الواجب المتوقف عليها مقدورا ايضا اذ لا باعث على انتفاء القدرة عليه من وجه آخر كما هو المفروض في محل البحث وقد تحقق ان عدم الاقدام على ايجاد المقدمة لا يجعلها خارجة عن القدرة فمن اين يجيء التكليف بالمحال كيف وقد اعترف المستدل بحصول القدرة على الواجب مع البناء على وجوب مقدمته فكيف لا يكون مقدورا مع البناء على عدم وجوبها وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول بل لا يتعلق الايجاب بالفعل الا بعد مقدوريته فالقول بكون التكليف بالفعل ح من قبيل التكليف بغير المقدور واضح الفساد وقد يقرر الجواب المذكور بوجه آخر بان يقال بعد اختيار الشق الاول من الترديد ان الممتنع هو الاتيان بذي المقدمة بشرط انتفاء مقدمته لا في حال عدمها الا ترى ان الكافر مكلف بالعبادات الشرعية في حال الكفر لا بشرط اتصافه به وكذا المحدث مكلف بالصلوة في حال كونه محدثا لا بشرط كونه محدثا ويرد عليه على كل من التقريرين ان ترك المقدمة قد يفضي الى امتناعها كما اذا ترك الذهاب الى الحج مع الرفقة الاخيرة او كان الماء منحصرا عنده في معين فاتلفه فان ترك المقدمة ح قاض بامتناعها ويتفرع عليه ح امتناع ما يتوقف عليها فان اراد بقوله ان المقدور وكيف يكون ممتنعا ان المقدور حال كونه مقدورا لا يعقل ان يكون ممتنعا فمسلم ولكن لا كلام فيه وان اراد ان المقدور لا يمكن ان يطرأه الامتناع فهو واضح الفساد قوله وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول يعني ان تاثير ايجاب المقدمة في القدرة عليها ليكون ذلك باعثا على القدرة على ما يتوقف عليها وان تاثير ايجاب المقدمة في القدرة على ما يتوقف عليها غير معقول ويجري الوجهان في قوله ان المقدور وكيف يكون ممتنعا فانه يمكن ان يريد به المقدمة المقدورة كما يشهد به قوله والبحث انما هو في المقدور ولما قيد به عنوان البحث ولما ادعى المستدل امتناع ذي المقدمة حال ترك مقدمته وكانت استحالته حسبما قرره مبنية على استحالة المقدمة افاد بذلك حصول القدرة عليها حين تركها فلا يعقل استحالة الواجب من جهة انتفائها ويمكن ان يريد به ان الواجب المقدور وكيف يكون ممتنعا حال انتفاء مقدمته مع ان المفروض حصول القدرة عليه فان البحث في المقام انما هو في المقدور واذ لا وجوب مع انتفاء القدرة ثم ان ظاهر العبارة ان ذلك من تتمة الجواب حسبما مر من تقريره وجعله بعضهم

جوابا اخر على سبيل النقض بانه لو تم الدليل المذكور لجرى على القول بوجوب المقدمة حسبما قرر الكلام فيه وفيه خروج عن ظ سياق العبارة
ويرد عليه ح ما مرت الاشارة اليه هنا وقد يورد على الدليل المذكور بوجوه اخر منها انه ان اريد بالملازمة المدعاة من انها لو لم تكن
واجبة لجاز تركها انها اذا لم تكن واجبة بالامر المتعلق بذيها جاز تركها فالملازمة ممنوعة لجواز ان تكون واجبة بامر اخر وان اريد
انها لو لم تكن واجبة مط فالملازمة مسلمة لكنها لا تثبت المدعى وضعفه ظ اما اولا فلان المقصد في المقام دلالة مجرد ايجاب الشيء
على وجوب مقدمته مع عدم قيام شيء من الادلة الخارجية على وجوب المقدمة فاحتمال قيام دليل من الخارج على وجوبها عن المفروض خروج
في المقام واما ثانيا فبانا نختار الوجه الاول وما ذكر من منع الملازمة ان اريد به منع الملازمة بين عدم الوجوب بذلك الامر وجواز
تركه بالنظر اليه فهو واضح الفساد وان اريد منع الملازمة بين عدم الوجوب بذلك الامر وعدم وجوبها بامر اخر فهو كذلك الا انه لا ينافي صحة
الاحتجاج فان المقصد منه تفرع الفساد المذكور على جواز تركها نظرا الى الامر المذكور فانه اذا جاز تركها بملاحظة الامر المتعلق بذيها فترك
المكلف ان يجيء ذلك التكليف بحاله كان تكليفا بما لا يطاق الى اخر ما ذكر ووجوب المقدمة بامر خارجي مستقل لا ربط له بالمقام مضافا
الى انه لا قائل بوجوب المقدمات على اطلاقها باوامر مستقلة اقصى الامر انه لا ينهض الدليل بالنسبة الى بعض المقدمات مما ثبت
وجوبه من الخارج وينهض بالنسبة الى البعض الاخر مما كاف في اثبات المقصود واما ثالثا فلان المدعى ثبوت الملازمة بين وجوب الشيء ووجوب
مقدمته بحسب الواقع والدليل المذكور قاض بثبوتها اذ على فرض عدم وجوبها في الواقع يكون تركها جائزا بحسب الواقع الى اخر ما ذكر ولم يوخذ
في المدعى كون ايجاب ذي المقدمة سببا لايجاب مقدمته في الواقع غاية الامر كون العلم بوجوبه سببا للعلم بوجوب الاخر سواء كانت السببية
حاصلة على الوجه الاول ايضا اولا ومنها النقض بانه لو صح ما ذكر من الدليل لزم عدم جواز التكليف من راس وتقرير الملازمة بوجهين احدهما
ان كل فعل لم يصل الى حد الوجوب والامتناع لم يكن موجودا ولا معدوما فهو في حال وجوده متصف بالوجوب وفي حال عدمه بالامتناع
ولا يصح التكليف بالفعل في شيء من الحالين لتوقفه حسبما ذكر في الدليل على الامكان المنفي في الصورتين والقول باتصافه بالامكان قبل
مجيء الزمان المفروض على فرض صحته لا ينفع في المقام اذ المعتبر من الامكان المعتبر في المكلف به هو ما كان في زمان ايجاد الفعل وتركه لا ما كان
متقدما عليه ثانيهما ان كل حادث وجد في زمان ولم يوجد فلزوم وجوبه في ذلك الزمان وامتناعه حاصل في الاول لما تقرر من استناد
الممكنات الى الواجب وان الشيء ما لم يجب امتنع وجوده فما وجد في زمان فهو مما يجب في الاول حصوله في ذلك الزمان وما لم يوجد يمتنع حصوله
فيه غاية الامر عدم علمنا باسباب الوجوب والامتناع قبل مجيء ذلك الزمان وقد يحصل العلم ببعضها كما هو المفروض في المقام فان ترك المقدمة سبب
لامتناع الاتيان بالفعل فاذا لم يصح التكليف بسبب الامتناع المفروض لم يصح في شيء من التكاليف للعلم الاجمالي بحصول سبب امتناعه مع
عدم الاتيان به بالفعل وحصول اسباب وجوبه مع الاتيان به وان لم يعلم خصوص السبب الموجب لاحد الامرين ومنها الحل فانا نختار بقاء الوجوب
ولزوم التكليف بما لا يطاق ثم اذ ليس التكليف باي ممتنع من قبيل التكليف بما لا يطاق اذ من الممتنعات ما يكون امتناعه من جهة اختيار المكلف
ولا مانع من تعلق التكليف به فنقول ان ترك المقدمة لما كان باختيار المكلف كان ترك ذي المقدمة ايضا عن اختياره ومن المقررات ان الامتناع
بالاختيار لا ينافي الاختيار وبعضهم حمل الجواب المذكور في كلام المص ره على ذلك وحاصل الجواب ان الوجوب والامتناع ان كان لا من جهة اختيار
المكلف فهو المانع من جواز التكليف واما ان كان من جهة اختيار المكلف فهو المانع من جواز التكليف واما ان كان من جهة اختياره فهو لا يمنع جواز
التكليف بل يصحح فان من شرائطه قدرة المكلف ووجوب الفعل او امتناعه بسبب الاختيار مصحح للقدرة عليه ويرد عليه ان ما قيل من ان الوجوب
او الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار انما يراد به الاختيار المقارن لصدور الفعل بان يكون اختيار ذلك الفعل او الترك هو الموجب لوجوده
او عدمه في الخارج فان ذلك لا ينافي كون الفعل او الترك اختياريا بل يصححه اذ لولا وجوبه او امتناعه بذلك لما كان اختياريا حاصلا بسبب
الاختيار حسبما ذكر واما ما كان بسبب الاختيار المتقدم على الفعل المتعلق بامر اخر معد لحصول ذلك الفعل من غير ان يكون الفعل الثاني صادرا
عن اختيار المكلف حين حصوله فلا يجعل ذلك الفعل اختياريا حال صدوره عن الفاعل ولا مقدورا عليه حين حصوله غاية الامر حصول
القدرة المتقدمة السابقة على اختيار الاتيان بذلك المعد ولما بعد الاتيان به فلا ومن البين ان المعتبر من القدرة والاختيار مبنيا على عدم
جواز التكليف بما لا يطاق مط هو ما كان مقارنا للفعل كيف ولولا ذلك لزم انفتاح باب عظيم في الفقه فان من اجنب متعمدا مع عدم الماء او تلف
الماء الموجود عنده عمدا مع علمه بعدم تمكنه من غيره لزم ان يكون مكلفا باداء الصلوة مع الطهارة الاختيارية نظرا الى قدرته السابقة وافقد
على ايجاد المانع باختياره وكذا من كان عنده استطاعة الحج فاتلف المال عمدا فيلزم مضي الوقت ان يكون مكلفا بالسير معهم مع عدم تمكنه منه
وكذا من كان عنده وفاء الدين فاتلفه عمدا ان يكون مكلفا بالوفاء مع عدم تمكنه منه وكذا بل فاسقا مقيما على العصيان بعدم الاداء الى
غير ذلك من الفروض الكثيرة مما يقف عليه المتتبع فان قلت لا شك في كون الافعال التوليدية حاصلة عن اختيار المكلف ولذا يجوز التكليف
بها ويصح وقوعها متعلقا للمدح والذم مع انها لا قدرة عليها حين حصولها وانما يتعلق القدرة بها بتوسط اسبابها قلت لا يلزم مما قلناه
ان لا يكون الافعال التوليدية متعلقة للقدرة مط ولا عدم جواز التكليف بها راسا فانه لا شك في جواز التكليف بها قبل الاتيان بالات
بالاسباب المولدة لها مع حصول القدرة على تلك الاسباب لوضوح ان مع القدرة على السبب يقتدر على المسبب ايضا الا ان ذلك لا يقضي
بحصول القدرة عليها وجواز تعلق التكليف بها بعد حصول اسبابها كما هو المدعى فالتكليف بها ينقطع عند الاتيان باسبابها وارتفاع

خروج

جواب آخر

لا امتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار

علم من نسب متعمدا مع عدم الماء

القدرة عليها وعدم مقدورية الفعل كما يمنع من تعلق التكليف به ابتداء يمنع عنه استدامة لاتحاد جهة المنع فكما انه مع الاتيان بنفس الواجب ينقطع
التكليف فكذا مع الاتيان بالسبب المولد له لوجوب ذلك الفعل ح وتعلق المدح او الذم به انما هو من جهة الاقدام على سببه من حيث ايصاله اليه
ولذا لو تاب المكلف عن ذلك بعد الاقدام على السبب قبلت توبته وحكم بعدم ثمة تعاقبه وان لم يأت زمان اداء الواجب ولا يحصل منه معصية
في زمان ايقاع الفعل كما اذا ترك الذهاب الى الحج مع الرفقة ثم تاب بعد ذلك فانه لا يكون عاصيا الا فاسقا في ايام اداء الحج وذلك ظاهر ح فنقول
ان تعلق التكاليف بها بواسطة التكليف باسبابها من حيث انها موصلة اليها كما هو المدعى فلا اشكال وقد ان تعلق التكليف بها ح وعدمها
من غير ان يتعلق التكليف باسبابها اصلا ولو من جهة ايصالها اليها فلا مانع عنه ايضا من تلك الجهة لحصول القدرة عليها ح من جهة الاقتدار على
اسبابها الا انه يلزم سقوطها عن المكلف من دون عصيان اذا ترك الاسباب المولدة لها مع ارتفاع القدرة على تلك الاسباب بعد تركها اذ المفروض انه
لا مانع عند الامر من الترك المفروض ولو من جهة ايصاله الى ترك المامور به فلا عصيان بترك تلك الاسباب لا بملاحظة ذاتها ولا من جهة ادائها الى ترك
مسبباتها وتحقق العصيان عند انتفاء المسببات بعد ذلك مما لا وجه له لما عرفت من ارتفاع التكليف بها بعد ارتفاع القدرة عليها ونحوه الكلام
بالنسبة الى ترك الشرط ونحوها والحاصل ان حصول القدرة على الفعل بعد زمان الامر في الجملة كاف في حصول التكليف وصحة العقوبة اذا تحقق
ترك الواجب بتعمد المكلف ولو بترك بعض مقدماته لكن لا يكون ذلك الا مع وجوب المقدمة والمنع من تركها من جهة الايصال الى الواجب والاداء الى
تركه ولذا لو صرح الامر بعدم تعلق وجوب شيء من مقدماته اصلا وتساوي جهتي فعلها وتركها في نظره مط ولو بملاحظة ايصالها الى الواجب واداء
تركها الى تركه لكان مناقضا وادى ذلك الى عدم استحقاق العقوبة على ترك ذلك الواجب اصلا وهو مفاد خروجه عن كونه واجبا ومجرد كون الترك المذكور
بعد حصول القدرة عليه في الجملة غير كاف في تصحيح استحقاق العقوبة على الغرض المذكور كما لا يخفى على المتامل ومما يوضح ان العرف والعادة شاهد
على صحة الذم الاخروي انك اذا رأيت ذوي العقول يذمون يوم النحر الجالس في بلده البعيد مع استطاعته للحج ويقولون له لم اخترت الجلوس في بلدك
في هذا الحال على طواف بيت الله تعالى واداء المناسك المقربة الى الله الباعثة على نجاتك من عذاب الله ولا يقبلون اعتذاره بعدم تمكنه من ذلك ح
لبعد المسافة وعدم قطعه الطريق بعد تمكنه منه في وقته بل يقولون له ان ذلك كان امرا ضروريا لاداء المناسك وقد كنت متمكنا من ذلك و
ارجاع هذا الذم الى الذم على ترك قطع الطريق خلاف مقتضى اللفظ بل الوجدان يحكم بانه لا يخطر ذلك بالبال بين الاشخاص للفرق البين بين ذمه
على عدم اتيانه في ذلك الزمان بتلك الافعال واقدامه على القبيح في تلك الحال وذمه على انه لم يكن في جملة المتلبسين بتلك الافعال الآتين بها
في تلك الحال فان هذا الذم وارد عليه من جهة تركه الذهاب مع الرفقة الاخيرة فانه لما كان الواجب في ذمته هو اداء المناسك كان الذم متوجها اليه من جهة
ترك ذلك وان كان قبل وقت ادائها بعد تركه المقدمة الموصلة اليها اذ الذم الوارد على ترك المقدمة انما هو من جهة ادائه الى ذلك فالذم المذكور
انما يرد بالاصالة على ترك ذي المقدمة وبالتبع على ترك المقدمة ولذا يرد الذم عليه مع قطع النظر عن ملاحظة تركه قطع الطريق حسبما ذكر
لكن لا دلالة فيه على ما هو ما بصدده ثم انه يظهر من ملاحظة ما ذكرنا تقرير آخر للدليل المذكور وقد اشار اليه بعض المتاخرين وذلك بان يقال انه
لو لم تكن المقدمة واجبة لزم عدم تحقق المعصية واستحقاق العقوبة بترك الواجب والتالي واضح الفساد لخروج الواجب ح عن كونه واجبا اما الملازمة
فلانه اذا كانت المقدمة بحيث لو تركها المكلف لم يتمكن من الاتيان بها بعد ذلك كقطع المسافة بالنسبة الى اداء الحج فتركها المكلف فاما ان يكون
عاصيا عند ترك قطع المسافة او عند ترك الحج في موسمه المعين لا سبيل الى الاول اذ المفروض عدم وجوب ذلك عليه بوجه من الوجوه فلم يصدر
عنه فعل حرام ولا ترك واجب اصلا ومع ذلك لا يعقل صدور العصيان منه بوجه من الوجوه ولا الى الثاني لامتناع الاتيان به في وقته بالنسبة
اليه ومعه لا يمكن حصول العصيان ولا استحقاق العقوبة بتركه اذ لا يتصف بالحسن والقبح الا الفعل المقدور وملاحظة العرف اقوى شاهد على ذلك
الا ترى انه لو امر السيد عبده بفعل معين في زمان معين في بعض البلاد النائية والعبد ترك المسير عمدا الى حضور ذلك الزمان فعاقبه المولى
بعد حضور الزمان المعين على ترك ذلك الفعل فيه واخلاله عن ذلك الفعل معتذرا بعدم صدوره بقبح من العبد يستحق العقوبة في ذلك الزمان اصلا وانما
يحدث منه صدور القبح حين تعمده ترك الفعل في الزمان الحاضر لسفهه العقلاء وحكموا بضعف عقله وفساد رايه كيف ولو فرض ان العبد كان
نائما في الزمان الحاضر وعليه جاز بحيث لم يقدر على الخلاص لم يعقل استحقاقه للعقوبة بترك الفعل في ذلك الزمان بل لا يصح تكليف النائم و
المجبور عليه مع ان من الواضح عدم تفاوت الحال في استحقاق العقوبة بين كونه نائما او ممنوعا من الفعل وغيره فليس استحقاقه للعقوبة الا من جهة
ترك المقدمة من حيث ادائه الى ترك ذي المقدمة وهو مفاد الوجوب للغير وانت بعد التامل فيما قررنا تعرف ما يمكن ايراده على التقرير المذكور وما يدفع
به عنه قوله والحكم بجواز الترك الخ ليس ذلك من تتمة الجواب وانما هو دفع دخل يورد في المقام وقد عزي ايراده الى ابي الحسين البصري حيث زعم انه
بناء على عدم وجوب المقدمة شرعا يكون تركها جائزا مع ان خطاب الشرع بجواز تركها بعد امره بذي المقدمة قبيح ركيك وقد اجاب عنه المص بان الحكم
بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي يعني ان العقل يدرك جواز ترك المقدمة من غير ان يصرح الشارع بذلك نظرا الى انه لما لم يكن الامر بذي المقدمة مستلزما
للامر بمقدمته ولم يكن هناك دليل آخر على وجوبها جاز عند العقل ترك المقدمة اذ هو اللازم بعد نفي الوجوب من جهة انتفاء الدليل عليه فاذا
ثبت عدم حكم الشارع بوجوب المقدمة لزمه الحكم بجواز تركها لحكم العقل بالجواز مستفادا من عدم حكم الشارع بالوجوب من غير ان يصرح بالجواز و
انما لم يجز حكم الشارع بالجواز مع انه لازم لعدم حكمه بالوجوب لانه لما كان الاتيان بذي المقدمة مطلوبا للشارع على جهة الالزام وكان الاتيان
به لا ينفك عن الاتيان بمقدمته كان الحكم بجواز تركها عبثا بل منافيا لغرضه اذ فائدة الحكم به هو اقدام المكلف على الترك اذا شاء وهو غير ممكن في

تقرير آخر لتلك الدليل المذكور

المقام لا

المقام اذ لا يجامع ذلك الاتيان بذي المقدمة الواجب الشرعيه فيشبه الحكم بالحكم بجواز الاتيان بالممتنعات كالطيران في السماء والمشي على الماء فليس
عدم جواز حكم الشارع بالجواز في المقام من جهة انتفاء المجوز حتى يتوهم بسببه وجوب المقدمة بل من جهة كونه لغوا لا ينبغي صدوره عن الحكيم وتحا
الجواب ان جواز حكم الشرع بجواز الترك انما يتم اذا تفرع فائدة على حكمه واما اذا خلا عنها فلا بخلاف حكم العقل به فان من شانه ادراك الواقع و
ان خلا ذلك عن ثمرة تترتب عليه في الاعمال وهذا هو الوجه فيما ذكره من جواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي كما اشار اليه بقوله لان الخطاب
به عبث اه وقد ظهر بذلك دفع ما قد يورد عليه من ان المقرر في محله مطابقة حكم العقل للشرع بمعنى ان ما حكم به العقل قد حكم به الشرع فكيف يبنى
على الانفكاك بينهما في المقام اذ ليس المدعى انفكاك حكم الشرع عن حكم العقل بان لا يطابق حكم الشرع ما حكم به العقل كيف وقد كان الحكم المذكور
من لوازم عدم ايجاب الشارع للمقدمة فهو ايضا في حكم الشرع مما يجوز تركه لكن المقصد عدم جواز تصريح الشارع بجواز تركه للزوم اللغو حسب ما ذكر
لكنك خبير بان القول بعدم جواز تصريح الشارع بالحكم الا انه مع ان من شان بيان الاحكام غير متجه وما ذكر من لزوم اللغو في الحكم به فاسد اذ لا يعقل
لغو في بيان الاحكام الشرعية وكيف يتصور ذلك في المقام وفي حكم المذكور تصريح بعدم وجوب المقدمة واتحاد الواجب لئلا يتوهم هناك وجوب
امرين كيف ولو كان لغوا لكان بيان هذه المسئلة وعقد الخلاف فيها واقامة الحجج من الفريقين على كل من الجانبين والنقض والابرام الواقع في البين
من الطرفين اعظم لغوا فما يجعل فائدة في ذلك فهي الفائدة في تصريح الشارع به كيف ولو صرح به وثبت ذلك عندهم لم تكن المسئلة محلا للخلاف
فلا اقل من ظهور الحق لمن بذل الوسع فيه واي فائدة اعظم من ذلك فيمكن ان ينهض الوجه المذكور حجة على وجوب المقدمة بان يقال لم تكن المقدمة
واجبة شرعا لجاز تركها والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو جاز تركها لجاز حكم الشارع بجوازه اما الملازمة فلجواز حكم الشارع بما هو الواقع
بل من شانه بيان حكمه في الوقايع واما بطلان التالي فلقبحه وركاكته كما اعترف المصنف به ويمكن الايراد عليه بان الوجه في عدم جواز حكمه بجواز ترك المقدمة
امتناع انفكاك الواجب عنها فهي واجبة بالعرض من جهة وجوبه بها كما هو الحال في لوازم الواجب فلا يجوز تركها ويصح الحكم بجواز تركها لعدم جواز ترك
ملزومها فلذا لا يصح اطلاق الحكم بجواز تركها في نفسها وكما لا يجوز حكم الشرع بجواز تركها لعدم جواز تركها على الاطلاق كذا لا يحكم به العقل فلا
فرق بين الحكمين كما توهمه المصنف ولا دلالة في ذلك على وجوب المقدمة كما لا يدل على وجوب لوازم الواجب فنقول لو لم يكن المقدمة واجبة لجاز تركها ان
اريد به وجوبها بالذات على ان يكون الوجوب من عوارضها فالملازمة ممنوعة لامكان ان لا يكون واجبة لكن لا يجوز تركها بالعرض من جهة عدم
جواز ترك ملزومها وان اريد الاعم من وجوبها بالذات وبالغير على ان يكون الوجوب من عوارض ذلك الغير وتتصف هي بالوجوب بالعرض على سبيل
المجاز من جهة عدم انفكاك الواجب عنها فالملازمة مسلمة ولا يثبت المدعى لما عرفت من خروج ذلك عن محل البحث اذ هو من لوازم التاثير المسلمة بعد
الحكم بوجوب ذي المقدمة وقد ظهر بما قررناه ضعف ما قد يمنع في المقام من عدم جواز تصريح الشارع بجواز ترك المقدمة اذ لا يعقل هناك مانع منه
بعد البناء على عدم وجوبها لما قد عرفت من ظهور الوجه فيه لكنه لا يفيد الوجوب حسب ما حاوله المستدل هذا ويمكن تقرير الاستدلال بوجه
اخر ينهض باثبات المدعى وذلك بان يقال لا شك بعد مراجعة الوجدان في عدم جواز حكم العقل ولا الشرع بجواز ترك المقدمة من حيث ادائها الى ترك
ذي المقدمة وكيف يجوز عاقل ان يوجب الشارع علينا الحج مثلا ثم يقول لكم ترك قطع المسافة الى مكة من حيث انه يؤدي الى ترك الحج وهل يكون مفاد
ذلك الا تجويزه لترك الحج فيتناقض الحكمان وهو بعينه مفاد الوجوب لغيره اذ لولا وجوبها لاجل الغير لجاز الحكم بجواز تركها من الحيثية المذكورة وان
لم يجز من جهة اخرى فتم قوله منع كون الذم على ترك المقدمة بنفسها ان اريد منع كون الذم على تركها لترك المقدمة بنفسها فلا ربط له بالمدعى اذ ليس
الماخوذ في الاحتجاج ورود الذم على تركها بالوجه المذكور والا لكان واجبا نفسيا لا غيريا وان اريد منع الذم على ترك المقدمة من حيث ادائها الى ترك
ذيها فهو واضح الفساد كيف وتعلق الذم بتركها بالاعتبار المذكور من الواضحات كما مرت الاشارة اليه ثم ان هنا حججا اخرى للقول بوجوب المقدمة
قد اشار اليها غير واحد من الاجلة بعضها متينة وبعضها ضعيفة لا باس بالاشارة الى جملة منها منها ان حقيقة التكليف هي طلب الفعل او
الترك من المكلف انفافا من الكل وذهب العدلية الى ان حقيقة الطلب هي الارادة المتعلقة بفعل الشيء او تركه وعليها مدار الاطاعة والعصيان والالفاظ
الدالة على ذلك من الامر والنهي انما هي لاعلام المكلف الذي هو من شرائط التكليف ولذا قد لا يكون العلامة لفظا بل شيئا اخر من دلالة العقل وغيره
من الامارات المنصوبة على حصول الارادة المذكورة واستدلوا على ذلك بانه لا يعقل الانسان بعد رجوعه الى وجدانه عند امره بالشيء امرا اخر وراء
الارادة المذكورة يصلح لان يكون مدلولا للصيغة فلو كان هناك شيء اخر لزم ان يكون معلوما بالوجدان كسائر المعاني الحاصلة للنفس من العلم
والقدرة والكراهة والشهوة والفرح والهم والجبن ونحوها فاذا لم يعقل هناك معنى اخر وراء ما ذكر من الارادة تبين انه ليس معنى الطلب الا الارادة
كيف ولو سلم ان هناك معنى اخر لا بد ان يكون مدركا لا وحدك من الخواص فكيف يصح القول بوضع صيغ الامر والنهي لذلك من المقرر ان الالفاظ الظاهرة
الشايعة الدائرة بين العامة غير موضوعة بازاء المعاني الخفية التي لا يدركها الا الافهام الدقيقة وقد خالف في ذلك الاشاعرة فزعموا ان الطلب
امر اخر وراء الارادة وجعلوه من اقسام الكلام النفسي المغاير عندهم للارادة والكراهة وقد عرفت ان ما ذكروه امر فاسد غير معقول مبني على فاسد
اخر اعني الكلام النفسي وليس بيان ذلك حريا بالمقام فانما يطلب من علم الكلام ثم اذا تبين ان حقيقة التكليف هو ما ذكرناه من الارادة فمن البين ان
الارادة المذكورة لا تحدث بواسطة اللفظ فانها امر نفساني لا يمكن حصولها باللفظ وانما يكون اللفظ كاشفا عنها دليلا عليها فهو متاخر عنها في
الوجود دال على حصولها في النفس شرط لتعلق الارادة بالمكلف اذا تقرر ذلك فنقول ان الايجاب على ما ذكرنا هو الارادة الحتمية المتعلقة بالفعل
فاذا حصل ذلك منا متعلقا بفعل من الافعال وعلمنا ان ذلك الفعل لا يتم في الخارج الا بفعل اخر وكانت الارادة الحتمية متعلقة بالفعل الاول

على جهة الاطلاق فبالضرورة الوجدانية يحكم العقل بتعلق الارادة الحتمية بذلك الفعل المتوقف عليه من جهة ايصاله الى ما هو المط والدائر اليه بحيث
لا مجال للريب فيه وليس معنى الوجوب الغيري الا ذلك لما عرفت من ان حقيقة التكليف ليس شيئا وراء الارادة المذكورة ولا يذهب عليك ان ما ذكر
من ان الطلب الذي هو مدلول الامر عين الارادة التي هي من الامور القائمة بذات الامر الحاصلة قبل ايجاد الصيغة حسبما اسلفنا مر بتفصيل القول فيه
ولنشر في المقام الى ما فيه من وجوه الفساد منها انه لو كان كذلك لم يمكن تعلق الطلب ممن يعلم الامر عدم صدور الفعل منه فان صدور الفعل
منه ح مستحيل ولو بالغير ومن الواضح عدم امكان تعلق الارادة بالامر المستحيل فان احتمال وقوع المراد ولو مرجوحا شرط في تعلق الارادة ومنها انه
لو كان كذلك لكان الفعل واجب الحصول عند ارادة الله صدوره من العبد على نحو ما يريد الامر منا صدور الفعل عمن يامره به لعدم امكان تخلف
ارادة الله عن مراده ومنها ان دلالة الانشاء ح على حصول الارادة من قبيل دلالة الاخبار لكونه حكاية عن امر حاصل في الواقع فقد يطابقه
ولا يطابقه فيكون قابلا للصدق والكذب وعدم التزم انه لا يقول به احد مخالف لما يستفاد من الامر وساير الانشاءات فان الجمل الانشائية
كما نصوا عليه ويستفاد منها بحسب العرف لثبوت معانيها في الخارج فالنسبة الانشائية نسبة تامة حاصلة باستعمال الجملة الانشائية في
معناها كما ان الجمل الخبرية لا بد في احضار النسبة التامة ببال السامع وح فاما ان تطابقها او لا تطابقها بخلاف الانشاء اذ ليس النسبة التي
يشتمل عليها الا حاصلة بارادتها من اللفظ فالاخبار حكاية عن امر واقعي والانشاء ايجاد للنسبة الخارجية فجعل الطلب المدلول للامر عبارة
عن الارادة بالمعنى المذكور مما لا وجه له اصلا والتحقيق ان يقال حسبما بيناه في محله ان الطلب المدلول للامر ليس الا اقتضاء الفعل منه في
الخارج الذي يعبر عنه في الفارسية بخواهش كردن وهو امر انشائي حاصل بتوسط الصيغة لا الارادة النفسية المعبر عنها بخواهش داشتن
والارادة على الوجه الثاني مما لا يمكن تخلف المراد عنها بالنسبة اليه تعالى ويعبر عنها بالارادة التكوينية بخلاف الاول فيعبر عنها بالارادة التشريعية
ولا ملازمة بين الارادتين بل يمكن التخلف من كل من الجانبين عن الاخر وح فما ذكره العدلية من اتحاد الطلب للارادة ان ارادوا بها الارادة على الوجه
الثاني ففساده واضح لوضوح المغايرة بينهما كما عرفت وان ارادوا بها الارادة على الوجه الاول فهو الحق الذي لا محيص عنه وما ذكره الاشاعرة من
المغايرة بينهما ان ارادوا بها الوجه الاول فهو فاسد قطعا كما عرفت وان ارادوا بها الوجه الثاني كما يومي اليه ما استندوا به عليه فهو متجه وتمامه
بيننا يقوي احتمال ان يكون النزاع بين الفريقين لفظيا وكيف كان فالحق في المسئلة ما قررناه وح فما ذكره الفاضل المستدل من اتحاد
الطلب والارادة على الوجه الذي قرره فاسد فلا يتم ما فرع عليه من وجوب المقدمة بالمعنى الذي قرره لكن يمكن ان يقال ان اقتضاء الفعل
على وجه الحتم حسبما قررناه قاض باقتضاء ما يتوقف عليه ذلك الفعل ولا يتم الا به لاجل حصوله وملخصه ان العقل بعد تصور وجوب
ذي المقدمة ومعنى المقدمة ووجوبها الغيري لاجل حصول ذي المقدمة يقطع بلزوم الثاني للاول وعدم انفكاكه عنه من غير حاجة الى الوسط
فهو لازم بين له بالمعنى الاخص وهو امر ظاهر بعد امعان النظر في تصور الاطراف وكان هذا هو مقصود بعض المحققين حيث حكم ببداهة وجوب
المقدمة كما مرت الاشارة اليه ومنها قد تقرر عند العدلية كون ايجاب الشارع وتحريمه وساير احكامه تابعة للاصلاح ودفع المفاسد
فاذا كانت المصلحة الداعية الى الفعل بالغة الى حد لا يجوز اهمالها وتفويتها على المكلف وجب امر الشارع به وكذا الحال في المصلحة الداعية
الى تركه ومن البين ان المصالح الداعية الى الفعل والترك قد تكون مترتبة على نفس ذلك الفعل او الترك وقد تكون مترتبة على فعل
شيء اخر او تركه فيتعلق الطلب به من حيث كونه مؤديا الى ما يترتب عليه ذلك فان من الواضحات ملاحظة ترتب المصلحة او المفسدة على الفعل
او الترك لا يجب ان يكون بلا واسطة وح فاللازم من ذلك تكليف الشارع بالمقدمات على نحو تكليفه باداء نفس الواجبات نظرا الى ما ذكر من
مراعاة المصلحة اللازمة والمفسدة المترتبة ويمكن الايراد عليه بان القدر اللازم الذي يقضي به وجوب اللطف هو اعلام المكلف بالحال و
الزامه بالفعل او الترك على نحو ما يقتضيه المصلحة من الفعل او الترك لئلا يفوته نفع تلك المصلحة او يلحقه ضرر تلك المفسدة وذلك حاصل
بالزامه بنفس الفعل الذي يترتب عليه نحو ذلك من غير حاجة الى الزامه بما يؤدي الى ذلك وقد يدفع ذلك بانه ان كان ترتب المصلحة او
المفسدة على الفعل كذلك قاضيا بحسن التكليف على مقتضى ذلك فلا يجوز اهمال الشارع له وان لم يكن اهمال الشارع فلا يجوز وقوع الطلب
والالزام من الشارع على الوجه المذكور والثاني باطل قطعا لتعلق التكاليف الشرعية بكثير من الافعال على الوجه المذكور فان الواجبات
التوصلية المامور بها في الشريعة لاجل الايصال الى الغير واجبات اخر غير عزيزة في الشريعة فلا بد اذن من حصول التكليف على حسب المصالح
المترتبة على الافعال بالواسطة ايضا كيف وحصول التكليف على الوجه المذكور ومراعاة العقلاء له في اوامرهم ونواهيهم امر واضح غني عن البيان
فان من تامل في القواعد العملية ومارس المصالح الحكمية والتدبيرات الكلية وعرف مجاري احكام العقلاء واهل المعرفة عرف ان ما يجب
رعايته والامر به قد يكون مما يترتب عليه المصلحة لذاته وقد يكون مؤديا الى ما يترتب عليه المصلحة الا ترى ان من اراد تدبير عسكر
او بلد كما انه يامر بالامور النافعة لهم وينهى عن الامور الضارة بحالهم كذا يامر بما يؤدي الى ما فيه نفعهم وينهى عما يؤدي الى ما فيه ضررهم
وذلك طريقة جارية بين العقلاء لا يرتابون فيه وقد جرى عليه الشارع في كثير من التكاليف الشرعية فيكون ذلك برهانا انيا على
ذلك فيما لم يتعلق به صريح الامر فتأمل ومنها انه قد تقرر ان تحريم المسبب قاض بتحريم سببه المؤدي اليه وح فنقول ان ترك كل من الشرايط والمقدمات
سبب لترك المشروط وما يتوقف عليه ومن البين ان ايجاب الشرط والمتوقف قاض بالمنع من تركه فيكون الشرايط والمقدمات ايضا ممنوعا من
تركها لافضائها الى الحرام فاذا كان تركها حراما لكونه سببا للحرام كان فعلها واجبا وهو المدعى وفيه بعد الغض عن المناقشة في تحريم سبب الحرام اذ

قد ينكره من

تحقيق في الطلب

المجلد الثاني

قاضيا به

المجلد الثالث

ثم نذكره من ينكر وجوب المقدمة مطلقا ان سبب المحرم انما يكون محرما اذا كان هو الباعث على حصول الحرام والمفضي اليه دون ما يكون من شأنه
ذلك فاذا لم يستند اليه حصول المحرم وانما كان وجوده من المقارنات لوجوده فلا تحريم فيه اصلا ومن البين ان انتفاء الواجب انما يتفرع على انتفاء الداعي
اليه فلا يستند الترك الا اليه وهو السبب لحصوله دون ترك سائر المقدمات وان كان لترك كل منها شأنية السببية فقد بقي ان مقتضى الدليل
المذكور وجوب خصوص السبب دون غيره من المقدمات اذ الداعي الى الفعل هو الارادة الجازمة المسماة بالاجماع وهو السبب لوجود الفعل وفيه مناقشة
ظاهرة والاولى ان يقرر ان مفاد ذلك حرمة خصوص المقدمة التي ترك الواجب الى تركها لا مطلقا ومن البين ان ترك الواجب في الحقيقة انما يستند الى
ترك بعضها ويكون ترك البواقي مجرد مقارنة لترك الواجب من غير ان يكون لها بعث على تركه فاقصى ما يفيده الدليل المذكور تحريم الترك
المفروض دون ترك سائر المقدمات مما ثبتت لها شأنية التسبيب الا ان يتم ذلك بعدم القول بالفصل وفي اثباته في المقام تامل ومنها انه
لو امر المولى كلا من عبديه بفعل مخصوص في بلد بعيد في وقت معين واتم الحجة عليهما في التكليف فتعمدا ترك المسير الى البلد المذكور عند تضيق
الوقت الذي يسع المسير اليه من غير عذر باعث على الترك فاتفق موت احدهما قبل حضور وقت الفعل وبقي الآخر فاما ان يكونا عاصيين بذلك
مستحقين للعقوبة او لا يتحقق العصيان منهما ولا يستحقان للعقوبة او يثبت ذلك بالنسبة الى الحي دون الميت او بالعكس والآخر واضح الفساد
كذا الثاني والثالث ايضا لاستوائهما في الافعال الاختيارية ولا تفاوت بينهما الا باتفاق موت احدهما وبقاء الآخر وليس ذلك من الافعال
الاختيارية ليكون دخيلا في اثبات الاستحقاق ونفيه بمقتضى قواعد العدلية وانما هو من فعل الله تعالى واذا بطل الوجوه الثلثة تعين الاول
ويتم المقصود اذ لولا وجوب المقدمة لم يعقل تحقق العصيان منهما اذ ليس المتروك بالنسبة الى الميت منهما سوى مقدمة الواجب فيه ولا انه لو تم
ما ذكر لزم كونهما عاصيين بترك نفس الفعل المفروض لوضوح كون الثاني عاصيا بذلك فيلزم ان يكون الاول ايضا عاصيا به لاستوائهما في الافعال
الاختيارية التي هي مناط التكليف حسبما اخذ في الاستدلال المذكور مع انه لا يقول به المستدل والا لم يفد ذلك وجوب المقدمة كيف
ومن المقرر عدم جواز الامر بالفعل المشروط مع علم الامر بانتفاء الشرط واذا لم يكن ثمة امر لم يعقل حصول العصيان من جهته ثابتا بالمنع من كونهما
عاصيين اذ بعد تسليم عدم تكليف الاول بنفس الفعل كما عرفت لا يعقل عصيان بالنسبة اليه من جهة ترك ذلك الفعل ولا من جهة ترك مقدمته
لوضوح عدم وجوب المقدمة مع عدم وجوب ذيها فلا وجه للحكم باستوائهما في العصيان واستوائهما في الافعال الاختيارية لا يقتضي حصول العصيان
منهما مع انكشاف انتفاء القدرة بالنسبة الى احدهما وكونها من شرائط التكليف قطعا نعم ربما يصح ما ذكره بالنسبة الى غير اوامر الشرع فيما اذا اعتقد
الامر ولو بحسب ظاهر الحال بقاء العبد فاطلق الامر بالنسبة اليه فانه يجب عليه اداء الفعل في الوقت الذي عينه لا دائما ويكون بقاء ذلك للتكليف مشروطا
ببقاء العبد فيعقل القول بوجوب مقدمته قبل سقوط التكليف عنه بسبب انتفاء الشرط عند حضور وقت الفعل بناء على كون الوقت شرطا للاداء
الفعل لا للوجوب كما سيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله الا ان الفرض المذكور خارج عن محل البحث فان محط الكلام في المقام خصوص اوامر الشرع ولا يعقل ذلك
بالنسبة اليها وثانيا ان ما بان ذلك لو تم لدل على استحقاق العقوبة على ترك نفس المقدمة لتسليمه وابتناء كلامه على عدم وجوب ذي المقدمة بالنسبة اليه
كما عرفت وذلك قاض بوجوب المقدمة لنفسها وقد عرفت وضوح فساده والتحقيق ان يقال باستحقاق العبدين المفروضين للعقوبة الا انه يختلف جهة
الاستحقاق بالنسبة اليهما فان العبد الباقي انما يستحق العقوبة من جهة اقدامه على ترك الواجب بسبب اختياره لترك المقدمة واتيانه بالسبب المفضي الى
تركه واما الآخر فلا يستحق العقوبة على ترك ذلك الواجب لما عرفت من انتفاء الوجوب بالنسبة اليه وانما يستحق العقاب من جهة تجريه على ترك الواجب
حيث انه اعتقد بقاءه الى حين الفعل ومع ذلك تصدى لما يفضي الى ترك ذلك الفعل عند حضور زمانه فحصول العصيان واستحقاق العقوبة انما
انما هو من جهة ترك نفس الواجب واقعا او من جهة التجري عليه وذلك مما لا مدخل له في وجوب المقدمة وعدمه ولو تشبث بحصول العصيان او
المخالفة بسبب ترك المقدمة وان كان لا دائه الى ترك ذيه وهو كاف في افادة المقصد كان ذلك رجوعا الى الوجه المتقدم فلا حاجة الى ضم
المقدمات المذكورة ولا فرض المسئلة في العبدين المفروضين كما لا يخفى ومنها انه قد تقرر عند العدلية لزوم العوض على الله سبحانه بالزام المشقة
على العبد حيث ان الزامها على المكلف من غير عوض قبيح عقلا وذلك قاض بترتب الثواب على المقدمة ايضا اذ لا كلام لاحد في لزوم الاتيان بها و
لا بدية المكلف من فعلها نظرا الى عدم امكان حصول الواجب من دونها فيكون التكليف بنفس الواجب باعثا على الزام المكلف باداء مقدماتها
واللازم من ذلك كما عرفت تقرر عوض بازائها وتفرع على ترتب الثواب عليها رجحانها ومن البين ان مطلق الرجحان لا يتقوم بنفسه فلا بد من
انضمامه الى احد الفصول وحيث انه لا قائل باستحباب المقدمة تعين ضم المنع من الترك اليه فتكون واجبة وانت خبير بما فيه اما اولا فلان القدر
الثابت من الزام الشارع بالمقدمة حسبما ذكر هو الالزام التبعي الحاصل بالزامه على ما يتوقف عليها بالعرض وهذا النحو من الالزام انما يقضي
بترتب الثواب على ذي المقدمة نفسها لعدم تعلق غرض الشارع بفعلها ولا بالزام المكلف بها فكما ان الالزام بها حاصل بالعرض من جهة الالزام
بما يتوقف عليها يكون ترك الثواب عليها كذلك ايضا الا ترى ان الالزام المذكور حاصل بالنسبة الى اجزاء الواجب وليس هناك استحقاق ثواب على كل من
الاجزاء وانما يكون الاستحقاق بالنسبة الى الكل وان امكن اسناده الى الاجزاء ايضا بالعرض فكذا الحال في المقدمات واما ثانيا فلان ايجاب الشيء
انما يستلزم ترتب الثواب عليه اذا اتى بالفعل من جهة امر الامر به وبسبب ارادته لحصوله فيكون الباعث على الفعل هو امتثال الامر والانقياد له وقضيته
ذلك عدم ترتب الثواب على المقدمة الا مع ايقاعها على الوجه المذكور والظاهر ان القائل بعدم وجوب المقدمة يقول ايضا بترتب الثواب عليها اذا اتى
بها من جهة ادائها الى اداء الواجب كما هو الحال في المباحات اذا اتى بها بالوجوه مرجحة لفعلها كما مرت الاشارة اليه فلا وجه لدعوى الاتفاق على

عدم ترتب الثواب عليها على القول بعدم وجوبها فتأمل ومنها انه اذا كان حصول الشيء على بعض التقادير ممكنا وعلى بعضها ممتنعا فالامر الطالب لذلك الشيء
العالم بحاله اما ان يريد حصوله على جميع تلك التقادير ممكنا او على التقدير الذي يمكن فيه حصول ذلك الشيء لا سبيل الى الاول للزوم التكليف
بالمحال فتعين الثاني اذا تمهد ذلك فنقول انه لو لم يجب المقدمة لم يستحق تارك الفعل للعقاب اصلا وبطلان التالي ظ اما الملازمة فلانه اما
ان يريد الاتيان بذي المقدمة على كل من تقديري وجود المقدمة وعدمها او على تقدير وجودها والاول فاسد لما عرفت فتعين الثاني وح يكون
وجوب الفعل مقيدا بوجود مقدمته فلا يكون تاركه بترك شيء من مقدماته مستحقا للعقاب اذ المفروض عدم وجوب المقدمة وعدم وجوب الفعل
مع عدمها وهذا الاستدلال موهون جدا اما اولا فلانه لو تم لقضى بتقييد وجوب الواجب بوجود مقدمته ومع كونه فاسدا قطعا ومخالفا
لما هو المفروض في المقام من اختصاص البحث بمقدمات الواجب المطلق غير مفيد للمقص اذ مجرد القول بوجوب المقدمة لا يرفع الفساد المذكور اذ
غاية الامر ح استحقاقه العقوبة على ترك المقدمة ولا يقضي ذلك باستحقاقه العقوبة على ترك ذي المقدمة حتى يرتفع الفساد على ان ذلك انما
يقضي وجوب المقدمة لنفسها لا لغيرها ففيه فساد من جهة اخرى ايض واما ثانيا فلانا نختار تعلق الامر بذي المقدمة على كل من تقديري وجود
المقدمة وعدمها وما ذكر من ان ذلك من قبيل طلب الشيء على تقدير امكانه واستحالته فاسد فان الشيء في حال انتفاء مقدمته لا يكون ممتنعا لامكان
الاتيان ح بمقدمته فيمكن الاتيان بالواجب نعم لو تعلق الطلب به بشرط عدم مقدمته او في حال امكان مقدمته وامتناعه لزم الفساد المذكور لكن
من المعلوم ان الامر انما يتعلق بالفعل مط مع امكان مقدمته لا امتناعه فان قلت انما يتم الاستدلال بالنسبة الى المقدمات التي لا يتمكن منها بعد
تركها قبل انتفاء وقت وجوب الفعل المتوقف عليها كما في قطع المسافة بالنسبة الى الحج اذ نقول ح انه اما ان يجب الحج في زمانه المخصوص مط سواء تمكن
من قطع المسافة اولا او انه لا يجب الا مع التمكن منه والاول فاسد لاستلزامه التكليف بالمحال والثاني قاض بسقوط الحج والعقاب عن تارك قطع المسافة
والحج اما سقوط العقاب فلعدم اخلاله بالواجب اما بالنسبة الى المقدمة فلانه المفروض واما بالنسبة الى الحج فلسقوطه ثم قلت اما سقوط العقاب
بمجرد سقوط الواجب ثم الامر انه ليسقط الواجب بتعمد تركه في وقته او بعد تضيق وقته لتمكن من فعله ولا ريب في تحقق العصيان مع سقوطه فنقول
بمثله في المقام فيلزم سقوط الحج مع انتفاء التمكن من قطع المسافة لكن مع مخالفته لامر الحج وعصيانه له فانه لما وجب عليه الحج في حال التمكن من قطع
المسافة مما لا بد منه في اداء الحج كان مخالفا للامر المتعلق بالحج مع تعمده لترك القطع المؤدي الى ترك الواجب فيكون مستحقا للعقوبة على ترك الحج لا على
ترك القطع اذ يصدق ح تعمده لترك الواجب وانت خبير برجوع ذلك الى ما هو المقص من القول بوجوب المقدمة فانه اذا تحقق مخالفة الامر بترك قطع
المسافة كان ترك القطع عصيانا له من حيث ادائه الى ترك الحج لحصول مخالفة الامر المتعلق بالحج من جهته وهذا هو المقص من الوجوب الغيري اللازم
في المقام للوجوب النفسي وح فيمكن تقرير الدليل على هذا الوجه بان يق ان ترك المقدمة اما ان يكون محرما ممنوعا منه من حيث ادائه الى ترك الواجب
اولا والاول هو المدعى والثاني قاض بعدم استحقاق العقوبة في الصورة المفروضة اصلا فانه اما ان يتعلق الامر بذي المقدمة مع التمكن من مقدمته
مطلقا او في خصوص الصورة الاولى الى اخر ما ذكر وقد يجاب عنه تارة بانا نختار تعلق الامر به حال التمكن من مقدمته بعد تعلق الامر به في الجملة وح
فان خرج ذلك الفعل عن قدرته من جهة اختياره لم يكن مانعا من بقاء ذلك التكليف نظرا الى ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار واخرى بالتزام
حصول العصيان واستحقاق العقاب بترك الفعل في الزمان المضروب له وان لم يتمكن ح من مقدمته ولم نقل ببقاء التكليف حال انتفاء التمكن من المامور
به نظرا الى تعلق التكليف به حال التمكن من المقدمة فان الامر اذا اراد ايجاد المامور به في الزمان اللاحق وكان ذلك الشيء متوقفا على مقدمة
سابقة عليه في الوجود وكان المامور قادرا على الاتيان بها لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف بذلك الشيء من غير اشكال نظرا الى امكان حصول
الفعل وصدوره من المامور لامكان اتيانه بمقدمته المقدورة ثم بالواجب فاذا تعمد المكلف ترك المقدمة المفروضة قضى ذلك بعصيانه للامر حين مجيء
زمان الفعل وان ارتفع الامر بارتفاع التمكن من اداء الفعل فهو عاص للامر المتعلق به حال تمكنه من مقدمته وان لم يبق ذلك الامر حين عصيانه اذ لا
دليل على لزوم بقاء الامر حال تحقق العصيان وقد عرفت ضعف كل من الوجهين المذكورين فلا حاجة الى اعادة الكلام فيهما ومنها ما ذكره جماعة منهم
الغزالي والامدي والحاجبي من ان الاجماع قائم على وجوب تحصيل الواجب وتحصيله انما يكون بتعاطي ما يتوقف عليه وقضية ذلك وجوب ما يتوقف
عليه والا لزم التناقض اذ مفاد ذلك ح وجوب تحصيل الشيء بما لا يجب تحصيله به وجوابه ظاهر فانه ان كان المراد بوجوب تحصيل الواجب هو الاتيان
به فالاجماع على وجوبه مسلم ودلالته على وجوب ما يتوقف ذلك الاتيان عليه اول الدعوى وان اريد به غير ذلك فدعوى الاجماع على وجوبه
ممنوعة ولو سلم ذلك فانما يسلم بالنسبة الى الاسباب حيث انها المفضية الى وجود المسببات وان تحصيل المسببات انما يكون باختيار الاسباب واما بالنسبة
الى غير السبب فلا نم ذلك ومنها ان ترك المقدمة مشتمل على جهة مقبحة لافضائه الى ترك الواجب فيكون قبيحا اذا كان تركها قبيحا كان فعلها واجبا
وهو راجع الى بعض ما مر من الادلة وجوابه ظ بعد ملاحظة ما قررناه فانه ان اريد باشتمال ترك المقدمة على الوجه المقبح اشتماله بنفسه على ذلك
فهو مم فان كون المؤدي الى ترك الواجب قبيحا ممنوعا منه اول الدعوى وان اريد اشتماله على ما يقضي المنع عن ترك الواجب على الفرد فهو مسلم ولا
يقضي ذلك مع قبح ترك المقدمة الا مع البناء على وجوبها ويمكن دفعه بنحو ما مر فانا نرى انه قد منع الشارع من امور كثيرة من غير ان تكون هي
بنفسها مشتملة على جهة مقبحة وانما نهى الشارع عنها لافضائها الى القبيح وذلك بعينه حاصل في المقام فانه اذا كان الافضاء الى القبيح سببا للتحريم
والمنع من حيث ادائه اليه كما هو قضية حكم العقل وجرت عليه التكاليف الصادرة من العقلاء جرى ذلك في المقام نظرا الى ادائه الى القبيح و
الا لم يصح الحكم بالمنع فيما علم انحصار جهة المنع منه في ذلك ومن الظ خلافه والحاصل ان الشارع كما يلاحظ في المنع من الشارع الشيء جهة القبح

كان قطع المسافة [illegible]

الحاصل فيه

المحاصلة فيه فكذا بالاحظ جهة القبح الحاصلة فيما يترتب على ذلك الشيء والعلة المذكورة حاصلة في المقام فلا وجه لتخلف المعلول عنها وانت خبير بان ذلك
ان تم فانما يجري فيما اذا كان ترك المقدمة هو السبب المفضي الى ترك الواجب واما اذا استند ترك الواجب الى غيره وكان ذلك مقارنا لترك غيره من غير ان يكون مستندا
اليه فلا يتم ذلك اذ اقصى ما يلزم حينئذ ان يكون من شأنه ترتب ذلك عليه وذلك لا يفيد قبحه مع عدم ترتبه عليه كما مرت الاشارة اليه نعم ان تم
القول بعدم القول بالفصل امكن اتمام الدليل بضميمته ومنها انا اذا تتبعنا موارد الشرع وجدنا حكم الشارع بوجوب كثير من المقدمات الا ترى انه
حكم بمنع نكاح زوجة المشتبهة بالاجنبية ولبس احد الثوبين المشتبهين بالنجس واستعمال احد الانائين المشتبهين بالنجس الى غير ذلك فانه لم يمنع
من ذلك الا لتوقف حصول الاجتناب من الحرام على ذلك وتوقف العلم بالاجتناب عليه وانت خبير بان اقصى ما يفيده الاستقراء الظن بالحكم
ولا حجية في مطلق الظن بالنسبة الى الفروع فكيف بالاصول على انه قد ينافي حصول الاستقراء في المقام بحيث يعلم ثبوت الحكم بالنسبة الى
الغالب حتى يمكن تحصيل الظن بالحاق الباقي بها لكون الظن يلحق المجهول بالاعم الاغلب ومنها ان ضرورة العقل قاضية بالتناقض بين القول
بان اطلب منك الشيء الفلاني على سبيل الحتم والجزم ولا الزمك بعمل ما يتوقف عليه الذي لا بد منه في الوصول الى ذلك بوجه من الوجوه
ولو من جهة ايصاله الى ذلك الفعل واداءه اليه بل انت بالخيار عندي في فعله وتركه ولو من جهة الايصال الى مطلوبي كيف ومن المعلوم بالضرورة
ان المنع من الشيء وتحريمه والاذن في السبب الموصل اليه كالمنع من قتل زيد والتهديد عليه والاذن في ضرب عنقه والحكم بجوازه بعد عرفا من
الهذيان لوضوح التناقض بينهما بشهادة الوجدان واقول بالواسطة المنع من الشيء والاذن فيه من العاقل المتفطن لما لم يحققه التعرض
حتى يتم في المقام بعدم جواز الاذن فيه وان لم يكن ممنوعا منه ايضا فاسد لوضوح ان عدم المنع من الفعل مع التفطن له اذن في الاتيان
به بالنسبة الى من لا يغفل في شأنه لتردد في الامر ولو سلم ذلك فنقول في حكم العقل انما ان يكون ممنوعا منه او لا والاول يثبت المدعى والثاني
قاض بجوازا للترك والفرق بين حكم العقل والشرع وجواز الانفكاك بين الحكمين بين الفساد حسب ما مر فكيف يعقل جواز ترك المقدمة مع
المنع من ترك ذي المقدمة وعدم جوازه اقول انه اذا تحقق الملازمة بين الشيئين اما من جانب او من جانبين كان الحكم الثابت للملزوم ثابتا للازم
بالعرض بمعنى انه اذا وجب الملزوم كان اللازم واجب الحصول لا بمعنى انه واجب اخر حتى يتعدد الواجب بمعنى ان الوجوب المتعلق بالملزوم ذاتا متعلق
بلازمه عرضا فليس وصف الوجوب عارضا له على الحقيقة وانما هو من عوارض ملزومه الا انه لعدم امكان انفكاكه عنه بحسب الوجود يكون
الاتيان به واجبا بالعرض من جهة وجوب امكان ملزومه وليس وجوبه كذلك اتصافا له بالوجوب على الحقيقة ثم مفاد وجوبه في الخارج هو وجود
ملزومه فلذا يصح سلب الوجوب عنه على الحقيقة حسب ما مر تفصيل القول فيه اذا تقرر ذلك فنقول ان هذا النحو من الاتصاف بالوجوب يمنع
من حكم العقل او الشرع بجواز ترك ذلك الفعل على سبيل الاطلاق لوضوح ان الاقدام على تركه انما يكون بالاقدام على ترك ملزومه والمفروض
المنع منه غاية الامر صحة الحكم بجواز تركه بملاحظة ذاته لا مطلقا فظهر بما ذكرنا ان اقصى ما يفيده الدليل المذكور هو وجوب المقدمة على النحو المذكور
لحصول الملازمة بين وجود ذي المقدمة ومقدمته قاض بالمنع من اجتماع الحكمين المذكورين على سبيل الاطلاق فلا يصح الحكم بجواز ترك المقدمة
بملاحظة ذاتها من غير نظر الى ما تقتضيه وقد عرفت ان المقصد من القول بوجوب المقدمة غير ذلك وان ما تخيله بعض الاعلام من ان الوجوب الثابت
للمقدمة انما هو على الوجه المذكور على نحو لوازم الواجب ولواحقه فقول بانكار وجوب المقدمة مطلقا وان القائلين بعدم وجوبها يقولون بذلك
قطعا اذ هو من لوازم الابدية المعتبرة في مفهوم المقدمة بعد ثبوت الوجوب لما يتوقف عليها كما مرت الاشارة اليه واتصاف المقدمة بالوجوب
على القول به حقيقي فالوجوب حال من احوال المقدمة وان كان غيريا حسب ما عرفت ولا يثبت ذلك من الدليل المذكور ذلك اصلا ومنها انه لو لم يجب المقدمة
لصح الاتيان بالفعل من دونها والتالي واضح الفساد لامتناع وجود الموقوف بدون ما يتوقف عليه واما الملازمة فلان ما لا يجب
الاتيان به يجوز تركه وجواز ترك شيء عند الامر الموجب لايجاد شيء قاض بجواز الانفكاك بين الشيئين اذ لا يعقل جواز ترك الشيء مع عدم جواز
ترك ما لا يمكن انفكاكه عنه ومنها ان المقدمة لا بد منها في ايجاد الفعل فيمتنع تركها بالنسبة الى فاعل ذلك الفعل فالامر المتعلق بذلك الفعل
القاضي بالمنع من تركه قاض بالمنع من ترك الاخر وما يمنع من تركه محكوم بوجوبه والجواب عنهما بعد ما بيناه ظاهر فان اقصى ما يستفاد منها هو وجوب
المقدمة بالعرض والمجاز تبعا لوجوب ذيها على الوجه الذي قررنا نظرا الى عدم امكان انفكاكها عنها وهو غير المدعى كما مرت الاشارة اليه مرارا فقد
يمكن الاستناد في وجوب المقدمة الى وجه اخر بان يقال ان من تصور معنى المقدمة وتصور مفاد الوجوب الغيري على ما ينبغي وتصور النسبة بين
الامرين جزم باللزوم بينهما من غير تشكيك فيكون الوجوب على الوجه المذكور من لوازمه البينة بالمعنى الاعم التي يتوقف اثباته على الاستدلال
فتنبه على ذلك لعلامة الدواني وربما يلوح من كلام المحقق الطوسي كما مرت الاشارة اليه وليس المقصد بذلك وجوبها بالعرض والمجاز كما زعمه
بعض الاعلام اذ ليس ذلك اتصافا لها بالوجوب على الحقيقة وقضية ما ذكر من الوجه هو وجوب المقدمة على وجه الحقيقة على ان يكون الوجوب صفة
ثابتة لها وان كان غيرها لا وجوبها بوجوب غيرها كما هو الحال في اللوازم ولذا يجد العقل فرقا بينا بين لوازم الواجب ولواحقه من الامور التابعة
لوجوده وما يتوقف عليه وجود الواجب لا يمكن حصوله بدونه والوجوب الحكمي في المقام انما هو من جهة التوقف دون مجرد الاستلزام كما
لا يخفى على المتأمل كيف ولو كانت واجبة على الوجه الثاني خاصة لاكتفي في وجودها بمجرد وجود الواجب فان وجوبها حينئذ انما يتفرع على عدم انفكاكها
عن الواجب فيثبت لها الحكم الثابت له بالعرض والمجاز وليس الحال كذلك بالنسبة اليها بل الامر فيها بالعكس بالنسبة الى المقدمة السببية وفي
غيرها لا يكون حصول المقدمة متفرعا على حصول ذيها ضرورة والحاصل ان هناك فرقا ظاهرا بين عدم انفكاك الشيء عن الواجب وعدم امكان انفكاك

تحرير محل النزاع

الواجب عن الشيء لتوقفه عليه واللازم للأول هو وجوب ذلك الشيء بوجوب ذلك الغير بالعرض والمجاز تبعا للواجب واللازم للثاني زيادة على ذلك وجوبه لاجل الغير على الوجه الذي قررناه وهو امر ظاهر بعد التأمل فيما بيناه وهو المدعى واما القول الرابع فقد احتج عليه الحاجبي اما على وجوب الشرط الشرعي فيما توضيحه انه لو لم يكن الشرط واجبا لخرج عن كونه شرطا وهو خلف اما الملازمة فلانه مع البناء على عدم وجوبه يجوز للمكلف تركه فح اذا تركه واتى بالمشروط فاما ان يكون اتيا بتمام المامور به او ببعضه لا سبيل الى الثاني فتعين الاول اذ الشرط الشرعي لا يتوقف عليه ايجاد المشروط عقلا ولا عادة والمفروض انه لا يجب الاتيان به شرعا ايضا فالمكلف اذا تركه واتى بالمشروط فقد اتى بجميع ما يجب عليه وفي ذلك قاض بحصول الامتثال والاجتزاء بالاتيان به من دون شرط وهو ما ذكرناه من اللازم واما على عدم وجوب غيره فبجملة من ادلة القائلين بعدم وجوب المقدمة وقد مر الكلام فيها وفيما يرد عليها ويرد على ما احتج به على الوجوب في الشرط الشرعي انه لا فرق بين الشروط الشرعية وغيرها الا في كون الاشتراط فيها حاصلا بحكم الشرع وفي غيرها حاصلا من جهة العقل او العادة فبعد ثبوت الاشتراط من جهة الشرع كيف يعقل القول بحصول المشروط من دون شرطه لو قلنا بعدم وجوب الشرط وامكان الاتيان بالمشروط مع انتفائه كما ان عدم الوجوب بالنسبة الى المقدمات العقلية والعادية لا يقضي بامكان اداء الواجب من دونها غاية الامر بكون التوقف والاشتراط هناك بالنظر الى العقل او العادة وهنا بالنظر الى الشرع بل نقول ان امتناع الاتيان به من دونه هنا ايضا عقلي بعد ثبوت الاشتراط والتوقف لعدم امكان الاتيان بالمقيد من دون القيد وخروج القيد عن الواجب لا يقضي بامكان حصوله من دونه مع دخول التقييد فيه فالتوقف عقلي وان كان الشرط شرعيا وايضا على ما هو المختار عندنا لعدم ابتنائه من مطابقة حكم العقل للشرع يكون الشرط الشرعي راجعا الى العقلي غاية الامر ان لا يكون الاشتراط معلوما للعقول ويكون حكم الشرع كاشفا عنه فلا وجه للتفصيل بينهما واورد عليه ايضا بان الكلام في المقام انما هو في دلالة مجرد الامر بالشيء على الامر بمقدمته ولا يظهر من البيان المذكور فرق بين الشروط الشرعية وغيرها في ذلك غاية الامر ان الشروط الشرعية يجب الاتيان بها من جهة حكم الشرع بوجوبها اذ ليس مفاد حكمه بشرطية شيء للواجب على ما ذكره الا وجوب الاتيان به لاداء ذلك الواجب فوجوب الشرائط الشرعية معلوم من حكم الشارع كما ان وجوب الشرائط العقلية معلوم في حكم العقل فليس وجوبها من جهة الامر بما يتوقف عليها كما هو المدعى ولا يخفى عليك ما فيه فان ذلك عين مقصود المفصل فانه انما يستفيد وجوب الشروط الشرعية من وجوب المشروط به بعد حكم الشارع بالاشتراط فان قلت انه لا ربط لما ذكره بكون الامر بالشيء امرا بمقدمته حتى يصح عد ما ذكر من القول تفصيلا في المسألة فان قضية الحجة المذكورة دلالة حكم الشارع بالاشتراط على وجوب الشرط والامر به وهذا مما لا ارتباط له بكون الامر بالمشروط قاضيا بوجوبه كما هو الملحوظ في المقام قلت من البين ان مجرد الحكم بالاشتراط لا يفيد وجوب الشرط اذ قد لا يكون المشروط واجبا فلا يعقل وجوب شرطه وانما يحكم بدلالة الاشتراط عليه بعد الحكم بوجوب المشروط فيكون وجوب الشرط مستفادا من وجوب المشروط بعد ثبوت الاشتراط فيندرج ذلك في محل النزاع وربما يورد في المقام بانه اذا كان الواجب هو الفعل المقيد بالشرط المخصوص كالصلوة المخصوصة الصادرة عن المتطهر فلا يمكن تحصيلها الا بايجاد سببها كان التكليف بالصلوة المخصوصة بما لها من المخصوصية المذكورة تكليفا باسبابه وسببه الاركان المخصوصة مع الطهارة فيلزم تعلق التكليف بالطهارة كتعلقه بالصلوة وفيه بعد تسليم القائل المذكور لوجوب السبب كما هو احد الاحتمالين في مذهبه انه اذا كان الواجب هو الفعل المقيد لم يصح عد الاتيان بالسبب الباعث على حصول القيد سببا لحصول الواجب اذ ليس الواجب هناك الا شيئا واحدا ومن الواضح ان مجرد الاتيان بالشرط ليس سببا لحصول الفعل بل ولا لاقتران الفعل به والا لزم حصول الصلوة بمجرد الاتيان بالطهارة فكيف يصح عد ذلك من المقدمات السببية على ان الحال في الشروط ليست باعظم من الاجزاء الواجبة بناء على القول بعدم وجوب المقدمة فضلا عن السبب الباعث على وجودها فكيف يصح القول بوجوب السبب المؤدي الى وجود الشرط ثم ان عد نفس الصلوة سببا لاداء الواجب مع وضوح كونه اداء لنفس الواجب كما ترى واحتج في بعض للقائل بوجوب الشرط دون غيره بانه لو لم يجب الشرط لم يكن شرطا وانت خبير بان ما حصر ذلك بالشروط الشرعية لم يتجه ليكون اشارة الى الدليل المذكور ولم يتبين ذلك وجوب الشرط مطلقا كما هو قضية اطلاقه وان اراد به مطلق الشرط ما ذكره من الملازمة ولا يجري ما ذكره مع فساده في غير الشروط الشرعية كما لا يخفى وليختتم الكلام في المرام ببيان امور احدها انه يجري الكلام المذكور في وجوب المقدمة وعدمه بالنسبة الى اجزاء الواجب ايضا نظرا الى توقف وجود الكل على وجودها فلا بد من الاتيان بها لاجل اداء الكل فح يجب الاتيان بها بناء على عدم وجوبها فالحال فيها كالحال في المقدمات من غير فرق فالوجوب المتعلق بها على القول بوجوب المقدمة توصلي ايضا ودلالة وجوب الكل على وجوبها بالاستلزام العقلي كالمقدمات وقد يتخيل الفرق بين الامرين بان دلالة وجوب الكل على وجوب اجزائه على سبيل التضمن لاندراجها فيه دون المقدمات الخارجة لانه لا يعقل افادته لوجوبها الا على وجه الاستلزام فلا وجه لجعل الدلالة في المقامين على نحو واحد وعن بعض الافاضل ان محل الخلاف هو الامور الخارجة عما تناوله الامر من الاسباب والشروط واما الاجزاء فكانه لا ريب في ان الامر بالكل امر بها من حيث هي في ضمنه لان ايجاد الكل ليس غير ايجاد اجزائه انتهى وقد قطع الفاضل المحشي في البحث الآتي بان وجوب الكل يستلزم وجوب كل من اجزائه اذ جزء الواجب واجب اتفاقا ومن ذلك يظهر انه دلالة وجوب الكل على وجوب اجزائه مما لا مجال للتأمل فيها كيف وقد عد دلالة التضمن من المنطوق الصريح بخلاف المقدمات فان دلالة الالتزام مبنية على ثبوت الاستلزام وهو قابل للانكار والمنع ويدفعه ان هنا امرين قد بينا بين وجوب الجزء بوجوب الكل وفي ضمنه ووجوب الجزء بسبب وجوب الكل ولاجله والقدر المسلم في المقام هو الوجه الاول ولا ريب في ان المتصف بالوجوب على الحقيقة انما هو الكل وان الجزء انما يتصف به من جهة اتصاف الكل به فذلك الاتصاف منسوب الى الكل بالذات والى اجزائه بالعرض نظير ما ذكرناه في المقدمات و قد عرفت ان ذلك غير المتنازع فيه في المقام الا ان ملاحظة وجوب الاجزاء كل على سبيل التضمن وملاحظة وجوب المقدمات على سبيل الالتزام

وتحقيق الحال في المسألة

واما الوجه الثاني

واما الوجه الثاني فبتوقف القول به على وجوب المقدمة فهو وجوب غيري متعلق بذات الجزء من حيث توقف الكل عليه كون ايجاده مؤديا الى ايجاد الكل و
هذه الدلالة على سبيل الاستلزام في المقامين من غير فرق بين الامرين وقد حكم غير واحد من المتاخرين بعدم الفرق بين اجزاء الواجب والامور الخارجية
عنه في جريان البحث المذكور ثم لو تحقق هناك اجماع من الخارج على وجوب الاجزاء على الوجه المذكور فهو امر اخر وهو محل تامل وكان دعوى الاتفاق في
المقام مبنى على الخلط بين الوجهين المذكورين او انه مبني على ظهور الحال عنده من الدليل المذكور فتوهم الاتفاق عليه من جهته لوضوحه عنده
بحيث لا يذهل عنه احد من اهل العلم وليس الحال على ما زعمه كما عرفت بل الظاهر عدم الفرق بين الاجزاء وغيرها في ذلك هذا اذا قام الوجوب بالكل من
حيث انه كل دون ما اذا قام بالاجزاء وبعبارة اخرى انما يكون الحال على ما ذكر اذا قام الوجوب بالكل بمجموع الاجزاء لا بجميعها وتوضيح الحال
ان الصفات العارضة للكل قد يكون عارضة لمجموع الاجزاء من دون ان يكون عارضة لكل منها كما في الوحدة العارضة على الكل وقد يكون
عروضه للكل عين عروضه لاجزائه كعروض السواد على الجسم فانه كما يتصف به الكل على سبيل الحقيقة كذا اجزاؤه وح فنقول ان عروض الوجوب
للكل يتصور على كل من الوجهين المذكورين فانه قد يكون مطلوب الامر هو ايجاد الكل من حيث انه كل حتى انه لو اتى به ناقصا لم يكن مطلوبا له ولا راجحا
عنده كما هو الحال في وجوب الصلوة وقد يكون مطلوبه هو كل من الاجزاء بان لا يكون للهيئة الاجتماعية مدخلية في تعلق الوجوب بالاجزاء
فيكون نسبة الوجوب الى الاجزاء على نحو نسبته الى الكل كما في وجوب الزكوة وصيام شهر رمضان بالنسبة الى ايام الصيام والوجوب حقيقة بكل جزء
من اجزاء الزكوة وكل يوم من ايامه ولذا يحصل الامتثال بحسبه بالنسبة الى كل منها فليس الكل الا عنوانا للاجزاء ويكون الحكم متعلقا بالاجزاء
فهي ح مطلوبة بالذات على وجه الحقيقة بخلاف الوجه الاول فالفرق بين الوجهين نظير الفرق بين العام المجموعي والاستغراقي فكما ان هناك
اعتبارين حاصلين في الحكم المتعلق بالجزئيات كذا في المقام بملاحظة الاجزاء فكل الاجزاء في الصورة الاولى متعلق للطلب على سبيل الحقيقة
بعنوان واحد اعني عنوان الكل من حيث هو وليس كل واحد من الاجزاء مقصودة الا بقصد الكل كتعلق الحكم بها من غير ان يتعلق القصد ولا الحكم بشيء
منها في نفسه ولا من حيث ادائه الى اداء الكل ولو قلنا بدلالته على ثبوت الحكم للاجزاء من الحيثية المذكورة فهي بملاحظة اخرى غير تلك الملاحظة
وتلك الاجزاء في الصورة الثانية متعلقة للطلب حقيقة بعنوان واحد ايضا اعني بملاحظة الكل لكن لا يتعلق الحكم به من حيث هو كل بل انما جعل ذلك
العنوان مرآتا لملاحظة ما له من الاجزاء فكل من تلك الاجزاء متعلق للطلب على سبيل الحقيقة ودلالة وجوب الكل على وجوبها كل على سبيل التضمن
فلا بد من الفرق بين الصورتين وما ذكرناه من ان دلالته على وجوب الاجزاء من باب المقدمة من جهة استلزام وجوب الكل لوجوبها انما هو في الصورة
الاولى خاصة ثم اعلم ان هناك فرقا بين وجوب الاجزاء من باب المقدمة ووجوب المقدمات فان الاجزاء انما يكون مطلوبة لاجل اداء الواجب بحصولها
وساير المقدمات انما يتعلق الطلب بها لادائها الى اداء الواجب لكن علم امكان اداء الواجب بحصولها وساير المقدمات انما يتعلق التكليف لادائها
ويتفرع على ذلك عدم امكان اداء الواجب مع تحريم الجزء مطلقا بخلاف المقدمات الخارجة عن الواجب وتوضيح المقام ان مقدمة الواجب وجزئه ان كانت
منحصرة في المحرم كان التكليف بالواجب ساقطا الا اذا كان اهتمام الشارع باداء الواجب اعظم من ترك ذلك المحرم فلا يقضى ح بسقوط الواجب الا انه لا تحريم
ح للمقدمة والجزء المفروضين وان لم يكن المقدمة والجزء منحصرة في المحرم لكن اختار المكلف ادائها بالمحرم فلا يمنع ذلك من اداء الواجب وصحته بالنسبة الى
المقدمة بخلاف الجزء اذ مع حرمته لا يمكن اتصاف الكل بالوجوب نظرا لتقوم الكل باجزائه فاذا كان الجزء حراما لم يكن الكل الحاصل به راجحا اقصى الامر
ح اختلاف الجهتين في اجتماع الواجب والحرام والتحقيق عدم تصحيح ذلك لاجتماع الحكمين كما سيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله ولا يجري ذلك بالنسبة الى
المقدمة لخروجها عن حقيقة الواجب فيكون اختيار المحرم مسقطا لما تعلق به التكليف من المقدمة لحصول الغرض منها ولا مانع من رجحان الفعل مع
مرجوحية ما يوصل به اليه بخلاف الجزء ومن ذلك يظهر الحال فيما اذا انحصرت المقدمة في المحرم ونصب المكلف لاتيانها فانه ان كانت المقدمة متقدمة
على الفعل فقضى اختياره لم يتعلق الوجوب بالمكلف بعد حصولها اذ لا مانع ح من تعلق الامر وان كانت مقارنة للفعل منع ذلك من تعلق الامر وذلك
لانتفاء التمكن شرعا من اداء المقدمة ومن ليبين ان جميع الواجبات مقيدة بالنسبة الى التمكن منها ومن مقدماتها نعم قد يصح تعلق الامر به فيصح الفعل
ح في بعض الوجوه حسبما يأتي الاشارة اليه ان شاء الله ثانيها انه هل يتصور تقدم وجوب المقدمة على وجوب ذيها بحيث لو علم او ظن تعلق الوجوب بذي المقدمة
بعد ذلك وجب عليه الاتيان بالمقدمة قبل وجوبها او انها لا تجب الا بعد وجوب ذيها وليس الكلام في ذلك مبنيا على القول بوجوب المقدمة
بل يجري على القول بعدم وجوبها ايضا اذا كانت مما تعلق الامر بها اصالة لا لاجل غيرها والحاصل انه اذا كان الوجوب المتعلق بالفعل غيريا سواء
كان ثبوته له على وجه التبعية او بالاصالة كما في الوضوء بالنسبة الى الصلوة الواجبة فهل يتوقف وجوبه على وجوب ذلك الغير او يمكن القول
بوجوبه قبل وجوب الاخر قولان والمحكي عن ظاهر الجمهور البناء على الاول من غير اشكال فيه ولذا قطعوا بعدم وجوب الوضوء قبل وجوب شيء من
غاياته وذهب جماعة منهم صاحب الذخيرة والمحقق الخوانساري الى الثاني فزعموا انه لا مانع من ان يكون الفعل واجبا لغيره قبل وجوب غايته اذا كان
وجوبها في وقتها معلوما او مظنونا واحتج للاول بان السبب في وجوب ما يجب لغيره هو وجوب ذلك الغير ولذا يسقط وجوبه عند سقوط الوجوب عن
الغير فلا يتعقل تقدم وجوبه على وجوب ذلك الغير اذ لا يتقدم المعلول على علته واورد عليه بالمنع من كون العلة في وجوب المقدمة منحصرة في
وجوب ذيها لجواز ان يكون العلة فيه لحاظ الامرين من ذلك ومن العلم او الظن بوجوبه في المستقبل مع مطابقته للواقع فلا مانع اذن من وجوبها قبل
وجوب الغاية نظرا الى حصول العلة الثانية وبدفعه ان المقتضي من العلم او الظن بوجوب الغير في وقته هو وجوبه مطلقا ولو مع ترك مقدمته قبل
وجوبه فيكون ترك المقدمة باعثا على ترك الواجب في ذلك الوقت لعدم التمكن منه او يراد بذلك العلم او الظن بوجوبه على فرض وجود مقدمته

لا مع عدمه فعلى الاول يتم ما ذكر من الوجه لكن تحقق الوجوب على النحو المذكور غير معقول اذ لا يصح ايجاب الفعل مع عدم القدرة على مقدمته وعلى الثاني
لا وجه لتعلق الوجوب بالمقدمة مع ان المفروض كون وجودها شرطا لوجوب غايتها فمع انتفاء وجودها لا يتحقق وجوب الغاية في الخارج حتى يجب المقدمة
لاجله فلا يعقل هناك علم او ظن بوجوبه مع ترك مقدمته ويمكن دفع ذلك تارة باختيار الوجه الاول ولا مانع من وجوب الفعل اذا كان ترك المقدمة
عن اختيار المكلف بناء على ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار وقد مرت الاشارة اليه والى ما فيه وايضا فلا تكون المقدمة مقدورة بعد
تعلق الوجوب بالفعل وح فيتصف الغاية بالوجوب ح وفيها فلا مانع من تعلق الوجوب بمقدمتها بعد العلم او الظن بذلك وجوبا موسعا فيتخير
المكلف بين ادائه قبل دخول وقت الغاية وبعده وتارة باختيار الثاني وما ذكر من كون وجوب الفعل مشروطا ح بوجود مقدمته فلا يتصور ح
وجوب مقدمته للاتفاق على عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط مدفوع بان ذلك انما لا يتصف مقدمة الواجب المشروط بالوجوب من جهة الامر
المتعلق بذلك الواجب لتوقف تعلقه به على وجود ذلك الشرط بالامر الذي يتعلق بالمشروط على تقدير وجود الشرط واما وجوبه بامر اخر متعلق
بالمقدمة لاجل الايصال الى الغاية الاتية فلا مانع منه وح فيتقدم وجوب المقدمة على وجوب ذيها من جهة تعلق ذلك الامر بها وايضا لا توقف
لوجوب الواجب بعد ذلك على وجود الشرط المذكور بل انما يتوقف على القدرة عليه فاذا كانت القدرة عليه حاصلة مع التاخير لم يكن ذلك من قبيل
وجوب مقدمة الواجب المشروط وح فالقول بتوقف تعلق الوجوب به على فرض وجود مقدمته غير متجه الا بالنسبة الى المقدمة التي لا يتمكن
منها مع التاخير لا مطلقا وفيه ان كون مجرد العلم او الظن بوجوب الواجب فيما بعد ذلك علة لوجوب الفعل قبله مما لا وجه له لوضوح ان وجوب
الفعل شرعا لا بد ان يستند الى طلب الشارع اما اصالة او تبعا وليس مجرد العلم بوجوب ذلك الفعل فيما ياتي قاضيا بالامر بما يتوقف عليه
قبل وجوب ذلك الشيء بشيء من الوجهين المذكورين اما الاول فواضح واما الثاني فلانه اذا لم يكن نفس وجوب الشيء قاضيا بوجوب ما
يتوقف عليه قبله لم يعقل ان يكون مجرد العلم به سببا لحصوله وتوضيح ذلك ان هناك وجوبا للفعل في المستقبل ووجوبا لما يتوقف
عليه قبل وجوب ذلك الفعل وعلما بوجوب ذلك الفعل في المستقبل وعلما بوجوب المقدمة قبل ذلك وغاية ما يتخيل في المقام حصول الملازمة
بين الوجوبين ويتفرع عليه الملازمة بين العلمين بعد العلم بالملازمة المذكورة واقعا الملازمة بين العلم بوجوب الفعل في المستقبل و
نفس وجوب المقدمة قبل وجوبه مما لا يعقل وجهه فانه اذا لم يكن هناك ملازمة بحسب الواقع بين وجوب الفعل في المستقبل ووجوب
مقدمته قبله لوضوح فساد حصول اللازم قبل حصول الملزوم لم يعقل تاثير العلم بالاول في وجود الثاني ولا العلم به نعم يمكن ان يتعلق
من الشارع امر اصلي بالمقدمة منوطا بالعلم او الظن بل بمجرد احتمال وجوب ذلك الفعل في المستقبل فيتسبب وجوب المقدمة المفروضة عن الامر
المتعلق بها لا عن مجرد العلم او الظن او الاحتمال المفروض وتحقيق المقام انه ان فسر الوجوب لغيره بما يكون وجوب الفعل منوطا بوجوب غيره
وحاصلا من جهة حصوله من غير ان يكون له مطلوبية بحسب ذاته بل انما يكون مطلوبيته لاجل مطلوبية غيره فيكون وجوبه في نفسه عين
وجوبه لوجوب غيره لم يتعقل الوجوب لغيره قبل حصول الوجوب النفسي لتفرع حصوله على حصول ذلك وتقومه به وان تعلق به امر اصلي
وان فسر الوجوب لغيره بما لا يكون المصلحة الداعية الى وجوبه حاصلة في نفسه بل يكون تعلق الطلب به لاجل مصلحة حاصلة بفعل غيره لا
يجوز تفويت المكلف لها فيجب عليه ذلك ليتمكن من الاتيان بذلك الغير امكن القول بوجوبها قبل وجوب ذيها لا من جهة الامر الذي يتعلق
بذيها بل بامر اصلي متعلق بها وح فلا يكون مطلوبيتها الفعل حاصلة من مطلوبيته غيره الاتية من قبله وانما هي حاصلة من الطلب المستقل
المتعلق به غاية الامر ان تكون الحكمة الباعثة على تعلق الطلب به تحصيل الفائدة المترتبة على فعل اخر يكون الفعل المذكور موصلا اليه ان بقي المكلف
على حال يصح تعلق ذلك التكليف به عند حضور وقته ومقتضى ذلك استحقاق المكلف للعقاب عند تركه لمخالفته للامر المتعلق به وان لم يكن
تفويته للواجب المشروط عصيانا له موجبا للعقاب نظرا الى ان تفويته له قبل تعلق الوجوب به وقد صار المكلف على حال لا يتعلق ذلك
التكليف به حتى يكون عاصيا بتركه ولا فرق ح بين ما اذا علم وجوب الفعل الاخر في وقته او ظنه او احتمله فظهر بما قررنا ان الاستناد في وجوب
المقدمة قبل وجوب ذيها الى الامر المتعلق بذيها حال حضور وقته غير متجه على شيء من الوجهين المذكورين واما وجوبها لاجل الغير بامر
مستقل فلا يصح على الوجه الاول ولا مانع منه على الوجه الثاني لكن عد ذلك من الوجوب لغيره محل تامل بل لا يبعد كونه نحوا من الوجوب
النفسي لما عرفت من ترتب استحقاق العقاب على تركه من غير استحقاق للعقوبة على ترك الاخر والوجه للقول الاخر اطلاق ما دل على وجوب
مقدمة الواجب ولا مانع من كون الفعل واجبا لغيره ومع ذلك يكون واجبا قبل دخول وقت الغير اذا كان وجوب الغاية في وقتها معلوما او
مظنونا الا ترى ان قطع المسافة ليس واجبا لنفسه بل واجب للحج ومع ذلك لم يجب ايقاعه الا قبل زمان الحج وكذلك صحة الصوم مشروطة بالاغتسال
من الجنابة قبل الفجر عند الاكثر وما لاتيم الواجب المطلق الا به فهو واجب فيكون الغسل واجبا للصوم قبل دخول وقته وضعفه ظ مما قررنا لوضوح
ان القاضي بوجوب المقدمة انما هو وجوب ذي المقدمة فمع عدم حصوله كيف يعقل حصول ما يلزمه ويتفرع عليه والقول بكون العلم بوجوبه
في وقته او الظن به كافيا في ذلك قد عرفت وهنه هذا اذا حمل كلام الجماعة على حكمهم بوجوب المقدمة من جهة ما يتعلق الامر بذيها كما هو
الظاهر من كلامهم وان ارادوا امكان وجوبه بامر من الخارج فقد عرفت انه لا مانع منه على الوجه الذي قررناه ولا يظن ان احدا يخالف فيه و
فصل بعض الافاضل في المقام بين مقدمات الواجب المضيق مما يعتبر حصولها قبله وغيرها فوافق بوجوب الاول قبل وجوب ذيها الحكم العقل
ح بلزوم الاتيان بها فلو كانت المقدمة من العبادات حكم بصحتها نظرا الى تعلق الامر بها وكذا الحال عنده في الواجب الموسع اذا لم يسع الوقت

فيما ياتي ٢

فلا يعقل وجوب ذلك الشيء بهم

للدائر وأكم

لادائه واداء مقدمته كما في مثال الحج فالمناط في حكم العقل بالوجوب هو ما اذا علم المكلف وظن انه ان لم يات بالمقدمة قبل وجوب ذيها يفوته الواجب
في وقته واما في غير ذلك فلا مانع من تعلق الامر بالمقدمة من الخارج واما مجرد الامر بذيها فلا دلالة فيه على وجوب المقدمة لا عقلا ولا شرعا
نعم لو اتى بالمقدمة قبل وجوب ذيها كان مجزيا الا اذا كانت عبادة فيشكل الحال فيها لتوقفها على الامر المفقود في المقام وللفاضل المتقدم كون
ممن لا يقول بوجوب المقدمة فكان قوله بانتفاء الدلالة في المقام من جهة عدم ذهابه الى وجوب المقدمة فيشكل الحال في حكمه بالوجوب
مع الضيق الا ان يفصل في وجوب المقدمة بين الوجهين نظرا الى دعائه ادراك العقل لوجوبها في الصورة الاولى دون الثانية وح فلا
يكون ما ذكره تفصيلا اخر في هذه المسئلة وهو تفصيل غريب في وجوب المقدمة لا يعلم ذهاب احد اليه ولا وجه له كما لا يخفى ومع الغض عنه فكما
يق بحكم العقل بوجوب المقدمة هناك على وجه التضييق فليقل بحكمه بالوجوب في الباقي على وجه التوسعة اذ لا فارق بين المقامين فيما سوى الضيق
والتوسعة والحق ان حكم العقل فيهي في المقامين وتحقيق المقام ان الواجب اما ان يكون موقتا او غير موقت وعلى التقديرين فاما ان يكون
مضيقا او غير مضيق وعلى التقادير فاما ان يكون الوقت في نفسه متسعا لاداء الفعل ومقدماته او لا وعلى الاول فاما ان يطرؤه ما يكون مانعا
من اتساعه للمقدمة او يكون هناك مانع اخر من ايقاعها في الوقت لعدم تمكنه من فعلها مع تاخيرها الى الوقت ولا فنقول انه اذا لم يكن الوقت شرطا
في وجوده كما هو الحال في الحج بالنسبة الى وقته فلا اشكال في وجوب المقدمة قبل حضور الزمان المضروب له بناء على القول بوجوب المقدمة سواء
وسع الوقت لمقدمات الفعل او لم يسعه وليس ذلك من مسئلتنا اذ ليس ذلك من تقدم وجوب المقدمة على ذيها ومن ذلك ايض وجوب غسل الجنابة
في الليل للصوم الواجب اذ الظ كون النهار محلا لوقوع الصوم لا شرطا في وجوبه كما في الصلوة اليومية بالنسبة الى اوقاتها حيث دل الدليل على كون
الوقت شرطا في وجوبها وصحتها فما استشهد به من حكينا عنه من بعض المتاخرين لتقدم وجوب المقدمة على ذيها من المثالين المذكورين مما لا وجه
له ولا فرق ح بين سعة الوقت للفعل ومقدماته واما اذا كان الوقت شرطا في وجوب الفعل او لم يكن الفعل موقتا لكن علم بحصول سببه بعد ذلك وعدمها م
فالظ انه لا وجه للقول بوجوب المقدمة من جهة الامر المتعلق بذيها في الزمان المتاخر كما اشرنا اليه من غير فرق بين سعة الوقت للفعل ومقدماته
وعدم اتساعه لها وتمكنه من الاتيان بها وعدمه غاية الامر انه اذا دخل الوقت ولم يسع لاداء المقدمة او لم يتمكن المكلف من ادائها فيه لا يتعلق
الامر بذي المقدمة لعدم تمكنه ح من الاتيان بها فلا يجب عليه ذلك الفعل ولا محذور فيه اصلا ودعوى قضاء العقل باداء المقدمة قبل الزمان
المفروض كما مر عن بعض الافاضل واضح الفساد اذ لم يتعلق امر بالمكلف قبل حضور ذلك الوقت حتى يحكم العقل بوجوب الاتيان بمقدمته على ما هو من
شانه في ساير المقدمات وحكم العقل بوجوب جعل المكلف نفسه قابلا لتعلق الخطاب مورد التكليف عليه مما لا يلتزم احد وتسليم الفاضل المتقدم
حكم العقل بوجوب المقدمة قبل وجوب ذيها اذا لم يتسع الوقت للمقدمة مع منعه من حكم العقل بالوجوب بعد دخول الوقت مط ولو مع عدم اتساعه
الا لاداء الواجب ومقدمته من الغرايب اذ لا فارق بين الصورتين سوى دخول وقت الواجب في الثاني وعدم دخوله في الاول ومن البين ان دخول الوقت
ان لم يكن مؤيدا للحكم بالوجوب فلا يكون مانعا منه وياتي على ما ذكره التفصيل المذكور وجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب ذيها في جميع الصور
التي لا يتمكن المكلف من اداء المقدمة في وقت وجوب الفعل لاشتراك الوجه فيها ثم ان ما ذكرناه انما هو بالنظر الى دلالة الامر الذي تعلق
بذي المقدمة واما لو قام هناك امر من الخارج على وجوب الاتيان بالمقدمة قبل وجوب الفعل لان تمكن من فعل المامور به عند تعلق الوجوب
به فلا مانع منه اصلا كما قررناه ولا فرق ح ايض بين الصور المذكورة لكن في عده ذلك ح من الوجوب الغيري تامل اشرنا اليه ولا يبعد اندراجه في الوجوب
النفسي وان كان الامر به لاحراز مصلحة حاصلة بفعل غيره والامر في ذلك هين بعد وضوح الحكم وعدم تفرع ثمرة على مجرد اطلاق الاسم الثالث
وجوب المقدمة كما مر الكلام فيه من لوازم وجوب الواجب فاذا قام دليل على عدم وجوب بعض مقدمات الفعل قضى ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل
ايض ح لو دل دليل اخر على وجوبه قامت المعارضة بين الدليلين المذكورين فلا بد من ملاحظة الجمع بينهما بتقييد احدهما بالاخر ونحو ذلك ان امكن ذلك
بحسب المقام والاخذ بمقتضى التعادل والترجيح ويظهر من بعض افاضل المتاخرين الجمع بين الامرين نظرا الى جعله وجوب المقدمة من مقتضيات وجوب
ذيها لا من لوازمه فيصح الانفكاك بينهما لعدم قيام الدليل عليه وقد عرفت ضعفه اذا تقرر ذلك فنقول اذا ثبت عدم وجوب بعض مقدمات الفعل
سواء ثبت تحريمه او كراهته او غيرهما من الاحكام قضى ذلك بعدم وجوب ذلك الفعل لكن لا مط بل على سبيل الاطلاق فلا مانع ح من كونه واجبا مشروطا
بوجود تلك المقدمة اذ لا مانع من حرمة مقدمة الواجب المشروط او ثبوت ساير الاحكام لها نظرا الى ما تقرر من عدم وجوبها وح فلو دل الدليل على وجوب
ذلك الفعل في الجملة امكن الجمع بينهما بحمله على الوجوب المشروط وتقييد الاطلاق وهو بين للتامل فان كانت تلك المقدمة المحرمة مثلا متقدمة على
الفعل وتصدى المكلف لفعلها فلا اشكال ح في تعلق الوجوب بذلك الفعل وصحة الاتيان به لتعلق الامر به بعد الاتيان بمقدمته المحرمة ومقتضى
الامر الاجزاء والصحة واما ان كانت مقارنة للفعل او متاخرة عنه فقد يتخيل ح عدم صحة الفعل المذكور لكون المقدمة المذكورة ح من مقدمات الوجوب
فلا يتعلق امر بالفعل قبل حصولها فلا يعقل القول بصحته ويمكن دفعه بان مقدمة وجود الشيء لا يجب تقدمها على حصول ذلك الشيء بل يقارنه و
قد يتاخر عنه الا ترى ان الاجازة الحاصلة من المالك في البيع الفضولي شرط في حصول الانتقال حال العقد بناء على المعروف من كون الاجازة كاشفة
لا ناقلة ومع ذلك تتاخر عنه وح نقول ان مقدمة الوجوب من مقدمة الوجود بالنسبة الى الوجوب لحصول الوجوب اذا كان متوقفا على وجود المقدمة
المذكورة في الجملة فقد يكون متوقفا على وجود ذلك الفعل اولا ليتفرع عليه الوجوب المفروض وح فلا اشكال في عدم صحة ذلك الفعل قبل
حصول مقدمته المفروضة وقد يكون متوقفا على حصول ذلك الفعل سواء في الجملة كان متقدما عليه او مقارنا له او متاخرا عنه بل قد يتوقف على

خصوص حصوله المتأخر فيكون حصوله اخيراً كاشفاً عن وجوب تلك الفعل ولا وح فلا مانع من صحة الفعل مع حرمة مقدمته المذكورة وان كانت متأخرة بكون
وجودها اخيراً ولو على وجه محرم كما فيما في وجوب تلك الفعل ولا وقد يجعل من ذلك اغتسال بقية النصاب الى انقضاء الشهر الثاني عشر في وجوب الزكوة
عند حوله بناء على اعتبار بقاء النصاب طول الشهر في الوجوب كما ذهب اليه جماعة فلو فرض ضياع حرمة بقية النصاب كما اذا كان له غريم يطالبه
بحقه وكان الوفاء منحصراً بدفعه لم يمنع ذلك من وجوب الزكوة عليه وصحة دفعها اذ لم يكن ما يدفعه في الزكوة منافياً لاداء حق الغريم بل ولو كان
منافياً ايضاً في وجه ويتفرع على ما قررناه انه لو ترك الواجب المضيق اذا كان من مقدمات اداء الموسع لم يمنع تحريمه من صحة ما يتوقف عليه من فعل الموسع
لكون قاضياً بسقوط الامر المتعلق به القاضي بفساده وفعله وسيجيء تفصيل القول فيه ان شاء الله في المسئلة الاتية رابعها انه قد يتخيل ان الواجب من المقدمة

في بيان عدم اختصاص وجوب المقدمة بالموصلة منها والفرق بين الحكمين وبيان ما فيه

هو ما يحصل به التوصل الى الواجب دون غيره فاذا اوجب الشارع علينا الحج كان قطع المسافة الموصلة الى الحج واجباً علينا لا مطلقا فلو قطع المسافة الى مكة
المشرفة وترك الحج لم يكن اتيا بالمقدمة الواجبة وكذا لو اتى بالوضوء وترك الاتيان بالصلوة ومن ذلك ما اذا كان له صارف عن اداء الواجب فانه يخرج
بذلك ما يأتي به من مقدمات الفعل عن الوجوب فلا مانع ح من تركها حيث انه لا ايصال لشيء منها الى الواجب وان كان المكلف تاركا للمقدمة
الواجبة ايضاً على خصوص الموصلة الى الواجب الا ان ما يقدم على تركه من الشرايط او فعله من الموانع واضداد الوجوب ليس تركا للواجب ولا اقدام
على الحرام مع وجود الصارف عن الواجب وعدم ايصال شيء منها الى فعله على فرض الاتيان بها او تركها وقد يستفاد ذلك من المصنف في ذيل المسئلة
الاتية حيث قال ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها
كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وكانه يريد ان ما اقتضى الوجوب بها في تلك الحال من جهة حصول التوصل بها عند ارادة ما يتوقف عليها دون ما اذا لم
يكن مريدا له اذ لا يتوصل بها الى فعله والاظهر كما هو ظاهر الجمهور وجوب المقدمة من حيث ايصالها الى اداء الواجب فالمقدمة التي لا يتحقق بها
الايصال الى الواجب واجب الحصول من حيث التوصل بها الى الواجب فيجب الاتيان بها والتوصل الى الواجب من جهتها فاذا لم يتوصل المكلف بها
الى الواجب لم يخرج المقدمة عن الوجوب فاذا وجب علينا شيء وجب الاتيان بما يتوقف عليه لا من جهة ذاته بل من حيث ادائه الى الواجب ويجب علينا ح
الاقدام على فعل الواجب بعد الاتيان بمقدمته وعدم الاقدام على الواجب بعد الاتيان بالمقدمة لا يخرج ما اتى به من المقدمة عن الوجوب فانها
واجبة من حيث كونها مؤدية الى الواجب وان لم يحصل التأدية اليه لاهمال المكلف فان عدم حصول الاداء بها لا ينافي اعتبارها من حيث كونها
مؤدية في الحكم بوجوبها من تلك الجهة وبالجملة انه لا يتنوع المقدمة من جهة ايصالها الى ذي المقدمة وعدمه الى نوعين ليقال بوجوب احدهما دون الاخر
بل ليس هناك الا فعل واحد يتصف بالوجوب من حيث كونها موصلة الى الواجب سواء اتى بها على تلك الجهة اولا وتلك الجهة حاصلة فيها سواء
تحقق بها الايصال اليه اولا نعم لو فرض انتفاء الجهة المذكورة عن المقدمة لم تكن واجبة وح يخرج عن عنوان المقدمة كما لا يخفى فلا فرق في وجوبها
بين وجود الصارف الاختياري عن اداء الواجب وعدمه ولو كان هناك صارف عن الواجب خارج عن اختيار المكلف خرجت به المقدمة عن الوجوب
لانتفاء الحيثية المذكورة وح يسقط التكليف بالواجب ايضا والتامل في الادلة المتقدمة لوجوب المقدمة قاض بما قلنا كما لا يخفى على من اعطاها
حق النظر وقد نص على ما ذكرنا غير واحد من افاضل المتأخرين مصرحا بان ما دل على وجوب المقدمة انما ينهض دليلا على الوجوب لما اذا امكن
صدور الواجب عن المكلف هذا ويتفرع على الوجهين المذكورين امور منها انه اذا كان للمكلف صارف عن اداء الواجب لم يكن ما يقدم عليه من ترك
مقدماته ممنوعا منه على الاول اذ المقدمات المتروكة غير موصلة الى الواجب مع وجود الصارف عنه وانما الممنوع منه هو ترك المقدمة الموصلة
وليس ذلك بشيء من تلك التروك ويتفرع عليه صحة اداء الواجب الموسع عند مزاحمته للمضيق اذ لا يتحقق فعل الموسع الا مع وجود الصارف عن
المضيق وح فلا يكون ما يأتي به من الموسع منهيا عنه ليقضي النهي بفساده بخلاف ما لو قيل بالثاني لتعلق النهي به ح لكون تركه مقدمة لاداء
الواجب فيكون واجبا من حيث كونه موصلا الى الواجب ويشكل بانه لا اشكال في حرمة ترك المقدمة الموصلة وكذا في وجوب ترك المانع الموصل الى
فعل الواجب في المكلف مع وجود الصارف عن الواجب [illegible] الواجب وترك مقدمته يكون تاركا للواجب بنفسه ولمقدمته الموصلة اليه فكيف يصح
القول بكون ما يقدم عليه من ترك المقدمة جائزا ومجرد مقارنته لوجود الصارف مع حرمته ايضا لا يقضي بجواز الترك الحاصل منه واذا ترك
الواجب واتى بضده فقد ترك نفس الواجب ومقدمته الواجبة التي هي ترك الضد والموصل اليه ومن البين ان ما اتى به من فعل الضد ترك الترك
الضد الموصل الى الواجب ايضا فيلزم ان يكون حراما من تلك الجهة وان لم يكن ترك الضد في المقام موصلا الى الواجب بسوء اختيار المكلف ولا مانع
من اجتماع حصول التركين في المقام بفعل الضد كما لا يخفى فلا يتم الحكم بصحة ما اتى به من الضد ايضا وسيجيء الكلام فيه ان شاء الله ومنها انه يصح اداء
الوضوء ونحوه بقصد الوجوب عند اشتغال الذمة بالغاية الواجبة وان لم يأت به لاداء تلك الغاية بل لغاية مندوبة بناء على الثاني بخلاف الاول اذ لا
يجوز ح قصد الوجوب الا اذا اتى به لاداء الغاية الواجبة ولا اقل من ظنه بادائه اليها اذا لم يلحظ الغاية الواجبة حال اداء الفعل ومنها جواز اخذ
الاجرة على فعل المقدمة في الصورة المفروضة وعدم جوازه على الوجهين نظرا الى ما تقرر من عدم جواز اخذ الاجرة على الواجبات بناء على عدم
الفرق في ذلك بين الواجبات النفسية والغيرية كما مرت الاشارة اليه ومنها برء النذر بفعلها في الصورة المذكورة او تعلق نذره بفعل اداء
او واجبات عديدة بناء على الثاني اذا قلنا بشمول الواجب عند الاطلاق للواجبات الغيرية او صرح الناذر بالتعميم بخلاف ما لو بنى على الاول
خامسها انه يجري جميع ما قلناه في مقدمة الواجب بالنسبة الى مقدمات المندوب فيحكم بحصول الندب الغيري في مقدماته على القول بوجوب
مقدمة الواجب بخلاف القول بعدمه والظ انه لا اشكال في استحباب مقدمة المندوب اذا اتى بها لاجل ادائها اليه وان قلنا بعدم وجوب مقدمة

الواجب لا

الواجب لجانفريمن ان كل قصد بر الطاعة فهو طاعة وهو غير ما نحن بصدده من بيان استحبابها الغيري فان ذلك استحباب نفسي حاصل في مقدمة الواجب ايضا وان لم نقل بوجوبها الغيري ولذا ينعقد نذرها من حيث انها مقدمة لاداء الواجب على القول بعدم وجوب المقدمة ايضا ولا مانع من اجتماع الاستحباب النفسي والوجوب الغيري بوجه كما انه لا مانع من اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب الغيري فيما اذا كان الفعل المفروض مقدمة للواجب والمندوب وتضاد الاحكام لا يقضي بامتناع ذلك مع عدم الاكتفاء باختلاف الجهة مع اتحاد المتعلق كما توهم فانه انما يفيد امتناع اجتماع حكمين منها في امر واحد بحسب الواقع بان يكون الفعل الواحد واجبا غير جائز الترك ومندوبا جائز الترك لا اجتماع الجهتين اذ الحكم يتبع الجهة الاقوى وعند اجتماع الوجوب الغيري والاستحباب النفسي او الغيري يكون حكم ذلك الشيء هو الوجوب غير انه اذا لوحظ ذلك الشيء في نفسه او بالنسبة الى غاية اخرى راجحة كان راجحا رجحانا غير بالغ الى درجة المنع من الترك فالحاصل بحسب الواقع جهتان مرجحتان للفعل احديهما بالغة الى درجة المنع من الترك والاخرى غير بالغة اليها ومن البين انه لا تضاد بينهما فلا مانع من اجتماعهما في امر واحد فان عدم ايصال الجهة النادبة الى حد الوجوب لا ينافي ايصال الاخرى الى ذلك وذلك كالوضوء بالنسبة الى الصلوة الواجبة وبالنظر الى قراءة القران ونحوها اذ من الواضح عدم سقوط رجحان الوضوء لاجل التلاوة بعد دخول وقت الصلوة غاية الامر ان يكون الوضوء موصوفا بالوجوب لا غير فلذلك لا يستلزم اتيان العامل به على ذلك الوجه اذ لا مانع من اتيانه به لا من جهة وجوبه بل بجهة اخرى راجحة غير بالغة الى تلك الدرجة فيختلف الحال بملاحظة ذلك بين الوجوب الذي يكون صفة للفعل وما يكون جهة لايقاعه ويعبر عن الاول بالوجوب الواقعي صفة وعن الثاني بالوجوب المجعول غاية فيمكن اجتماع الوجوبين كما اذا اتى بالفعل المفروض لاجل كونه واجبا ويمكن افتراقهما كما اذا اتى بالواجب لاجل رجحانه الغير البالغ الى درجة الوجوب فيكون اتيا بالواجب لكن لا على جهة وجوبه بل على الجهة النادبة ولا يمنع ذلك من اداء الواجب وان كان عبادة لما تقرر من عدم اعتبار ملاحظة الامتثال للامر الخاص في اداء الواجب فانه بعد العلم برجحان الفعل في الجملة والاتيان به من جهة رجحانه يصح الفعل ويتصف بالوجوب بحسب الواقع ويكون المكلف اتيا بالواجب خارجا عن عهدة التكليف وان لم يصدق امتثال ذلك الامر الا بعد ملاحظته في الجملة عند الاتيان بالفعل فاذا اتى بالفعل على وجه القربة ولو كانت تلك الجهة نادبة الى الفعل وكان ذلك الفعل عبادة واجبة عليه من جهة اخرى لا يعلمها اصلا او غفل حال اداء الفعل مجزيا عن الواجب وكان متصفا بالوجوب بحسب الواقع وان لم يات به من جهة وجوبه سادسها ما مر من الكلام في مقدمة الواجب يجري بعينه في مقدمات ترك الحرام اعني ما يتوقف عليه ترك الحرام من الافعال والتروك بل يندرج ذلك في مقدمة الواجب نظرا الى وجوب ترك الحرام وكما ان مقدمة الواجب قد تكون مقدمة لوجوده وقد تكون مقدمة للعلم بحصوله فكذا مقدمة ترك الحرام قد تكون مقدمة لنفس الترك سواء كانت فعلا او تركا وقد تكون مقدمة للعلم به كما في الحلال المشتبه بالحرام كما اذا اشتبه الدرهم الحلال بالحرام فانه يتوقف العلم بالاجتناب عن الحرام على التجنب عن جميع ما وقع فيه الاشتباه فيجب الاجتناب عن الكل وذهب جماعة الى عدم وجوب التجنب نظرا الى بعض الاخبار الدالة على عدم وجوب الاجتناب عن الحرام الا مع العلم به بعينه دون المشتبه فلا يجب ترك الحرام مطلقا حتى يجب مقدمة العلم به وهو ضعيف كما يجيء تفصيل القول فيه في محله انشاء الله ثم ان الظاهر ان ما اختاره الجماعة من عدم وجوب التجنب الا عن الحرام المعلوم انما هو بالنسبة الى الماليات ونحوها واما بالنظر الى الاقدام على ساير المحرمات كما اذا اشتبه الكافر بالمسلم ومن يحل سبيه بمن لا يحل ومن يحل وطيه بمن يحرم او اشتبه الخمر بغيره او السم بغيره ونحو ذلك فان الظاهر ان احدا لا يقول بجواز الاقدام وتوقف التحريم على العلم فيحكم في الامثلة المذكورة بحل القتل والسبي والوطي والشرب الاكل والشرب بمجرد الشبهة الحاصلة كيف وربما يعد المنع من ذلك من الضروريات الواضحة المستغنية عن تجشم ذكر الادلة هذا وقد علم مما ذكرنا حرمة السبب المفضي الى الحرام المتوقف ترك الحرام على تركه بل لا يبعد القول بتحريمه ولو على القول بعدم وجوب المقدمة الشرطية نظرا الى كونه في حكم المقدمة السببية فكما يجب الاسباب المفضية الى فعل الواجب كذا يحرم السبب المفضي الى الحرام كما سيشير اليه المص بل قد يتوهم تحريمه ولو مع عدم القول بوجوب المقدمة مطلقا لاستفادة ذلك من تتبع موارد الشرع واما ساير مقدمات الحرام فلا وجه للقول بتحريمها لعدم استلزامها لحصول الحرام وعدم كونها معتبرة في ترك الحرام ليتوقف تركه على تركها الا ان تكون جزءا اخيرا للعلة التامة فتحرم لما عرفت ولا يبعد اندراجها اذن في الاسباب نعم لو قصد بفعل المقدمة التوصل الى الحرام كان محرما لقيام الدليل على تحريم الافعال التي يقصد بها المحرمات وهو حرام بنفسه فلا ربط له بالمقام ولا فرق اذا بين ما حصل التوصل بها الى الحرام او لا سابعها قد يتخيل ان المقدمة اذا كانت فعل امور يكون الاتيان بالواجب حاصلا في ضمنها كالصلوة الى الجوانب الاربع والصلوة في الثوبين المشتبهين كانت واجبة على القولين قال في الوافية وكانه لا خلاف في وجوبه لانه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات عند اشتباه القبلة والصلوة في كل من الثوبين المشتبهين عند اشتباه الطاهر بالنجس وغير ذلك انتهى ويرد عليه انه ان قيل بكون الافعال المتعددة مقدمة بالنسبة الى نفس الواجب فهو بين الفساد لوضوح عدم التاخر في وجوده الى التكرار وان اريد كون ذلك مقدمة للعلم باداء الواجب فانه كما يجب الاتيان بالفعل يجب العلم بتفريغ الذمة ايضا فيكون التكرار واجبا لتوقف وجود العلم بالواجب عليه فدعوى كون الواجب حاصلا في ضمن المقدمة غير ظاهرة فان الواجب الذي يكون التكرار مقدمة بالنسبة اليه هو العلم باداء الواجب وهو غير حاصل في ضمنها واما اصل الواجب الحاصل في ضمنها فليس مما يتوقف حصوله على التكرار قطعا فليس ذلك مقدمة بالنسبة اليه وحيث كان التكرار المفروض مقدمة بالنسبة الى وجود العلم بالواجب كان الحال فيه كساير المقدمات من غير فرق نعم يندرج ذلك في المقدمة السببية لكون التكرار سببا لحصول العلم فالحال فيه كساير اسباب الواجبات

ودلالة النص على وجوب التكرار فى بعض الموارد لا يفيد شيئا فى المقام كورود النص بوجوب غيره من المقدمات كوجوب الوضوء والغسل للصلوة وبعد فعله انه لا شك فى اتيانه بكل من الافعال المذكورة على سبيل الوجوب نظرا الى وجوب الاحتياط فى مثله بعد اليقين بالاشتغال فلا وجه للقول بعدم وجوب ذلك بناء على القول بنفى وجوب المقدمة مطلقا كيف وليس الحال فى ذلك الا كغيره من الاجزاء اذا الواجب كوجوب الاتيان بالاجزاء المشكوكة على القول بكون اسامى العبادات موضوعة للصحيحة فان وجوب الاتيان بها انما هو من جهة تحصيل العلم بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال وقد يقال بان وجوبها من باب الاحتياط غير الوجوب من باب المقدمة وذلك لا شتصحاب بقاء الاشتغال قبل حصول التكرار او الاتيان بالجزء المشكوك فيحكم بالوجوب من تلك الجهة لا بمجرد كونها مقدمة للعلم وفيه ان ذلك انما يجرى بالنسبة الى الاتيان بالاجزاء المشكوكة واما فى المقام فلا يصح ذلك اذ لا وجه للحكم بنفى الوجوب فى كل من الفعلين الا من باب المقدمة وليس الوجه فى وجوب الاحتياط الا من جهة توقف اليقين بالفراغ عليه فالقول بعدم وجوب التكرار على القول بعدم وجوب المقدمة مع اطباق الاصحاب ظاهرا على الوجوب من الجهة المذكورة غير متجه نعم مع الغض عن اطباقهم عليه يمكن المناقشة فيه بناء على القول بعدم وجوب المقدمة مطلقا الا ان اتفاقهم على الوجوب يدفع ذلك وفيه دلالة على ما ذكره المصنف من الاتفاق على وجوب المقدمة السببية اذ لا خصوصية للسبب المذكور من بين اسباب الواجبات قوله الحق ان الامر بالشئ اه الخلاف فى هذه المسئلة المتقدمة ليس من جهة دلالة صيغة الامر على ذلك وعدمها وانما الكلام فى قضاء ما دل على ايجاب الفعل بذلك سواء كان الدال عليه صيغة الامر او غيرها على وجه الحقيقة او المجاز بل لو دل العقل على وجوب شئ جرى فيه البحث فادراج المسئلة فى مباحث الاوامر انما هو من جهة مدلولها وقد ادرجها بعضهم فى الادلة العقلية كما فى مسئلة المقدمة من جهة كونها من جملة الملازمات الثابتة بحكم العقل قوله عن ضده الخاص اه قد يفسر مطلق الضد فى المقام الشامل للخاص والعام بما ينافى الفعل المامور به ويستحيل اجتماعه معه فى الخارج فيعم ذلك ما يكون مقابلته للمامور به من قبيل تقابل الايجاب والسلب كما فى الضد العام ومن قبيل تقابل التضاد كما فى الضد الخاص وما يكون منافيا له بالذات او بالعرض بان لا ينفك عما ينافيه بالذات كالامور الملازمة للاضداد فان منافاتها للمامور به انما هى من جهة ملازمتها لما يضاده من غير ان يكون هناك مضادة بينهما مع قطع النظر عن ذلك وفى هذا التفسير للضد العام الاخير ضعف فان ادراج الاخير فى محل البحث غير متجه اذ لا يزيد الحال فيها على لوازم الواجب لوازم مقدماته بالنسبة الى البحث السابق ولا يندرج شئ منها فى عنوان المقدمة كما عرفت الحال فيها اقصى الامر ان يثبت لها هناك وجوب بالعرض نظرا الى وجوب ما يلازمها والظاهر ان المعنى المذكور مما لا يقبل النزاع حسبما مر بيانه والكلام فى هذه المسئلة نظير البحث فى مقدمة الواجب من غير تفاوت فلا اشكال فى حصول النهى عنها على الوجه المذكور من غير ان يكون هناك نهيان بل نهى واحد متعلق بالمنهى عنه بالذات وبما يلازمه بالعرض بمعنى ان النهى المتعلق بذلك الشئ ولا ربط له بما هو المتنازع فيه فى المقام وفى مبحث المقدمة كما مر القول فيه فالاولى تفسير الضد هنا بما ينافى المامور به بالذات سواء كان يناقضه كما فى الضد العام بمعنى الترك فيقابله تقابل الايجاب والسلب او كان مضادا له ملازما لنقيضه كما فى سائر الاضداد الخاصة المنافية للمامور به بالذات الملازمة لما ينافيه اعنى الترك وقد يعد منافاتها للمامور به عرضية وهو غير متجه لوضوح كون المنافات بين الضدين ذاتية ولذا يعد تقابل التضاد من اقسام التقابل من غير ان يرجع الى تقابل الايجاب والسلب وكان القائل المذكور يسلم ذلك فى ماذكره مبنى على المسامحة فى التعبير اذ لا فرق بين الضد ولوازمه لو اعرض عن البيان هذا واما الضد الخاص فقد يطلق على كل من الافعال الوجودية المنافية للمامور به بالذات والوجه فى اطلاق الخاص عليها ظاهر وقد يطلق على المفهوم الجامع بين تلك الاضداد اعنى الفعل الوجودى الخاص الذى لا يجامع المامور به بالذات وهو عنوان لكل من تلك الاضداد لا انه ملاحظها بخصوصياتها على وجه كلى والنهى فى الحقيقة انما يتعلق بتلك الجزئيات وان لوحظت بالعنوان العام ولا منافاة وهو بهذا المعنى وان كان شاملا لجميع الاضداد الخاصة فربما يتوهم كون المناسب عده ضدا عاما نظرا الى ذلك لكن لما كانت الخصوصيات ملحوظة فى المفهوم المذكور على وجه الاجمال بل كان المنهى عنه فى الحقيقة هو كل واحد من الاضداد الخاصة وكان ذلك العنوان العام الملاحظ لها صح عده خاصا وقد يؤخذ المعنى المذكور باسقاط ملاحظة الخصوصيات فيقال انه الفعل الوجودى الذى لا يجامع المامور به بالذات فيكون مفاده امرا كليا منطبقا على الجزئيات الخاصة من غير ان يكون شئ من تلك الخصوصيات ماخوذة فى مفهوم الضد وهو بهذا الاعتبار ايضا ضد خاص وان كان اقرب الى العموم من الوجه السابق لتعلق النهى ايضا بتلك الجزئيات الخاصة من حيث انطباق ذلك عليها وان لم يكن شئ من تلك الخصوصيات متعلقة للنهى بملاحظة خصوصياتها بل انما يتعلق النهى بها من جهة كونها فعلا وجوديا مضادا للمامور به فهى اضداد خاصة يتعلق النهى بها من جهة كونها من جزئيات المنهى عنه فلا وجه ايضا لادراج ذلك فى الضد العام كيف ولا يتعلق النهى فى الضد العام بشئ من جزئيات الافعال وانما يتعلق بامر عام يقارن تلك الجزئيات حسبما نشير اليه انشاء الله والظاهر ان القائل باقتضاء الامر بالشئ النهى عن ضده الخاص انما يعنى به احد الوجهين المذكورين اذ لا يعقل القول بدلالة الامر على النهى عن خصوص كل من الاضداد الخاصة بعنوانه الخاص به فقوله واما العام فقد يطلق اه يمكن ان يلحظ الاضداد الوجودية على كل من الوجهين المتقدمين فتكون خصوصية الضد الخاص ملحوظة فى احدهما على احد ذينك الوجهين غير ملحوظة فى الاخر على حسبما مر وعلى كل منهما فاحد الاضداد اما ان يلحظ على وجه يعتبر فيه الوحدة فيكون المنهى عنه هو واحد منها دون ما يزيد عليه واما ان يلحظ على وجه اللابشرط فيكون النهى عن احدها نهيا عن جميع افرادها فيكون بمنزلة النكرة فى سياق النفى وعلى جميع التقادير فليس المنهى عنه الا الضد الخاص الا انه مع دلالته على الاستغراق يكون النهى عن جميع الاضداد الخاصة ومع عدمها يكون ضدا خاصا لها من غير تعيين وكان المقصود بالنهى عن ايقاع ضد ما كان

فى المسئلة الثالثة فى ان الامر بالشئ هل يقتضى النهى عن ضده ام لا

في تحرير محل النزاع

الواجب لضد كان منها فلا يعم النهي كلا من ضدي المامور به لو امكن الاتيان بهما في زمان واحد وانما المحرم واحد منهما قوله وقد يطلق ويراد به الترك
هذا هو المعروف في اطلاق الضد العام وانما اطلق عليه الضد لعدم امكان اجتماعه مع المامور به ولا ينافيه كونه عدميا اذ اعتبار كون الضد
وجوديا من اصطلاح ارباب المعقول ولا ربط له باطلاق علماء الاصول او اطلق عليه لفظ الضد من جهة مقارنته للاضداد الخاصة فيكون الاطلاق
المذكور مجازا من كون جهة المجاوزة واما كونه عاما فظاهر لمقارنته لكل من الاضداد الوجودية او لشموله لما يقارن الاضداد الخاصة وما لا يقارنها
بناء على امكان خلو المكلف عن الافعال او لكون النهي عنه حينئذ راجعا الا يقتضي تعلق النهي بشيء من الاضداد الخاصة كما يقضي به تعلق النهي با
بالضد الخاص على احد الوجوه المتقدمة ونحو ذلك اطلاقه على الكف عن فعل المامور به فهو ايض فعل عام يغاير كلا من الاضداد الخاصة ويقارنها
والقائل بكون متعلق النهي هو الكف دون الترك ينبغي ان يعتبر في المقام الكف المذكور وح فاطلاق الضد عليه ظاهر بالنظر الى الاصطلاح ايض
قوله وعلى هذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن اه وذلك لكون مدلول الصيغة طلب الفعل مع المنع من الترك فتكون دالة على المنع من الترك
بالتضمن وسيجيء تفصيل القول فيه انش قوله واضطرب كلامهم في بيان محله اعلم ان الكلام في بيان محل النزاع في المقام يقع في امور احدها ان المراد ١
بالنهي عن الضد الذي وقع الكلام في دلالة الامر عليه هل هو النهي الاصلي او التبعي وهل يراد به النهي النفسي او الغيري فانه كما ينقسم الواجب الى اصلي
وتبعي ونفسي وغيري كذلك الحرام ينقسم الى الاقسام الاربعة المذكورة فما يتعلق غرض الشارع بعدمه في نفسه فهو حرام اصلي وما تعلق غرضه
بعدمه لادائه الى محرم اخر او اداء عدمه الى واجب من غير ان يكون له مطلوبية مع قطع النظر عن ذلك فهو حرام غيري وما يكون متعلقا للخطاب
على نحو ما مر في الواجب الاصلي فهو حرام اصلي وما يلزم حرمته من تعلق الخطاب بشيء اخر من غير ان يتعلق به اصالة فهو حرام تبعي وح نقول انه على القول
بكون الامر بالشيء عين النهي عن ضده ليس هناك تكليفان صادران عن المكلف بل الحاصل هناك تكليف واحد يكون امرا بالشيء وهو بعينه نهي عن ضده
فمفاد وجوب الشيء عند هذا القائل هو حرمة ضده حسبما ياتي بيانه انش واما على القول بمغايرة الامر بالشيء للنهي عن ضده واستلزامه له فمن البين
التزام القائل المذكور ح بحصول تكليفين يكون احدهما ملزوما والاخر لازما له لكن لا بد من القول بكون احدهما نفسيا والاخر غيريا اذ لا يعقل القول
بحصول تكليفين مستقلين في المقام يكون الاخذ بكل منهما مطلوبا في نفسه وفي حيال ذاته ليتفرع عليهما ثوابان على تقدير امتثالهما وعقابان و
على فرض العصيان حسبما مر القول فيه في مقدمة الواجب والظ على هذا المذهب كون الخطاب به تبعيا لوضوح عدم دلالة الخطاب اصالة الا على تكليف واحد
هو ايجاب ذلك الشيء وانما يستفاد التكليف بالترك من جهة استلزامه له كما هو شان الاحكام التبعية نعم لو قيل بحصول الدلالة اللفظية الالتزامية منه
وسلم تنزيلها منزلة الدلالة المطابقية في تعلق الخطاب به لو له كان النهي عنه اصليا لكن القول بحصول الالتزام اللفظي في محل الخلاف على فرض ثبوت
القائل به موهون جدا كما ستعرفه انش ومع ذلك لا يترتب ثمرة على القول بتعلق الخطاب به اصالة والبناء على ثبوته تبعا حسبما مر الكلام فيه في مقدمة الواجب
وح فما ذكره بعض الافاضل من ان الخلاف في المسئلة في النهي الاصلي المتعلق بالضد دون التبعي فهو ليس من محط النزاع في شيء بين الوهن وهو نظير
ما ذكره في مقدمة الواجب في وجوبها الاصلي بل النفسي ايض حسبما مر الاشارة وقد بينا هناك ما يرد عليه وما يتوهم في المقام من ان ما فرع على الخلاف
المذكور من فساد الضد اذا كان عبادة موسعة يدل على ارادة التحريم الاصلي لعدم ترتب الفساد على النهي التبعي مدفوع بانه ان كان عدم ترتب الفساد
على النهي التبعي من جهة عدم تعلق صريح النهي به فهو بين الفساد لوضوح ان الفساد المستفاد من النهي المتعلق بالعبادة ليس من جهة دلالة اللفظ عليه ابتداء
بل من جهة منافاة التحريم لصحة العبادة وح فاي فرق بين استفادة التحريم من اللفظ ابتداء ومن العقل بواسطة اللفظ كما في المقام او من العقل المستقل
وان كان من جهة كون النهي المتعلق به ح غيريا اذ لا منافاة فيه للرجحان المعتبر في العبادة ليكون قاضيا بفسادها ففيه اولا ان دعوى كون النهي المتعلق
بالضد الخاص نفسيا ليكون هناك تكليفان اصليان مستقلان مما يشهد الوجدان بفساده بل هو واضح الفساد بحيث لا مجال لتوهم الخلاف
فيه كما مرت الاشارة اليه وثانيا انه لا داعي الى حمل كلامهم على هذا الوجه السخيف ومجرد ما ذكر من الوجه لا يقضي بارادة الالتزام به لان النهي الغيري المتعلق
بالعبادة على الفساد اهون من ذلك بمراتب بل لا اعتبار عليه في ظاهر النظر نظرا الى ان صحة العبادة يتوقف على تعلق الامر بها ومع فرض تعلق النهي الغيري
بها لا مجال لتعلق الامر لاستحالة تعلق النهي الغيري بها لا مجال لتعلق الامر لاستحالة تعلق الامر والنهي بشيء واحد ولو من جهتين على ما هو المعروف بينهم
وكون النهي غيريا لا يقضي بجواز الاجتماع اذ الجهة القاضية بالمنع اذ الجهة القاضية بالمنع في غيره قاضية بالنسبة اليه ايض لاتحاد المناط في المنع اذ مع
كون ترك العمل مطلوبا للشارع ولو لاجل الغير لا يعقل ان يكون فعله مطلوبا ايض نعم هناك وجه دقيق لعدم ترتب الفساد على النهي الغيري في المقام غير
ما يتخيل في بادي النظر ياتي بيانه انش ولا يقضي ذلك بصرف كلامهم في المقام عن ظاهره وحمله على ذلك الوجه الفاسد والحاصل انه لو فرض
فساد الدعوى المذكورة من لظ انه ليس امرا ظاهرا او على فرض ظهوره فليس في الوضوح كوضوح فساد التزام تكليفين نفسيين حاصلين في المقام حتى
يصح جعل ذلك شاهدا على حمل كلامهم على ذلك الاحتمال الذي لا ينبغي وقوع الخلاف فيه بين اهل العلم غاية الامر ان يتوقف ما بنوا عليه من الثمرة
بعد التم حسبما ياتي بيانه انش فتلخص مما قررنا ان النزاع في المقام في تعلق النهي الغيري التبعي بالضد فالقائل بكون الامر بالشيء مستلزما للنهي
عن ضده انما يعني به ذلك والقائل بعدمه يمنع عن حصول النهي عن الضد من اصله غاية الامر انه يقول بكون الضد مما لا بد من تركه او كون تركه مطلوبا
لمطلوبية المامور به لعدم انفكاكه عنه بان يكون هناك طلب واحد يتعلق بالمامور به بالذات وبترك الضد بالعرض على ما مر في الاشارة الى نظيره في
مقدمة الواجب ثانيها انه لا خلاف لاحد في كون صيغة الامر مغايرة لصيغة النهي وانه لا اتحاد بين الصيغتين في الوجود حتى يكون صيغة افعل ٢
عين صيغة لا تفعل وكذا في عدم حصول الملازمة بين الصيغتين لوضوح خلافه بالحس فلا يقع في مثله التشاجر بين العلماء وانما الخلاف في المقام

كون صيغة الامر بالشيء قاضيا بمفاد النهي عن الضد حتى يكون الحاصل بصيغة الامر امرين اعني الامر بالشيء والنهي عن ضده سواء كانا حاصلين بحصول
واحد او بحصولين يتبع الثاني منهما الاول في الوجود او انه ليس الحاصل هناك الا الامر بالشيء لا غير ثم انه لا تامل في وقوع الخلاف بينهم في اقتضاء الامر
للنهي بالنسبة الى الاضداد الخاصة كما هو ظاهر من ملاحظة كلماتهم وفي وقوع الخلاف بالنسبة الى الضد العام بمعنى الترك تامل نظرا الى وضوح اقتضاء
الامر له بحيث لا مجال للريب فيه فيبعد وقوع النزاع في مثله الا ان يكون الخلاف فيه في كيفية الاقتضاء حسبما يشير اليه المص ولذا حكى الاجماع
على ثبوت اصل الاقتضاء لكن يظهر من كلمات جماعة من الاصوليين وقوع الخلاف فيه ايضا منهم السيد العميدي في المنية حيث عنون البحث في الضد
العام بمعنى الترك وجعله مضادا للمامور به بالذات وما يشتمل على الترك من احد الاضداد الوجودية مضادا له بالعرض فنفى يكون الامر بالشيء قاضيا
بالنهي عن ضده العام بالمعنى المذكور بالذات وعن سائر الاضداد الوجودية بالعرض وقد حكى الخلاف فيه عن جمهور المعتزلة وكثير من الاشاعرة
وعزى اختياره الى محققي الفريقين من المتاخرين وهذا كما ترى صريح في وقوع الخلاف في الامرين وربما يلوح ذلك من العلامة في النهاية وقد استظهر القول
بافادة الامر بالشيء النهي عن ضده العام بمعنى الترك اذ لو لم يكن الامر مانعا فلا اعنه وقد نقل القول به من السيد قدس سره في الذريعة حيث
قال ان الذي يقتضيه الامر كون فاعله مريدا للمامور به وانه ليس من الواجب ان يكره الترك ثم ذكر الامر المتعلق بالنوافل مع انه سبحانه ما نهى
عن تركها ولا كره اضدادها فالظاهر على هذا وقوع الخلاف بالنسبة الى الضد العام ايضا الا انه ضعيف جدا ويمكن تصوير القول بعدم الاقتضاء
فيه بوجهين احدهما ان يكون مبنيا على القول بجواز التكليف بالمحال فيجوز عنده الامر بالفعل وبالترك معا فلا يدل مجرد الامر بالشيء على المنع
من تركه وفيه ان قضية القول المذكور جواز حصول المنع من الترك والامر به معا فلا يلزم من حصول الامر بالفعل والترك معا الا حصول المنع من الترك
والامر بالترك فيكون المنع من الترك حاصلا في المقام ايضا كما يقول به من لا يجوز التكليف بالمحال من غير فرق كيف والقائل بجواز التكليف بالمحال
لا يقول ببطلان دلالة التضمن او الالتزام غاية الامر انه يقول بجواز اجتماع الامرين ثانيهما ان يكون ملحوظ القائل المذكور انه ليس الحاصل في
المقام الا التكليف بجانب الفعل من غير ان يتحقق هناك تحريم بل انما يكون المنع من الترك حاصلا بالتزام العقل من غير ان يكون هناك امر اخر
غير الالتزام المذكور فليس هناك اذن نهي عن الضد وانت خبير بان ذلك هو التفسير المذكور حسبما يجيء بيانه انشاء الله فاذا كون الامر بالشيء عين النهي
عن ضده بحسب الخارج فيعود النزاع لفظيا حيث ان القائل بعدم الدلالة يقول انه ليس هناك شيء وراء ايجاب الفعل والاخر يقول ان المنع من
الترك حاصل بحصول الايجاب المذكور ثم انه قد وقع الخلاف ايضا بينهم في كيفية الاقتضاء في المقامين بعد اقتضاء اصل الدلالة حسبما نقرره
المص وسنشير اليه انشاء الله في الضد العام ثالثها ان جماعة من المتاخرين قرروا النزاع في المسئلة في الواجب المضيق اذا كان ما يضاده واجبا موسعا ٣
وقالوا ان الواجبين اما ان يكونا موسعين او مضيقين او المامور به مضيقا والضد موسعا او بالعكس وذكروا انه لا خلاف في شيء من
الاقسام الا الثالث اما الحال في الموسعين فظاهر واما المضيقان فان كان اهتمام الشارع بهما على نحو واحد تخير المكلف بينهما وان كان احدهما
اهم من الاخر اختص الاهم بالوجوب دون الاخر وبعضهم قسم الواجب الى ما يكون من حق الله او من حق الناس او احدهما من حق الله والاخر من
حق الناس ففي الاول والثاني يتخير المكلف بينهما الا ان يثبت اهمية احدهما وفي الثالث يقدم الثاني الا ان يعلم كون الاول اهم
منه ومرجع ذلك الى الوجه المتقدم اذ ليس تقديم حق الناس على حقه تعالى الا من جهة الاهمية في الجملة ففيه بيان لما هو الاهم على وجه كلي
اما الوجه الرابع فالحال فيه ظاهر لوضوح عدم اقتضاء الامر بالموسع بالنهي عن المضيق لعدم مزاحمته له وقد ناقشهم بعض الافاضل في ابراجهما
في عد الموسع مامورا به والمضيق ضدا مع انه ينبغي ان يكون الامر بالعكس لكون المضيق مطلوبا للشارع في ذلك الزمان لا بنه فيكون الموسع
ضدا له ولذا بنى الفاضل المذكور على اسقاط القسم الرابع وجعل الوجوه ثلثة ويدفعه ان صحة اطلاق كل من اللفظين مبني على حصول
مدلوله في المقام والمفروض حصوله فاي مناقشة في اطلاق لفظه عليه وتضييق المطلب في جانب الضد وتوسعته في جانب المامور لا يمنع
من اطلاق المامور به على الموسع والضد على الاخر لوضوح تعلق الامر بالموسع وكون الاخر ضدا له وانما يطلق المامور به على الموسع حيث ان المقصود
معرفة اقتضائه النهي عن ضده وعدمه فيتوقف ان تعلق الامر بالموسع لا يقتضي تعلق النهي بضده المفروض فلا بد في هذا اللحاظ من اعتبار الموسع
مامورا به والاخر ضدا له وان كان مضيقا وهو ظ وكون بقاء الامر بالموسع محلا للكلام لا يمنع من اطلاق اللفظ عليه مع تعلق الامر به في الجملة
كما هو الحال في غيره وثانيها ان اهمية احد الواجبين في نظر الشارع انما يقضي بالوتر اختيار المكلف له واين ذلك من اختصاص التكليف به بحسب
الشرع الا ان يقوم هناك دليل شرعي على وجوب تقديم الاهم كما في الصلوة اليومية بالنسبة الى صلوة الكسوف وهو امر اخر وفيه ان المقصود من
الاهمية في المقام هو وجوب ما يكون مراعاته اشد في نظر الشرع واهتمامه به اكثر ولا ريب انه اذا كان الحال على ذلك كان الاخذ بالاهم كل متعينا عند الدوران
بينه وبين غيره وثبوت الاهمية على الوجه المذكور ظاهر من ملاحظة الشرع وممارسة الادلة الشرعية من غير حاجة الى قيام دليل خاص عليه فاذا
ثبت ذلك من الشرع قضى بتقديم الاهم كما هو ظاهر من ملاحظة موارده هذا ولا يذهب عليك ان ما ذكره الجماعة من تخصيص محل النزاع بالصورة
المذكورة غير مذكور في كلام المعظم بل كلماتهم مطلقة وانما تعرض للتفصيل المذكور جماعة من المتاخرين وكان الحامل لهم على تخصيص الخلاف بالواجبين ظهور الثمرة بالنسبة الى ذلك اذ لو لم يكن الضد مامورا به لم يتفرع عليه الثمرة المفروضة من الحكم بفساده على القول باقتضائه النهي
عنه واخراج صورة توسعة الامر من جهة ظهور عدم حرمة الترك قبل تضييق الامر فلا يعقل تحريم اضداده الخاصة حتى يتبعه الفساد واما
اخراج الواجبين المضيقين فلعدم امكان تعلق الامر بهما على الوجه المذكور فاما ان يبنى على التخيير او يحكم بتعيين الاهم فعلى الاول لا وجه للنهي

عن الضد وعلى الثاني لا مسرح لاحتمال الصحة في الآخر قلت وانت خبير بما فيه اما اولا فبانه لا داعي الى تخصيص النزاع بالصورة المفروضة مع اطلاق ٢
كلام الاصوليين واختصاص الثمرة بالصورة المفروضة على فرض تسليمه لا يقضي بتخصيص النزاع لامكان وقوعه على سبيل الخلاف وان تم الحال في
صورة مخصوصة اذ لا يعتبر في ثمرة الخلاف جريانها في جميع جزئيات المسئلة واما ثانيا فلان اختصاص الثمرة بالصورة المفروضة محل نظر لامكان جريانها
في غير الواجبات فانه اذا كان الضد من العقود او الايقاعات امكن القول بفساده من جهة النهي المتعلق به بناء على القول باقتضائه الفساد في المعاملات مط
وايضا فلو كان الضد في نفسه من الافعال المباحة فان قلنا بتعلق النهي به لم يصح الاستيجار عليه ولم يستحق العامل اخذ الاجرة عليه لاندراجه اذن
في اجور المحرمات ثم ان جريان الثمرة بالنسبة الى المندوبات كالصلوة المندوبة والتلاوة والزيارة ونحوها ظاهر ولا وجه لتخصيص الحكم بالواجب واما
ثالثا فلان الحكم بخروج المضيقين عن محل الخلاف غير ظ وما ذكر من الوجه انما يقضي بعدم جواز تعلق التكليف بهما معا واما اذا كان التكليف بهما
على الترتيب فيما لا مانع منه حسبما يأتي تفصيل القول فيه ان شاء الله وما ذكروه من خروج الامر بالموسع عن محل الكلام فانما يصح اذا لوحظ بالنسبة الى الفعل
الواقع في اجزاء الوقت قبل تضيق الواجب اذ من البين ح عدم اقتضائه النهي عن ضده مط ولو عن ضده العام بمعنى الترك اذ لا منع ح عن تركه ولا يقضي
ذلك بتخلف اقتضاء الامر بالشيء عن المنع عن تركه بل ولا النهي عن اضداده بناء على القول به بل قضائه بذلك ح على نحو دلالته على الوجوب فكما انه
يفيد وجوب الفعل في تمام الوقت بمعنى الزام باداء في المدة المضروبة في الجملة فيفيد المنع عن اخلاء تمام الوقت عن الفعل المفروض وتركه فيه بل و
المنع عن اضداده الوجودية المانعة عن الاتيان به كذلك فالحق بما قررنا ان القول باقتضاء الامر النهي عن ضده لا ينافي عدم حصول النهي عن ترك
الواجب في اجزاء الوقت قبل حصول الضيق فان قضائه بالنهي عن الضد انما هو على طبق الامر المتعلق به حسبما ذكرنا ولا يستلزم ذلك حصول المنع
من الترك ولا النهي عن اضداده بالنسبة الى ما يحصل به اداء الواجب يتصف بالوجوب من جهة تحقق الواجب به كما هو الحال في جزئيات الواجب العيني فانها
متصفة بالوجوب من حيث تحقق الواجب بها مع انه لا منع من ترك شيء من خصوص تلك الاحاد مع عدم انحصار الامر في اداء الواجب به ويجري ما ذكرنا
في الموسع بالنسبة الى الواجب التخييري ايضا اذ كان ما اتى به من الضد ضد البعض ما خير فيه دون غيره بل و بالنسبة الى الكفائي ايضا اذا علم قيام
الغير به على فرض تركه والداعي الى اخراج الموسع على حسب ما ذكروه قاض باخراج ما ذكره ايضا لحصول جواز الترك في المقامين في الجملة الا ان تو بان درا جهما
في الموسع وهو بعيد جدا لخارج عن مقتضى الاصطلاح من غير باعث عليه وان اطلق الموسع في المقام على ما يعم ذلك في كلام بعض الاعلام الا انه يتعسف
ركيك قوله فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر قد عرفت ان قضية ما ذكره جماعة منهم وقوع الخلاف في الضد العام ايضا وذهاب جماعة منهم الى نفي الدلالة
عليه بل يعزى القول به الى جماعة من الاساطين فدعوى نفي الخلاف فيه معللا بالوجه المذكور غير متجه وكذا الحال في تنزيل النص الخلاف فيه على الخلاف
في كيفية الاقتضاء من كونه على وجه العينية او الاستلزام فانه لا يوافق كلامهم ولا ما حكوه عن الجماعة فان المحكي عنهم نفي الاقتضاء بالمرة ومع ذلك فلا
يكاد يظهر ثمرة في الخلاف في كيفية الاقتضاء بعد تسليم اصله ولا يليق اذن بالتدوين في الكتب العلمية وما يرى من الخلاف فيه فانما هو بتبعية الخلاف في
اصل الدلالة حيث يقول بعض القائلين بالدلالة بثبوتها على وجه العينية وبعض اخر بثبوتها على وجه الاستلزام فبينوا ذلك عند بيان الاقوال في
تلك المسئلة من غير ان يعقد والذلك بحثا بل انما ذكروه في عداد الاقوال الحاصلة في الخلاف في الاقتضاء وعدمه هذا والظاهر ان مراد من قال بنفي
الدلالة في المقام هو ما قدمنا الاشارة اليه من انه ليس في المقام سوى ايجاب الفعل من غير حصول تكليف وحكم اخر وراء ذلك لا ان القائل المذكور
يقول بجواز ترك الواجب حتى يؤخذ بخروج الواجب اذن عن كونه واجبا وسيأتي تفصيل القول فيه ان شاء الله قوله عين النهي عن ضده في المعنى كان المراد بذلك
انه عينه بملاحظة ما يحصل منه في الخارج فان الامر الحاصل من انشاء الامر بحسب الخارج هو الحاصل من انشاء النهي عن ضده وان اختلفا في الصيغة
بل وفي المفهوم الحاصل منهما في الذهن ضرورة ان المفهوم الحاصل في الذهن من افعل غير ما يحصل من النهي عن تركه غير ان المتحصل منهما في الخارج امر
امر واحد الا ترى انك لو قلت افعل هذا الشيء مثلا او لا تتركه كان مؤداهما امرا واحدا وان اختلفا بحسب المفهوم المستفاد من اللفظ فان هذا القدر من الاختلاف
ضروري لا يكاد ينكره عاقل قوله لو دل لكانت واحدة من الثلث ملخصه حصر الدلالات اللفظية بحسب الاستقراء في الثلث وقيام الضرورة بانتفاء الجميع
في المقام بعد ملاحظة مفاد الامر بالشيء والنهي عن ضده وما ذكره واضح فدعوى الدلالة اللفظية في المقام لو ثبت القول به حسب ما يدعيه الخصم فاسد
جدا قوله اما المطابقة فلان مفاد الامر ايقنه اذ يكون الوجوب معنى مطابقيا للامر وليس كذلك اذ لا ينحصر مدلوله في افادة مجرد الوجوب الظ ان مقصوده
كونه معنى مطابقيا للهيئة ان قيل بتعلق وضع لها بخصوصها او بنزل الوضع المتعلق بتلك الكلمة منزلة وضعين حسب ما مر بيانه وفيه ايضا تأمل وقد مر
الكلام في نظيره ويمكن ان يقال ان البحث في المقام لا يبدو ومدلول لفظ الامر وانما المقصود دلالة ايجاب الفعل على تحريم ضده فالمطابقة انما تلحظ بالنسبة الى ذلك
قوله ما سنبينه من ضعف متمسكات مثبتيه اه يمكن ان يقال ضعف متمسك القوم وعدم وجدان دليل اخر عليه لا يدل على انتفائه اقصى الامر ان يقضي
ذلك بالوقف فكيف يجعل ذلك دليلا على عدم الاستلزام ويدفعه ان عدم وجدان دليل صالح عليه بعد بذل الوسع فيه ووقوع البحث عنه بين
العلماء في مدة مديدة يفيد الظن بعدمه فيكون ذلك دليلا ظنيا على انتفائه وفيه انه لا حجية في الظن المذكور في المقام اذ المفروض خروجه عن الدلائل
اللفظية مما يكتفى فيها بمطلق المظنة فالاولى ان يقال ان المستند بعد انتفاء الدليل على الاقتضاء المذكور هو اصالة عدم النهي عن الضد وعدم استلزام
الامر له فان الحكم بالاستلزام متوقف على قيام الدليل عليه واما نفيه فعدم قيام الدليل على الاستلزام كاف فيه نظرا الى قيام الاصل المذكور قوله
مما علم من ان ما هيته الوجوب اه اورد عليه تارة بان الوجوب حكم من احكام المامور به ولازم من لوازم مدلول الصيغة على بعض الوجوه وليس مدلولا
مطابقيا للفظ حتى يعد دلالة اللفظ على جزئه من التضمن بل دلالة اللفظ عليه من قبيل الدلالة على جزء معناه الالتزامي فكيف يعد من التضمن وتارة بان

الوجوب معنى بسيط لا جزء له والمنع من الترك ليس جزء من مدلوله وانما هو لازم من لوازمه فهو طلب خاص يتفرع عليه المنع من الترك فلا وجه لعده معنى تضمنيا وان سلمنا كون دلالة الصيغة على الوجوب على سبيل المطابقة ويمكن دفع الاول بانه لو كان المقصود بالوجوب في المقام هو معناه المصطلح اعني ما يذم تاركه او العقاب ففيه ما ذكر اذ لا وجه لان يكون ذلك مدلولا وضعيا للصيغة لوضوح وضع الامر لانشاء الطلب والوجوب بهذا المعنى امر اخر يتبع الانشاء المذكور ويلزمه في بعض المواضع فالقول بوضع الصيغة له واضح الفساد حسبما مر تفصيل القول فيه واما اذا اريد بالوجوب في المقام هو الطلب الحتمي الحاصل من الامر بالشيء سواء تفرع عليه استحقاق ذم او عقوبة فيما اذا كان الامر ممن يجب طاعته عقلا او شرعا ولم يكن كسائر الامرين فلا مانع من كونه مدلولا وضعيا للصيغة بل هو الذي وضعت الصيغة لانشائه حسبما مر بيانه في محله وهو عين الوجوب بالمعنى المذكور ومغاير لهما لا غير ودفع الثاني بما عرفت من ان الوجوب وان كان معنى بسيطا في الخارج لكنه منحل في العقل الى شيئين فان البساطة الخارجية لا ينافي التركيب العقلي فلا مانع من كون الدلالة تضمنية نظرا الى ذلك وتحقيق المقام ان مفاد الامر طلب ايجاد المبدء على سبيل الحتم وان مفاد الخصوصية المذكورة المأخوذة مع الطلب مما ينتزع عنه المنع من الترك فان مفاد تحتم الايجاد على المكلف ان لا يتحقق منه ترك الايجاد فمفاد المنع من الترك حاصل في حقيقة الايجاب لا يتأخر حصوله عن حصول تلك الحقيقة وكون حقيقة الايجاب امرا بسيطا في الخارج لكونه اقتضاء وطلبا خاصا لا ينافي حصول امرين به لوضوح امكان حصول مفاهيم متعددة بوجود واحد بسيط في الخارج سيما اذا كان ذلك الامر البسيط منحلا في العقل الى امور كما هو الحال فيما نحن فيه لوضوح انحلال الوجوب في العقل الى الطلب المشترك بينه وبين الندب والخصوصية المفروضة المعبر عنه بكون ذلك الطلب على سبيل الحتم والالزام او عدم الرضا بالترك والمنع من الترك ونحوهما مما يؤدي مفاد ذلك فالحاصل في الخارج طلب بسيط خاص وهو مرتبة من الطلب بالغة الى حد الالزام والتحتم لكنه منحل عند العقل الى الامرين المذكورين ولذا يكون الامر الثاني حاصلا في مرتبة حصول الطلب المذكور من غير ان يتأخر عنه في المرتبة فلو كان ذلك من لوازمه والامور الخارجة عن حقيقته كما توهم لم يثبت له في مرتبة ذاته لوضوح ان الماهية من حيث هي ليست الا هي ومن الواضح عند التأمل الصحيح خلافه والحاصل ان ما ينتزع منه المفهوم المذكور حاصل في حقيقة الوجوب فالمنع من الترك حاصل بحصول الوجوب لا بعد حصوله ليكون له حصول اخر متأخر عن الوجوب كما هو الحال في اللوازم التابعة لملزوماتها وعدم التفات الذهن الى التفصيل المذكور عند تصور الايجاب لا يقضي بعدم كونه ملحوظا في حقيقته لوضوح ان تصور الكل لا يستلزم تصور الاجزاء تفصيلا الا اذا كان التصور بالكنه ومن هنا يتبين انه لا وجه لجعل الدلالة على الجزء حاصلة بالدلالة على الكل مطلقا بل لا بد فيه من تفصيل يذكر في محله فظهر بما قررنا ان ما ذكره الاولى من كون حقيقة الوجوب معنى بسيطا لا جزء له ان اريد به انه امر بسيط في الخارج لا جزء له اصلا حتى لا يكون المنع من الترك جزء له وانما هو لازم له باللزوم البين بالمعنى الاعم فهو فاسد لما عرفت من ان البساطة الخارجية لا ينافي التركيب في العقل والانحلال الى امور وهو كاف في كون الدلالة تضمنية كما هو الحال في المقام وان اريد به انه بسيط في العقل لا ينحل الى امور عديدة وانما يكون المنع من الترك من لوازمه وتوابعه المتأخرة عنه في الوجود كغيره من اللوازم فهو بين الفساد بعد ملاحظة ما قررنا فان قلت اذا كان النهي عن الترك جزء من مدلول الوجوب لزم ان يكون مدلول النهي جزء من مدلول الامر ويكون الامر اذن مشتملا على طلبين وهو ظاهر الفساد لوضوح ان مفاد الامر ليس الا طلبا واحدا متعلقا بالفعل قلت الذي يتراءى من كلام المصنف وغيره هو ذلك لكن ذلك غير لازم مما قررناه والتحقيق ان النهي عن الترك ليس مدلولا تضمنيا للامر بالشيء اذ ليس هناك طلب اخر في ضمن الامر متعلق بالترك وليس المنع من الترك المأخوذ جزء من الوجوب عبارة عن النهي عن الترك بل هو عنوان من الخصوصية المأخوذة مع الطلب المائزة بينه وبين الندب فان تحتم الطلب كونه بحيث يمنع من ترك المطلوب حيث انه يحتم احد النقيضين مع ان حيثية الزام رفع الاخر فان كلا من النقيضين رفع للاخر فليس هناك طلب اخر متعلق بالترك ولا تحتيم اخر متوجه اليه بل هناك طلب وتحتيم واحد متعلق بالفعل هو بعينه طلب لترك الترك وتحتيم له لكون الفعل بعينه تركا للترك ورفعا له فطلب ترك الترك هو عين طلب الفعل وحتميته عين حتمية ذلك فظهر ان دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام على سبيل التضمن ولا الالتزام بل ليس مفاد النهي المفروض الا عين ما يستفاد من الامر وانما يتغايران بحسب الاعتبار من غير ان يكون هناك طلبان وتكليفان اصلا فليس معنى الطلب ثانيا مأخوذا في المنع من الترك بل المقصود من المنع من الترك المأخوذ في الطلب الفعل هو حيثية تحتم الطلب المتعلق بالفعل ولما لم يمكن انفكاك تصوره عن تصور الطلب اعتبر معنى الطلب ثانيا عند التعبير عن تلك الخصوصية فعبر عنه بالمنع عن الترك الا ترى انه يعبر عن مدلول النهي بطلب الترك مع المنع من الفعل ومن الواضح انه ليس هناك طلبان حاصلان في التحريم يؤخذ احدهما جنسا والاخر جزء من الفصل بل لما كان تصور مفهوم الفصل خاصا لا بضمه الى الجنس اعتبر فيه ذلك المعنى الجنسي على وجه الاجمال ليتصور معه الخصوصية المفروضة والفصل بحسب الحقيقة انما هو تلك الخصوصية لا غير وقد لوحظ نظير ذلك في سائر الفصول ايضا الا ترى انه لوحظ مفهوم الذات التي ينضم اليها النطق في الناطق وكذا في غيره من الفصول مع انه من البين عدم اخذ مفهوم الذات في الفصول فليس ذلك ملحوظا الا من جهة التبعية والفصل انما هو الامر المنضم اليه فدلالة الامر على الخصوصية المذكورة تضمنية ولا يستلزم ذلك ان يكون دالا على النهي عن الترك [illegible] الشبهة في المقام من جهة ملاحظة مفهوم المنع من الترك حيث يرى ان مفاده طلب ترك الترك على سبيل الحتم الذي هو عين مدلول النهي وقد عرفت ان اخذ الطلب فيه ثانيا انما هو من جهة تصور الخصوصية المفروضة وليس هناك طلب اخر ملحوظ في جانب الترك اصلا فليس هناك الا طلب واحد متعلق بالفعل وان انحل ذلك الى مفهومين لا يجعل ذلك تكليفين وطلبين وليس ترك الفعل المفروض الا حراما اصليا نفسيا باعثا على استحقاق العقوبة لكونه عصيانا ومخالفة للامر المتعلق بالفعل فحرمة الترك مفاد وجوب الفعل ومفاد حرمة الترك وكذا الحال بالنسبة الى

الوجوب فيهما

كما ان وجوب الفعل

حرمة الفعل

حرمة الفعل ووجوب الترك ولذا كان ترك كل حرام واجبا وترك كل واجب حراما من غير ان يكون هناك تكليفان فالحيثية الامر بالفعل هي حيثية النهي
عن الترك اذ ترك الترك هو عين الفعل بحسب الخارج لكون الفعل والترك نقيضين وكل منهما رفع للآخر فيكون طلب كل منهما الترك الاخر و للبناء
خصوصيته ذلك الطلب الحاصل في الامر باحدهما حاصل في النهي عن الآخر فاذا كان الامر بالفعل على وجه الالزام كان النهي عن تركه كذلك ايضا قوله
ان كل متغايرين بمعنى بحسب الوجود لا بمجرد المفهوم فلا يرد عليه ان مفهومي الجنس والفصل لا ينبغي رجحان في شيء من الاقسام المذكورة قوله
ما لا ينفك انضاف الذات بها بعوض به الصفات المنتزعة عن نفس الذات مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها المنضمة اليها ومحصله التساوي
في الذاتيات قوله ضرورة تمام يتحقق في الحركة قد يورد عليه تارة بان الامر من حيث الصدور يعني اذا اعتبر مصدرا بمعنى الفاعل قائم بالآمر
ومن حيث الوقوع يعني اذا اعتبر مصدرا بمعنى المفعول قائم بالمامور به وكذا الحال في النهي فلا قيام لهما بالفعل المامور به بلحاظ امتناع اجتماعهما
بالنسبة اليه وعدمه واخرى بان المفروض تعلق الامر بالشيء وتعلق النهي بضده فيكون احد الامرين وصفا للشيء والآخر وصفا لمتعلقه
ولا مانع من اجتماع الضدين على الوجه المذكور كما في زيد قبيح حسن غلامه واجيب عن الاول تارة بان تضاد الامر والنهي فان قضى بامتناع
قيامهما بموصوف واحد وهو الآمر او المامور دون الفعل المامور به اذ لا قيام لشيء منهما به الا ان المتضادين كما يمتنع اتصاف شيء واحد بهما على
سبيل الحقيقة كذا يمتنع ان يكونا وصفين بحال المتعلق لشيء منهما واحد بالنسبة الى متعلق واحد كما في زيد اسود الغلام وابيضه مع اتحاد
الغلام فكذا الحال في المقام فلو كانا متضادين لم يمكن اتصاف الفعل الواحد بهما على الوجه المذكور وفيه تارة بانه ليس مراد المستدل بيان اتحاد محل
الامرين المفروضين بدعوى كون الحركة موصوفا بالامرين المذكورين بل المقصود بيان اتحاد متعلق الامرين المذكورين ليتحقق شرط التضاد بينهما
على فرض كونهما ضدين لوضوح انه لا تضاد بين الامر والنهي مع تغاير المتعلق ضرورة امكان صدورهما عن امر واحد وجواز وقوعهما على مامور واحد
فالمقصود بيان حصول الشرط المذكور في المقام بكون الحركة متعلقا للامرين لا بيان اجتماع الامرين المذكورين فيها وقيامهما بها بل بيان ذلك غير لائق في
كلام لوضوح الحال في كون محل اجتماعهما احد الشخصين المذكورين على الوجه المذكور ولا يخفى عليك وهن الوجهين وعدم انطباق شيء منهما على
كلام المستدل لصراحة كلامه في اجتماع ما يفرض كونهما ضدين في الحركة كيف ولو كان مقصوده ما ذكر في الجواب الاول لقرر الاجتماع بالنسبة الى
الامر او المامور فلا داعي لاضرابه عن بيان اجتماعهما في الموصوف الواحد الى كونهما وصفين بحال المتعلق بغيره ولو جعل السر فيه ما ذكر في الجواب الثاني من بيانه
بيان حصول شرط التضاد من اتحاد المتعلق ففيه ان ذلك امر واضح غني عن البيان اذ المفروض في المقام حصول المضادة بين الامر بالشيء والنهي عما يضاد
ذلك الشيء فاتحاد المتعلق على الوجه المذكور ماخوذ في اصل المسألة لا حاجة الى بيانه وانما المقصود بيان اجتماع الامرين في محل واحد ليدل على
انتفاء التضاد بينهما كما هو قضية المقام وصريح الكلام وقد ظهر بذلك ضعف الجواب الثاني ايضا فالصواب في الجواب ان يقال انه لما كان مرجع
الخلاف في كون الامر بالشيء نهيا عن ضده الى ان وجوب الشيء هل يفيد تحريم ضده فيكون المفيد لوجوب الشيء هو المفيد لتحريم ضده وكان
مقصود القائل بكون الامر بالشيء عين النهي عن ضده ان الامر الحاصل من احدهما عين الحاصل من الآخر والافتقار المفهومين والصيغتين
والمفهومين الصيغتين امر واضح لا مجال لانكاره كما مر كان مقصوده ان وجوب الفعل المامور به عين حرمة ضده والحاصل من كل من الامر والنهي المفروضين
عين الحاصل من الآخر في الخارج فمقصوده من هذه الفقرة من الحجة ابطال المضادة على تقدير عدم العينية نظرا الى وضوح اجتماع الامرين في الحركة
حسب ما ذكره ومن البين ان الوجوب والتحريم وان كانا متضادين عن الامر الا انهما قائمان بالفعل المامور به والمنهي عنه ولذا يتصف الفعل بالوجوب
والتحريم من غير اشكال والجواب عن الثالث واضح اذ ليس المقصود في المقام دفع المضادة بين الامر بالشيء والنهي عنه ببيان اجتماعهما في محل واحد ليكون
ذلك دليلا على انتفاء المضادة بينهما بل المدعى عدم المضادة بين الامر بالشيء والنهي عن ضده ومجرد كون احدهما وصفا للشيء والآخر وصفا له بحال متعلقه
لا يمنع من حصول التضاد لوضوح المضادة بين قولك زيد شاب شائب الابن كيف ولو كان مجرد ذلك دافعا للتضاد لكان مؤيدا لكلام المستدل
لا ايرادا عليه اذ هو بصدد ابطال التضاد الاترى وبيانه قوله كاجتماع السواد مع الحلاوة كانه اراد بذلك بيان الحكم المذكور بملاحظة المثال نظرا الى انه
اذا حصل الاجتماع مع ضده في ذلك كان ذلك من مقتضيات الخلافين فيثبت في جميع موارد حصول المناط ووهنه واضح وما ذكره مجرد دعوى لا شاهد
قوله وهو الامر بضده لا يخفى ان ضد النهي عن ضده لا ينحصر في الامر بضده اذ عدم النهي عن ضده ايضا مضاد له منقابل معه تقابل الايجاب والسلب
ان قلنا بتعميم الضد في المقام لما يشمل ذلك ولو قلنا باختصاصه بالوجودي لغير المجامع معه فباخذ الضد ايضا امر وجودي غير مجامع للنهي عن الضد
ومن البين ان القائل بعدم اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده لا ينكر شيئا من ذلك وهو كاف في صدق الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده نعم لو اريد
من جواز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر جواز اجتماعه مع كل اضداده صح ما ذكره من البيان الا ان الحكم بان ذلك من لوازم الخلافين بعيد جدا ولا شاهد
اصلا مضافا الى فساد دعواه من اصلها كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله في كلام المصنف قوله وانه محال لا يخفى ان المستحيل هو الامر بالشيء والامر بضده
معا والامر به على فرض عصيان الامر الاول بان يكون الطلبان مترتبين ولا يكونا في درجة واحدة فلا مانع منه حسب ما مرت الاشارة اليه في
مقدمة الواجب ويجيء الكلام فيه انشاء الله ولا يرد عليه لزوم شيء من المفسدتين المذكورتين وذلك كاف في حصول ما ادعاه من لزوم جواز اجتماع الامر بالشيء مع
الامر بضده فيبطل به ما اراده من ابطال اللازم قوله اما لانهما نقيضان اراد بالتناقض في المقام عدم جواز الجمع بين الامرين نظرا الى التدافع مدلولهما
فيعد احد الامرين المذكورين مناقضا للآخر بحسب العرف مدافعا له ولا يجوز حصول التدافع والتنافي في كلام الحكيم كما هو الحال فيما يتطرق من
الخبرين المتناقضين غاية الامر عدم ذلك كون احد الخطابين مناقضا للآخر في حكم العقل حتى يكون الجمع بينهما من قبيل الجمع بين المتناقضين كيف

ونظيره ذلك بمناقضة احد الخبرين المفروضين للآخر بنادي بخلاف في الوضوح امكان صدق الخبرين عن الكاذب وح فالايراد عليه بان التناقض بين الخبرين المذكورين ولا بين الخبرين المفروضين وانما التناقض في الخبرين بين ما اخبر بهما ولذا لا يجتمعان في الصدق دون نفس الخبرين ليس على ما ينبغي نعم يمكن الايراد عليه بان قضية ما ذكره من جواز اجتماع كل من الخلافين مع ضد الآخر هو ان لا يكون في احدهما ما يمنع من الاجتماع مع ضد الآخر بل يجوز الاجتماع بينهما بملاحظة انفسهما ولا ينافي ذلك حصول مانع خارجي من جواز الاجتماع كما في المقام حيث ان المانع منه منه حكمة الآمر ووقوع احكامه على مقتضى حكم العقل ومع الغض عن ذلك اللازم على فرض تسليم ما ذكره جواز اجتماع الامر بالشيء مع الامر بضده في الجملة لا بالنسبة الى كل مكلف ولا ريب في جواز ذلك بالنسبة الى اوامر السفهاء من غير ان يقضي باستلزام شيء من الامرين المذكورين وهو كاف فيما هو بصدده من جواز الاجتماع بينهما قوله واما الاثر تكليف بغير الممكن فلا يتوان ما ذكره اولا من لزوم التناقض انما هو من جهة ايجاب الاتيان بالضدين في زمان واحد ولا مفسدة فيه الا من جهة التكليف بالمح حسب ما مرت الاشارة اليه فلا وجه لعد ذلك وجها آخر وقد يجاب عنه بان امتناع التكليف بالمح يعتبر من وجهين احدهما من جهة استحالة توجه الارادة نحو المحال مع العلم باستحالته وثانيهما من جهة لزوم السفه بل الظلم ايض لو ترتب عليه العقوبة من جهة المخالفة فاشار بالوجه الاول الى الاول واراد بالثاني الاستناد الى الجهة الثانية ودفع ذلك بان المح محقق قصد المح من العاقل واما طلب المح الذي هو حقيقة التكليف دون ارادة الفعل فلا استحالة فيه الا من الجهة الثانية وفيه ان ما ذكر من حقيقة التكليف ان كان هو ما يقتضيه التحقيق حسبما مر ويأتي الكلام فيه الا ان الظ المشهور بين اصحابنا والمعتزلة هو اتحاد الطلب والارادة لا تغايرهما كما اختاره الاشاعرة فالجواب مبني على ذلك دون ما ذكر نعم حمل العبارة على ما ذكر بعيد جدا فان الوجهين المذكورين كما ذكرنا قاضيان بامتناع التكليف بالمح ومقتضى العبارة كون المفسدة الاولى مغايرة لذلك لا ربط لها بامتناع التكليف بالمح فما ذكر في التوجيه محل نظر لا وجه لحمل العبارة عليه فالمتجه في دفع الايراد حمل الوجه الاول على ما قررناه وذلك الوجه كاستحالة التكليف بالمح مبني على ثبوت التحسين والتقبيح العقليين والمفسدة المترتبة على كل من الوجهين من قبيل واحد ولعله لذا اورد المستدل بينهما مشيرا بذلك الى صحة تقريره بكل من الوجهين قوله ان كان المراد بقولهم لا يخفى ان الاحتمالين المذكورين في الجواب انما هما بالنسبة الى الضد الخاص ولو كانت دعواهم العينية بالنسبة الى الضد العام حسبما مر من انه الانسب بالقول المذكور يكون المراد بالضد الترك ويكون مفاد القول بان الامر بالشيء عين النهي عن ضده ان مفاد طلب ايجاد الشيء عين مفاد طلب ترك تركه اذ مفاد العدم هو الوجود فان كلا من الوجود والعدم رفع للآخر فطلب الوجود وطلب عدم العدم شيء واحد وان اختلف المفهوم منهما فهما عنوانان عن امر واحد حسبما مر تفصيل القول فيه وح فلا حاجة في بيانه الى ذلك الوجه الطويل مع وضوح فساده قوله منعنا ما ادعوا انه لازم للخلافين قد عرفت ان الدعوى المذكورة ليست بينة ولا مبينة بالدليل فهي في محل المنع بل من الواضح فسادها لما قرر من الدليل على خلافها قوله وكذا يكونان ضدين لامر واحد لا يخفى ان كونهما ضدين لامر واحد لا يقضي بعدم اجتماع كل منهما مع ضد الآخر في الجملة حسبما يقتضيه المقدمة المذكورة في الاحتجاج لا مع اختصاص ضديهما في ذلك نعم لو ادعي كون حكم الخلافين جواز اجتماع كل منهما مع كل واحد من اضداد الآخر صح ما ذكر الا انه لا دلالة في العبارة على الدعوى المذكورة وان توقف عليها صحة الاحتجاج في المقام كما مرت الاشارة اليه قوله واعترض بعضهم الخ يمكن ان يوجه ما ذكره ايض بان القائل المذكور قد يقول بكون دلالة الامر على الوجوب على سبيل الالتزام فيكون دلالته على المنع من النقيض التزامية ايض لكونه جزء من معناه الالتزامي فليس المراد بالتضمن في كلامه هو التضمن بمعناه المصطلح ليكون جزء من معناه المطابقي بل اراد به الجزئية بالنسبة الى معناه الالتزامي ويمكن ان يوجه ايض بانه ان كانت دلالته على المنع من النقيض تضمنية الا انه لم يرد بالاستلزام في المقام كون دلالته على المنع من النقيض التزامية بل اراد به الاستلزام بين الدلالتين فيكون الدلالة على الكل مستلزما للدلالة على الجزء وهو كذلك اذ من البين كون الدلالة التضمنية تابعة للدلالة المطابقية لازمة لها وان اتحدتا ذاتا فان المغايرة الاعتبارية الحاصلة بتعدد الدلالتين كافية في الحكم بتبعية الثانية للاولى ولزومها لها فاللزوم في المقام بين الدلالتين فاراد في الاحتجاج كون الدلالة التضمنية والماخوذ في الدعوى حصول اللزوم بين الدلالتين فلا منافاة قوله بان الكل يستلزم الجزء كانه اراد بذلك اطلاق الاستلزام على مجرد عدم الانفكاك كما عبروا عن عدم انفكاك الكل عن جزئه باستلزامه له وان لم يكن الجزء من لوازم الكل بحسب الاصطلاح فكما يصح القول بان الكل يستلزم الجزء يصح ان يقال ان الامر بالشيء يستلزم المنع عن نقيضه مع كون المنع من النقيض جزء من مدلوله حسبما ذكره وح فلا اعتبار عليه وكان المصنف فهم مما ذكره حمل الاستلزام على معناه الظ واراد تصحيح كون الدلالة على الجزء من قبيل الاستلزام بما ذكره من استلزام الكل لجزئه ولذا قال انه كما ترى مشيرا الى ضعفه وانت خبير بوهن ذلك ووضوح فساده فيبعد حمل كلام المعترض عليه قوله لمجوز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء قد عرفت ان عقد النزاع في كيفية الاقتضاء بعد تسليم نفس الاقتضاء مما لا يترتب عليه ثمرة اصلا فلا وجه لكون النزاع المعقود عليه بينهم في ذلك ثم انه قد نوقش في المقام بانه لو كان مراد المستدل هذا الاحتمال لم يجعل تغييره عن نوع اسناد ذلك لثبوت مطلوبه الذي هو المغايرة بينهما بكون المنع من النقيض جزء من مفهوم الوجوب فلا حاجة الى ضم قوله فالدال على الوجوب الخ قلت وكذا الحال لو حمل كلامه على بيان اصل الاقتضاء ووضوح انه بعد اثبات كون المنع من النقيض جزء من مفهوم الوجوب يثبت دلالته عليه فلا حاجة ايض الى ضم ما ذكر فلا يعقل فرق ولو في بادي الرأي بين الوجهين حتى يمكن تقرير الايراد المذكور على احد الوجهين دون الآخر وقد اجاب المورد عن المناقشة المذكورة بانه لما كان الكلام في مدلول الصيغة لوحظ كون الوجوب مدلولا للصيغة حتى يكون الدال على الوجوب دالا على المنع من النقيض وهو ايض مشترك بين الوجهين كما نبه عليه المورد المذكور فالمناقشة المذكورة ليست في محلها نعم لو نوقش من جهة استدلاله بالمقدمة المذكورة ثم اجاب بما ذكر لو كان له وجه فقوله ان ورد في الجواب بين الاحتمالين كانه اراد بذلك التردد في الشق الاول من الجواب بين الاحتمالين المذكورين من كون الاحتجاج لكيفية الاقتضاء او لاصل الاقتضاء ثم متلقى بالقبول بناء على الاول و

دون المدلول الحقيقي م

بما ذكره في الجواب

بما ذكر في الجواب من خروجه عن محل النزاع على الثاني وبدل على ارادة ذلك ان ما نظر فيه المص من الجواب المذكور انما هو بالنسبة الى ذلك الشق دون
الشق الثاني فلا كلام له فيه اصلا وانما ايراده على اطلاق المجيب في ايراده على الشق الاول بل كان ينبغي له التفصيل الذي ذكره في التحقيق فظهر
بذلك ان ما فسره بعضهم من كون المراد بالاول هو ارادة الترك وبالثاني هو ارادة الاضداد الخاصة ليس على ما ينبغي كيف ولو اراد الاول وكان
كلامه فيما اثبات اصل الاقتضاء وورد عليه ما اورده على المجيب قد اعترف به المص ايض حيث قال ان ما ذكر في الجواب انما يتم على التقدير الثاني فلا وجه
لان يتلقاه بالقبول ط كيف وما ذكره ح عين كلام المجيب فكيف يجعل مقتضى التحقيق ذلك بعد ذكره الايراد المذكور على الجواب مضافا الى ما فيه من
التعسف لبعد ارادة الاحتمالين المذكورين في كلام المجيب عن ظاهر كلامه نظرا الى بعدهما عن العبارة وانما المنساق منه هو ما ذكره المص من الاحتمالين
فان ظ قوله والتحقيق ان يردد بين الاحتمالين عدم حصول ذلك من المجيب وان الذي ينبغي ان يذكر في الجواب فلا وجه لان يحمل الاحتمالان
المذكوران على ما ذكره في التفسير المذكور وكذا ما فسره به بعض اخر من ان المراد بالاول ان يكون من الاحتجاج لاثبات كيفية الاقتضاء فيتلقى بالقبول
لان له محلا صحيحا وهو حمل الضد العام بمعنى الترك وبالثاني هو اثبات اصل الاقتضاء فيه فيرد التفصيل ح بين الترك والضد الخاص و
يجاب عنه على حسب ما ذكره في كلام المجيب لا يخفى ما فيه من التعسف فان مجرد صحة الحكم على بعض الفروض لا يقتضي قبوله مط بل لا بد من التفصيل
فيتلقى بالقبول على احد الوجهين ويرد على الاخر ودعوى ظهور العبارة ح في ارادة الضد العام لبعد اطلاق النقيض على الاضداد الخاصة
الوجودية غير مسموعة ولو كان كذلك لجرى ذلك في الصورتين فلا وجه للترديد على الثاني دون الاول بل لا يخفى كونه في الوجهين او تركهما قوله
ان الامر الايجابي طلب فعل له يمكن ان يق ان الدليل المذكور هو الدليل الاول بعينه غاية الامر انه اخذ هنا زيادات لم تؤخذ في الاول ومناط
الاستدلال في المقامين واحد فقد اعتبر هناك كون مدلول الامر طلب الفعل مع المنع من النقيض الذي هو بمعنى حرمة النقيض وهنا قد جعل معنا
الامر طلب الفعل على وجه يذم على تركه ومفاد ذلك هو حرمة الترك ايضا وما ذكره من الوجه في ارجاع الترك الى الفعل جار في الاول ايضا الا انه لم يلتفت
اليه هناك نعم قد صرح في الاول بكون المنع من النقيض جزءا للوجوب ومدلولا تضمنيا له وهنا لم يصرح بذلك بل ح اعتبار ذلك بل لكون ذلك مدلولا
التزاميا له لاحتمال ان يؤخذ الوجوب طلبا خاصا من لوازمه استحقاق الذم على تركه وح يمكن الجمع بينه وبين الدليل الاول ليتوافق مؤداهما بان
المأخوذ في الاول كون حرمة النقيض جزءا من مدلول الامر والمأخوذ في الثاني على التقدير المذكور كون استحقاق الذم لازما له فلا منافاة لوضوح
ان استحقاق الذم من لوازم التحريم فاستند هنا الى كون تحريم النقيض جزءا من مفهوم الوجوب الذي هو مدلول الامر وهنا الى ما يلزم من استحقاق
الذم على الترك واكمل ذلك بارجاع الترك الى الفعل حسب ما قررناه قوله ولا نزاع لنا في النهي عنه قد يورد عليه بانه يرد عليه عين ما اورده على المجيب
عن الدليل الاول فانه ذكر ايض خروج ذلك عن موضع النزاع فاورد عليه بعد صحة الاطلاق المذكور وان التحقيق الترديد بين الاحتمالين ويدفعه انه
لما كان تقريره هذا الاستدلال ظاهرا في اثبات اصل الدلالة في مقابلة من ينكرها كما هو ظاهر من ملاحظة قوله اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معنا
فان ذلك انما يق عند دفع توهم عدم دلالته على النهي فلهذا اجاب عنه المص بانه لا نزاع لنا في النهي عنه حسبما يفيده الدليل المذكور وحيث لا يفيد
سوى اصل الدلالة وقوع النزاع في كون تلك الدلالة على سبيل العينية او التضمن او الالتزام مما لا يرتبط بهذا المقام وح فلا ينافي ذلك ما
سبق من المص من صحة وقوع النزاع في الضد العام بالنسبة الى كيفية الدلالة ولا حاجة الى ان يق في الجواب ان ذلك لا يفيد الاستلزام كما يدعيه
المستدل وانما يفيد التضمن حسب ما ذكرناه والاولى توجيه العبارة بحملها على ذلك بان يكون المراد منها انه لا نزاع لنا في النهي عنه في الجملة وبمجرد ذلك
لا يتم ما ادعيت من الاستلزام بل هو على سبيل التضمن لبعد ذلك عن العبارة جدا كيف ولو اراد ذلك لاشار الى منع افادته كون الدلالة على سبيل
الالتزام دون التضمن ولا بد معه ما يفيده ثم ان لا نزاع لنا فيه ويمكن تقرير الاستدلال بوجه يفيد كون الدلالة على سبيل التضمن كما هو مقتضى
الدليل الاول فان الوجوب الذي هو مدلول الامر هو مطلوبية الفعل على وجه يذم تاركه وكونه بحيث يذم تاركه هو مفاد تعلق النهي بتركه فان المنهي
عنه هو الذي يذم فاعله او يق ان تعريف الواجب بما يذم تاركه تعريف بالرسم وحده في الحقيقة هو طلب الفعل مع المنع من الترك وهو الباعث على استحقاق
الذم على تركه والمنع من الترك هو عين مفاد النهي عنه الى اخر ما ذكره وح فيمكن ان يراد من قوله ولا نزاع لنا في النهي عنه تلقيه له بالقبول لا دفعه بخروجه
عن محل النزاع حسب ما مر في كلام المجيب المتقدم وقد يحمل كلامه على ارادة اثبات الالتزام لكنه لا يوافق دليله السابق لظهوره بل صراحته في اثبات
التضمن ومع ذلك فاقصى ما يفيده ذلك هو الاستلزام العقلي دون الالتزام اللفظي كما لا يخفى قوله يعني انه لا بد عند الامر بفعله يعني بذلك انه
لا بد من اللزوم العقلي ان يكون العقل ظرفا للزومهما بان يستحيل الانفكاك بينهما بحسب الذهن ليكون لازما بينا له بالمعنى الاخص بل يريد
باللزوم العقلي ان العقل يدرك ذلك اللزوم وان توقف ذلك على واسطة في اثبات ليكون اللزوم غير بين او اكتفى في ادراكه بمجرد تصور الطرفين
والنسبة بينهما لان الشرع يحكم به وليس المراد من عدم حكم الشرع به عدم انفراده في الحكم به كما هو الحال في الملزومات الثابتة بالشرع مما لا يستقل العقل
بادراكه ولا يمنع الظاهر انه اذا حكم به العقل فقد حكم به الشرع ايض قوله فالنهي عن الضد لا ذم له بهذا المعنى قضية ظاهر العبارة ان ذلك بيان لكلام
القائل بالاستلزام فالايراد عليه بانه ان اريد به الضد العام فغير مفيد في استنباط الاحكام وان اريد به الضد الخاص فغير مسلم اذ ليس ترك الضد
من جملة مقدمات الفعل ليس في محله قوله وانت اذا تاملت ما لا يخفى انه ان اراد القائل المذكور تنزيل كلام القائل بالدلالة على النهي عن الضد العام على
ما ذكره فهو مما لا شاهد عليه اذ ذهاب البعض الى حصول الدلالة اللفظية بالنسبة اليه مما لا بعد فيه ولا داعي الى التنزيل بعد قضاء كلامه بذلك
وان اراد تنزيل كلام القائل بالدلالة على النهي عن الضد الخاص فليس بالبعيد لبعد القول بالدلالة اللفظية بالنسبة اليه جدا كيف والدلالة

المذكورة على فرض ثبوتها الحسنة بيّنة بالمعنى الأعم ايضا بل يتوقف ثباتها على قيام الدليل عليه فدعوى اللزوم البيّن بالمعنى الأخص كانه مصادم للضرورة
وليس في كلام القوم على ما رأينا تصريح باثبات الدلالة اللفظية وان فرض اطلاق بعضهم حصول الدلالة اللفظية فتنزيله على ارادة الضد العام
ليس بذلك البعيد فاستشكال المصدر لما قرره القائل المذكور على الملازمة ليس على ما ينبغي ثم ان احدهما ان فعل الواجب قد عرفت ان جل القائلين
بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده الخاص وكلهم انما يقولون به من جهة الدلالة العقلية بملاحظة قيام الدليل العقلي القاطع عليه حسبما ادعاه
به المفصل المذكور كما يقتضيه هذه الحجة المقررة وهي عمدة حججهم على المسألة والمعول عليها كما ستعرف الحال فيها وتقريرها ان ترك كل من الاضداد
الخاصة من مقدمات حصول الواجب نظرا الى استحالة اجتماع كل منها مع فعل الواجب فيكون مانعا من حصولها وترك المانع من جملة المقدمات
وقد مر ان مقدمة الواجب واجبة فيكون ترك الضد واجبا واذا كان تركه واجبا كان فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد يورد عليه بوجوه احدها
المنع من كون ترك الضد من مقدمات الفعل وانما هو من الامور المقارنة وليس مجرد استحالة اجتماع الضد مع اداء الواجب قاضيا بكونه من موانع
الواجب ليكون تركه مقدمة لفعله فان الامور اللازمة للموانع مما يستحيل اجتماعها مع الفعل مع انها ليست مانعة منه ولا تركها مقدمة لحصوله
وقد يحتج على ذلك ايضا بوجوه احدها انه لو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده لكان فعل الضد مقدمة لترك ضده بالاولى اذ التوقف المدعى في
الاول من قبيل توقف المشروط على الشرط وفي الثاني من قبيل توقف المسبب على السبب فانه من البين ان فعل الضد مستلزم لترك الاخر وسبب لتركه
والتوقف على المقدمة السببية اوضح من غيره والتالي فاسد جدا والا لزم صحة قول الكعبي بانتفاء المباح فالمقدم مثله ثانيها انه لو كان كذلك لزم الدور
فانه لو كان فعل الضد من موانع فعل الواجب مانعا منه ايضا ضرورة حصول المضادة من الجانبين وكما ان ترك المانع من مقدمات حصول الفعل لكن
وجود المانع سبب لارتفاع الفعل فيكون فعل الواجب متوقفا على ترك الضد وترك الضد متوقفا على فعل الواجب ضرورة توقف المسبب على حصول
سببه غاية الامر اختلاف جهة التوقف من الجانبين فان احدهما من قبيل توقف المشروط على الشرط والاخر من توقف المسبب على السبب وهو غير مانع
من لزوم الدور ثالثها انه من المعلوم بالوجدان انه اذا حصل ارادة المأمور به وانتفى الصارف عنه حصل هناك كل من فعل المأمور به وترك ضده
فيكونان اذن معلولي علة واحدة فلا وجه اذن لجعل ترك الضد من مقدمات الفعل فكما ان السبب الباعث على حصول احد النقيضين هو الباعث
على رفع الاخر فكذا السبب لحصول احد الضدين هو السبب لرفع الاخر فلا ترتب بين ترك الضد والاتيان بالفعل لوضوح عدم حصول الترتب
بين معلولي علة واحدة اذ هما موجودان في مرتبة واحدة لا تقدم لاحدهما على الاخر في ملاحظة العقل ويرد على الاول انه ان اريد بكون فعل الضد
سببا لترك الاخر انحصار السبب فيه حتى انه يتعين على المكلف الاتيان به ليتفرع عليه ما يجب عليه من ترك ضده فهو بيّن الفساد ضرورة كما يصح اسناد
الترك الى وجود المانع كذا يصح اسناده الى عدم الشرط او السبب وان اريد به كونه سببا للترك في الجملة وان جاز ان يكون هناك سبب اخر لحصوله فلا
يستلزم ذلك ما يراه الكعبي من انتفاء المباح اذ مع استناد الترك الى غيره لا يكون فعل الضد واجبا لظهور ان سبب الواجب انما يكون واجبا
اذا كان هو المؤدي الى حصوله واما اذا كان السبب المؤدي اليه امرا اخر لم يكن ذلك السبب واجبا اصلا وانما يكون مقارنا لحصوله غاية الامر انه لو فرض
كون ترك الضد المحرم مستندا الى فعل ضده لزم ان يكون ذلك الضد واجبا وذلك لا يقضي بانتفاء المباح مطلقا على انا نقول بامتناع ذلك لان فعل
الضد مسبوق دائما بارادته وهي كافية في حصول ترك الحرام سابقة على فعل الضد فلا يكون فعل الضد هو الباعث على تركه ضده في شيء من
المقامات وسيجيء تفصيل القول في ذلك في دفع شبهة الكعبي وعلى الثاني ان وجود الضد من موانع وجود الضد الاخر مطلقا فلا يمكن فعل الاخر الا بعد تركه
ولا يبقى وجود الاخر الا شأنية كونه سببا للترك ذلك الضد اذ لا ينحصر السبب في ترك الشيء في وجود المانع منه فان انتفاء كل من اجزاء العلة التامة علة
تامة لتركه ومع استناده الى احد تلك الاسباب لا توقف له على السبب المفروض حتى يرد الدور فان قلت انه مع فرض انتفاء سائر الاسباب وانحصار الامر في
السبب المفروض يجيء الدور وهو كاف في مقصود المجيب قلت انه لا يمكن انحصار السبب المؤدي الى الترك في فعل الضد حسبما عرفت لكونه مسبوقا
بارادته وهي كافية في سببية الترك لوضوح ان السبب الداعي الى احد الضدين صارف عن الاخر فلا يتحقق استناد الترك اليه بالفعل في شيء من
الصور الا انه يجري الكلام المذكور بالنسبة الى ذلك السبب الداعي الى المأمور به لمضادته لضد المأمور به ايضا نظرا الى امتناع اجتماعه معه فيقرر
لزوم الدور بالنسبة اليه لانا نمنع من ثبوت المضادة بينهما ومجرد امتناع الجمع بين الامرين لا يقضي بالمضادة اذ قد يكون الامتناع بالعرض كما في
المقام فان امتناع اجتماعه معه من جهة مضادته للسبب الموصل اليه اعني ارادة ذلك الضد نظرا الى امتناع اجتماع الارادتين ولذا كان صارفا
عن ذلك الضد كيف ومن البين ان ارادة احد الضدين لا يتوقف على ترك الضد الاخر بوجه من الوجوه ولذا يصح استناد ذلك الترك الى تلك الارادة
دون العكس لا يقال انا نجري الكلام بالنسبة الى الارادة المفروضة وارادة ذلك الضد اذ لا شك في ثبوت المضادة بينهما فنقول ان حصول الارادة المذكورة
سبب لعدم ارادة ضده لما ذكرنا ان وجود احد الضدين سبب لانتفاء الاخر مع ان وجودها يتوقف على انتفاء الاخر بناء على كون عدم الضد شرطا في
حصول الضد الاخر لانا نقول ان ارادة الفعل وعدمها انما يتفرع عن حصول الداعي وعدمه فقد لا يوجد الداعي الى الضد اصلا فيتفرع عليه
ارادته من غير ان يتسبب ذلك عن ارادة ضده بوجه من الوجوه وقد يكون الداعي اليه موجودا لكن يغلبه الداعي الى المأمور به فلا يكون عدم ارادة الضد
مستندا ايضا الى ارادة المأمور به ليكون توقف ارادة المأمور به على عدم ارادة ضده موجبا للدور بل انما يستند الى ما ينقدح فيها من غلبة الداعي
الى المأمور به ومغلوبية الجانب الاخر الباعث على ارادة المأمور به وعدم ارادة الاخر فيكون وجود احد الضدين وانتفاء الاخر مستندا في الجملة
الى علة واحدة من غير ان يكون وجود احدهما علة في رفع الاخر ليلزم الايراد ولا ينافي ذلك توقف حصول الفعل على عدم ارادة ضده حسبما سيجيء بيانه

[illegible]
ومنها استدل للنفي بكون ترك الضد من مقدمات فعل الضد

الشر ثم قال

انتهى تم فان قلت انا نجري الاشكال بالنسبة الى غلبة الداعي الى المامور به وغلبة الداعي الى ضده لكونهما ضدين ايضا وقد صار رجحان الداعي الى الفعل
سببا لانتفاء رجحان الداعي الى ضده والمفروض توقف حصول الضد على انتفاء الاخر فيلزم الدور المذكور قلت لا سببية بين الامرين بل رجحان الداعي
الى الفعل انما يكون بمرجوحية الداعي الى الضد فهو حاصل في مرتبة حصول الاخر من غير توقف بينهما يقدم لذلك احدهما على الاخر في الرتبة فرجحان الداعي
الى المامور به مكافو في الوجود لمرجوحية الداعي الى المامور به مكافو في الوجود بمرجوحية الداعي الى ضده اذ الرجحانية والمرجوحية من الامور المتضايفة
ومن المقرر عدم تقدم احد المتضايفين على الاخر في الوجود ورجحان الداعي الى الضد مع رجحان الداعي الى المامور به وان لم يكونا متضايفين الا ان
رجحان الداعي الى الضد متضمن بعين مرجوحية الداعي اليه من غير ترتب بينهما فان مرجوحيته عين عدم رجحانه على الاخر فرجحان الداعي الى المامور به
مكافو لمرجوحية الداعي الى ضده الذي هو مفاد عدم رجحانه من غير حصول توقف بين الامور المذكورة وتوضيح المقام ان الامرين المتقابلين ان كان
تقابلهما من قبيل تقابل الايجاب والسلب فلا توقف لحصول احد الطرفين على ارتفاع الاخر اذ حصول كل من الجانبين عين ارتفاع الاخر وكذا الحال
في تقابل العدم والملكة وقد عرفت عدم التوقف في تقابل التضايف ايضا واما المتقابلين على سبيل التضاد فتوقف وجود كل على عدم الاخر الا
ان يرجع الامر فيهما الى احد الوجوه الاخر كما في المقام وعلى الثالث القول بكون فعل المامور به وترك ضده معلولين لعلة واحدة فاسد لوضوح
كون كل من الضدين مانعا من حصول الاخر وظهور كون ارتفاع المانع من مقدمات الفعل والفرق بين الضد والنقيض ظاهر لظهور ان حصول كل من
النقيضين بعينه مرفع للاخر فليس هناك امران يعدان معلولين لعلة واحدة بخلاف المقام اذ ليس هناك الا وجود احد الضدين هي بعينها مفاد رفع
الاخر وانما يستلزمه وما يتراءى من حصول الامرين بارادة الفعل وانتفاء الصارف عنه لا يفيد كونهما معلولين لعلة واحدة لامكان كون ذلك
سببا اولا لانتفاء الضد ثم كون المجموع سببا لحصول الفعل فيكون عدم الضد متقدما في الرتبة على حصول الفعل وان كان مقارنا له في
الزمان فان قلت اذا كان ترك الضد لازما للارادة الملزمة للفعل حاصلا بحصولها فلا داعي للقول بوجوبه بعد وجوب ملزومه فالحال فيه
كسائر لوازم المقدمات وقد عرفت انه لا وجوب لشيء منها وان لم تكن منفكة عن الواجب قلت قد عرفت ان انتفاء احد الضدين من مقدمات
حصول الاخر غاية الامر ان يكون من لوازم مقدمة اخرى للفعل فان ذلك لا يقضي بعدم وجوبه بل وجوب ملزومه اذا قضى الامر بعدم اقتضا
كونه من لوازم المقدمة وجوبه من حيث وجوب الفعل وهو لا ينافي اقتضاء وجوب الفعل وجوبه من حيث كونه مقدمة له الا ان يقال باختصاص ما دل على
وجوب المقدمة بغيره وهو فاسد لما عرفت من الاطلاق ايلزم القول بوجوب المقدمة واذا عرفت تفصيل ما قررناه ظهر لك ان ما ذكر من منع كون ترك
الضد مقدمة ومنع اقتضاء استحالة الاجتماع مع الفعل قاضيا بكون تركه مقدمة لما عرفت من الدليل المثبت للتوقف وما ذكر من النقض سندا
للمنع الاخير واضح الفساد للفرق البين بين الاضداد والموانع وما يلازمها فان استحالة الاجتماع هناك ذاتية وهنا بالعرض والمانعية انما تتم
بالاول دون الاخير ثانيها ان القول بوجوب المقدمة لا يقضي بوجوب ترك الضد مط وانما يقضي بوجوب ترك الضد الموصل الى اداء الواجب فان
ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث ايصالها الى الواجب لا مط فاذا لم يكن المكلف مريدا لفعل الواجب لم يكن ترك الضد موصلا الى
الواجب فلا يكون الحكم بوجوب المقدمة قاضيا بوجوبه في تلك نظرا الى انتفاء التوصل به الى الواجب فاذا لم يكن ترك الضد واجبا لم يكن يجيء
النهي عنه ويدفعه ما عرفت من ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث كونها موصلة الى الواجب لا خصوص ما هو الموصل اليه وقضية
ذلك وجوب ترك الضد في المقام من حيث ايصاله الى اداء الواجب بان يجتمع مع ارادة الواجب وسائر مقدماته ليتفرع عليها اداء الواجب لا يمنع من وجوبه
مقارنته لانتفاء سائر المقدمات اذ مطلوب الامر ايجاد الجميع وعدم اقدام المكلف على ايجادها لا يقضي بخروج شيء منها عن الوجوب فعدم حصول
الايصال بها فعلا لا ينافي وجوبها من حيث حصول الايصال بها بان ياتي بسائر المقدمات ايضا فيتبعه الايصال اذ الاتيان بغيرها كان تاركا المامور
بها من المقدمات دون ما اتى به بل يقع حسب ما يقتضيه التغير المذكور ثالثها المنع من وجوب المقدمة مط او خصوص المقدمة الغير السببية كما اختاره المص
ره وقد اشار اليه بقوله فانا نمنع وجوب المقدمة وجوابه ما تبين من ثبوت وجوب المقدمة مط وبطلان القول بنفي وجوبها على الاطلاق وعلى التفصيل
حسب ما مر القول فيه رابعها ان المقدمة انما تجب للتوصل الى الواجب كما يقتضيه الدليل الدال عليه وقضية ذلك اختصاص الوجوب بحال امكان حصول
التوصل بها الا مط ولا ريب انه مع وجود الصارف عن المامور به وعدم الداعي اليه المستمر مع الاضداد الخاصة لا يمكن التوصل بها فلا وجوب لها حينئذ
ان حجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما ينهض دليلا على الوجوب عند الناس فيها كالكون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها دون ما
اذا لم يكن مريدا له كما هو الحال عند اشتغاله بفعل الضد وهذان الوجهان يأتي الاشارة اليهما في كلام المص في اخر المسئلة ويأتي الاشارة الى
ما يرد عليهما قوله وهو محرم قطعا لما عرفت من الاتفاق على دلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده العام بمعنى الترك وان وقع الكلام في كيفية تلك
الدلالة حسب ما مر قوله لان مستلزم الحرام محرم هذا انما مبني على ما مر من وجوب المقدمة السببية فكما يكون سبب الواجب واجبا فكذا يكون سبب
المحرم محرما لاتحاد المناط فيهما وهذا هو الذي بني عليه المص ره في الجواب ومبني على ثبوت تحريم الاسباب المفضية الى الحرام اما من تتبع موارد حكم
الشرع بحيث يعلم بناء الشرع على تحريم تلك الاسباب ولدعوى الاجماع على ذلك بالخصوص فلا ربط له اذن بالقول بوجوب المقدمة قوله فان
العقل يستبعد قد عرفت ان مجرد استبعاد العقل لا ينهض حجة شرعية على اثبات الحكم في الشريعة فالاستبعاد الذي في المقام مما لا وجه له اصلا لعلة
في المقام هو المقتضي لحصول الحرام اذا صادف اجتماع الشرائط ولا ريب بخصوص العلة التامة لحرمته عن المصطلح كيف ولو اريد ذلك لزم القول
بوجوب الشروط فانها من اجزاء العلة التامة ومن البين ان تحريم الكل يستدعي تحريم اجزائه ولا يقول المص ره به ويمكن ان يريد به الجزء الاخير من العلة التامة

فيه بعد على الاحتجاج الثالث

الفرق بين الضد والنقيض

[illegible]

ثم ان المراد

فانه لذي يتفرع عليه حصول الحرام فمما يقال من ان ما ذكره انما يتجه اذا كان علة تامة للازم ليس على ما ينبغي والمراد بتحريمه كونه محظورا في الشريعة مطلوبا تركه
على ما هو المقصر من الحرام وليس المراد به ان تترتب عليه عقوبة اخرى سوى العقوبة المترتبة على اللازم لوضوح فساده في المقام وليس استحقاق العقوبة
كل من لوازم التحريم مطلقا حتى يلزم القول بحصوله بعد القول بتحريمه والمراد بكون تحريم المعلول مقتضيا للتحريم علته هو قضائه بتحريم علته المفضية
الى الحرام بان يكون وجود الحرام مسببا عنه لا مجرد ما يكون من شانه العلية وان لم يستند وجود الحرام اليه هنا اذ انتسب الحرام عن احدى تلك العلل فقضا ربما
وجود غيرها من غير ان يتسبب تلك الحرام عنها واما اذا اريد به وكان له اسباب عديدة فقضا ما ذكره تحريم الجميع لكون كل منها سببا لحصول الحرام فقضية
قضاء تحريم المعلول بتحريم علته هو حرمة جميع تلك الاسباب وقد يورد في المقام بان تسليم المصنف كون تحريم المعلول قاضيا بتحريم علته يستلزم قوله بوجوب
المقدمة الغير السببية ايضا لكون ترك الواجب محرما قطعا وكون ترك كل من مقدماته علة لترك الواجب مستلزما له وان لم يكن هناك استلزام
من جانب الوجود وتخصيص العلة والمعلول بالوجوديين تحكم صرف لاطراد العلة وكذا القول بتخصيص احدهما بذلك فلا يصح له نفي وجوب غير
السبب حسبما اختاره قلت وقد مر تفصيل الكلام في ذلك عند ذكر الدليل المذكور في عداد ادلة القول بوجوب المقدمة فلا حاجة الى اعادته وبملاحظته
يتبين الحال في الالزام المذكور قوله فان انتفاء التحريم في احد المعلولين اه لا يخفى ان قضية ما ذكره من قضاء تحريم المعلول بتحريم العلة انه مع انتفاء التحريم
عن المعلول لا اقتضاء فيه بتحريم العلة واما اقتضائه بانتفاء التحريم عن العلة فلا لوضوح ان انتفاء الملزوم لا يقضي بانتفاء اللازم واقصى ما يفيده انتفاء
السبب الخاص انتفاء المسبب من تلك الجهة لا مط وهو لا يقيم حجة على ان اباحة المعلول قاضية باباحة العلة كما ان تحريمه قاض بحرمتها فغاية الامر عدم تحريمها
من تلك الجهة وهو لا ينافي حرمتها من جهة اخرى اذ نفي التحريم عن الفعل من جهة خاصة لا يستلزم نفيه مط كيف ومن البين ان شيئا من المحرمات لا تحريم فيها من
جميع الجهات وانما يحرم من الجهة المقبحة له وكذا الحال في المقام فان القبح الحاصل في العلة من جهة قبح معلوله وادائه الى القبيح منفي بانتفاء القبح عن معلوله
واين ذلك من قضاء ذلك بالحكم باباحته فما ذكره من ان انتفاء التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة ليختص المعلول الاخر بالتحريم من دون
علته ضعيف جدا اذ قد عرفت ان قضية انتفاء التحريم في احد المعلولين عدم تحريم علته من تلك الجهة وهو لا ينافي تحريمه من جهة اخرى وهي حرمة
المعلول الاخر ثم ان قضية ما ذكره من قضاء انتفاء التحريم عن المعلول بانتفاء التحريم عن علته على فرض تسليمه دلالة حرمة العلة على تحريم المعلول ضرورة
دلالة حرمة العلة على تحريم المعلول انتفاء المعلول على انتفاء العلة ولا يقضي ذلك كون تحريم العلة سببا لتحريم المعلول كما يستفاد من كلام المدقق
المحشي اذ الافادة المذكورة انما يجيء من جهة اقتضاء ارتفاع الحرمة عن المعلول ارتفاعها عن العلة فاذا حرمت العلة كشف ذلك عن تحريم المعلول اذ لو لم
يكن محرما لقضى بعدم تحريم علته وقد فرض خلافه هذا ولا يخفى عليك ان ما ادعاه المصنف من لزوم اتحاد العلة والمعلول وكذا معلولي علة واحدة ان اراد
به حصول محرمات عديدة بنحو الاتي بها عقوبات متعددة على حسبها واضح الفساد اذ لا يزيد ما ذكره على حكم المقدمة وقد عرفت انه لا عقوبة مستقلة على ترك
المقدمات ولا قائل به كلية في المقام وكذا ان اريد به ثبوت التحريم الغيري لكل بعد ثبوت التحريم النفسي لاحدهما فانه انما يتم بالنسبة الى علة المحرم دون معلوله
اذ لا قائل بكون ما يتفرع على الحرام من اللوازم محرما اخر والحاصل انه اذا تعلق التحريم بشيء كان المحرم هو ذلك الشيء دون غيره مما يتبعه ويلحقه غاية الامر ان
يكون السبب المفضي اليه محرما من جهة الايصال اليه حسبما قرره ولا دليل على تحريم غيره اصلا وكيف ولو صح ما توهم لكان ايجاب الاسباب قاضيا بايجاب
مسبباتها التحريم ترك السبب الواجب القاضي بتحريم مسببه مع ان الامر بالعكس بل ربما قيل بان التكاليف لا يتعلق بالمسببات وانما يتعلق باسبابها
كما مرت الاشارة اليه وان اريد به اسناد التحريم الى ما ذكرنا بالعرض نظرا الى عدم انفكاكه عن الحرام نظير ما مر في مقدمة الواجب من وجوبها بالعرض ذبها لوضوح
نحو كل قطعا وقد قررنا ان ذلك مما لا ينبغي النزاع فيه ولا في جريانه في لوازم الواجب ولوازم المقدمات والاسباب الا ان حمل العبارة على ذلك
بعيد جدا كما هو ظ من ملاحظة كلامه اذ ليس الحرام الا شيئا واحدا تعلق به التحريم بالذات وغير ذلك مما يلزمه ويتبعه انما يحرم بتحريمه بالتبع والعرض
فليس هناك الا تحريم واحد وهو لا يلائم ما ذكره كيف ولو اراد ذلك لما جاز له انكاره في القسم الاتي لوضوح جريانه فيه ايضا لدوران الحال فيه
مدار عدم جواز الانفكاك ولو بحسب العادة فلا يعقل صغر من ذلك بالنسبة اليه فقوله واما اذا انتفت العلية بينهما اه لا يخفى ان الامرين المتلازمين
في الوجود اما ان يكونا علة ومعلولا بلا واسطة او معها كمعلول المعلول مع علة العلة او يكونا معلولي علة واحدة كذلك وهذه العلية اما بحسب العقل
فالتلازم بينهما عقلي او بحسب العادة فالملازمة عادية ومن الظ ان العلية العادية بمنزلة العقلية في تفريع الاحكام في المقام من غير تفاوت ولذا
صرح في باب مقدمة الواجب على تعميم السبب للعقلي والعادي فان اريد بالعلة في المقام ما يعم ذلك كما هو الظ فلا اشكال الا ان حكمه بحصول التلازم
في غير هذه الصورة مما لا وجه له اذ لا يعقل التلازم وعدم الانفكاك بين الشيئين من دون ذلك على ذلك سبيل الاتفاق مما لا يعقل بالنسبة الى افعال
المكلفين اذ مع امكان الانفكاك او عقلا او عادة يكون للمكلف التفريق بينهما وان ادرجت العادية في القسم الثاني فالحكم بعدم جريان حكم
المتلازمين فيه كما ترى قوله ان تضاد الاحكام باسرها يمنع اه لا يخفى انه كما يمنع تضاد الاحكام من اجتماع اثنين منها في محل واحد كذا يمنع منه فيخ
التكليف بما لا يطاق وذلك ظ فيما اذا وجب الاتيان باحد المتلازمين وحرم الاتيان بالاخر فانه يتعذر على المكلف امتثال الامرين ومن البين
انه كما يستحيل التكليف بما لا يطاق بالنسبة الى تكليف واحد كذلك يستحيل بالنسبة الى تكليفين واكثر فحرمة ترك المامور به وان لم يناف اباحة
فعل الضد الا انه ينافي وجوبه على ما هو مقرر في ثمرة المسئلة بل ينافي استحبابه ايضا لاستحالة الامتثال لم يبعد تحريم ما يلازمه فدفع الوجه المذكور
بان قضية التضاد امتناع اجتماعهما في موضع واحد لا موضعين لا يدفع ما ذكرنا فالحكم بجواز حصول حكمين من الاحكام الخمسة مط في المتلازمين
المفروضين ليس على ما ينبغي قوله على ان ذلك لو اثر اشار بقوله الى ان التلازم بين الشيئين يعني لو كان التلازم بين الشيئين مط قاضيا بعدم حصول

حكمين

حكمين منهافى المتلازمين لثبت قول الكعبي وقد يجعل قوله لوانه بمنزلة لوصح فيكون محوله ذلك اشارة الى كون مطلق التلازم بين الشيئين مانعا
من اتصاف المتلازمين بحكم غير حكم الآخر فلو صح ذلك لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح والاول اظهر قوله لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح اه لا يخفى ان
شبهة الكعبي على تقريره المشهور مبنية على عكس هذه المسألة اى قضاء النهي عن الشيء بالامر بضده وهو انما يبتني باثبات توقف ترك
الحرام على فعل ضده ووجوب مقدمة الواجب كما سيأتي بيانه انشاء الله واما الوجه الذي ذكره المصنف في الشبهة فلا توقف له على كون فعل الضد
من مقدمات ترك الحرام ليتوقف تركه عليه ولا على وجوب مقدمة الواجب انما يبتني على عدم اختلاف المتلازمين في الحكم بعد ثبوت الملازمة
بين ترك الحرام والاتيان بفعل من الافعال وتقريرها على البيان المذكور ان ترك الحرام يلازم فعلا من الافعال المضادة للحرام وترك الحرام واجب
فيكون ما يلازمه واجبا لعدم جواز اختلاف المتلازمين في الحكم فاذا ثبت وجوب ذلك قضى بوجوب كل من تلك الافعال على سبيل التخيير وهذا
التقرير كتقريره المشهور مبني على عدم امكان خلو المكلف عن فعل من الافعال ومن يقول بجواز خلو المكلف عن الافعال فهو في سعة عن هذه الشبهة
ونحوها ومع البناء على عدم امكان خلوه عن الافعال فالجواب عنه على مذاق المصنف ما سيجيء بيانه في كلامه وسنقرر ما يرد عليه والحق في الجواب
عنه هو المنع من لزوم اتحاد المتلازمين في الحكم واقصى ما يرى في المقام ان الامر الثابت لاحد المتلازمين من رجحان او مرجوحية او منع ترك او منع
ترك او منع فعل ثابت للآخر بالتبع والعرض من غير ان يتحقق هناك شيئان بل يكون الثابت شيئا واحدا ينسب الى احدهما بالذات والى الآخر بالعرض
على حسب ما مر تفصيل القول فيه فغاية الامر ان يكون احد الافعال الوجودية واجب الحصول بتبعية وجوب ترك الحرام يعني انه يلزم الاتيان به من جهة
لزوم ترك الحرام لعدم انفكاكه عنه فهو واجب بوجوب غيري في نفسه غير واجب لا لنفسه ولا لغيره فليس في ذلك نفي المباح بوجه من الوجوه اقصى الامر
ثبوت الوجوب بالعرض والمجاز للكلي المفروض الملازم لترك الحرام فيثبت تلك للجزئيات المندرجة تحته تبعا فان اراد القائل بوجوب المباح
ما ذكرناه فلا خلاف في المعنى وان اراد ثبوت الوجوب له بنفسه سواء كان نفسيا او غيريا فقد عرفت عدم نهوض الدليل المذكور عليه اصلا
بل يمكن ان يقال ان الوجوب بالعرض على الوجه المذكور لا يثبت لخصوص شيء من الاضداد وانما يثبت للكلي الشامل لتلك الجزئيات حيث انه الذي لا ينفك
عن ترك الحرام بخلاف كل من الجزئيات لحصول الانفكاك بالنسبة الى كل منها فلا وجه للقول بوجوب شيء منها بالتبع فانه انما يتبع عدم الانفكاك
وهو غير حاصل بالنسبة الى تلك الخصوصيات فثبوت الحكم على الوجه المذكور لا يستتبع ثبوته للفرد نظرا الى عدم حصول الجهة الباعثة لثبوته بالنسبة
الى شيء من الافراد فلا وجوب اذن لشيء من الاضداد الخاصة بالعرض ايضا وان وجب الامر العام على الوجه المذكور وفيه قوله ولهم في رده وجوه في
بعضها تكلف حيث ضاق بهم القول اه اراد بذلك دفعهم لقوله بالنظر الى الشبهة المعروفة المبتنية على وجوب المقدمة دون التقرير الذي ذكره اذ لا
ربط له بوجوب المقدمة حتى يضيق عليهم الامر من جهة القول بوجوب المقدمة وتقرير شبهته المعروفة ان ترك الحرام واجب وهو لا يتم الا بفعل من الافعال
وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب اما الاولى فظاهرة والثالثة قد قررت في المسألة المتقدمة واما الثانية فيحتج عليها تارة بان فعل الضد سبب
لترك الحرام حيث ان وجود احد الضدين سبب لرفع الآخر فيتوقف عليه توقف المسبب على سببه واخرى بانه لما لم يمكن خلو المكلف عن الفعل توقف
تركه لفعل الحرام على التلبس بفعل آخر لئلا يلزم خلوه عن الافعال واجيب عنه بوجوه احدها منع المقدمة الثانية وما ذكر في الاحتجاج عليها لا يفيد توقف ترك
الحرام على فعل المباح اذ قد يحصل ذلك بفعل الواجب ويدفعه ان ذلك لا يقضي بعدم وجوب المباح اذ اقصى الامر حصول ذلك الواجب بما يعم الواجب والمباح
فيتخير المكلف بين الامرين فالواجب اذن هو الاتيان بفعل من الافعال الغير المحرمة سواء كان واجبا او غيره غاية الامر ان يتحقق في الواجب جهتان
للوجوب ثانيها المعارضة بانه لو تم ما ذكر من الدليل لزم ان يكون الحرام واجبا فيما اذا حصل به ترك حرام آخر فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد
وانه محال ورد ذلك بانه انما يقضي ذلك باجتماع الحكمين من جهتين ولا مانع منه ويدفعه ان الايراد مبني على جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين فلا
يتم على المشهور المنصور من المنع منه وعليه مبنى الجواب فالحق في الايراد عليه ان يقال ان ذلك مسقط اذن للواجب لا ان الاتيان بالمحرم من افراد الواجب
وان حصل به الاداء الى ترك الحرام اخر اذ ليس كل موصل الى الواجب مندرجا في المقدمة الواجبة كما مرت الاشارة اليه ثالثها المنع من وجوب مقدمة
وهو اوضح الاجوبة بناء على القول بنفي وجوب المقدمة واما القائل بوجوبها مطلقا فلا بد له من التزام غيره من الاجوبة لينحل به الاشكال وقد استصعب
ذلك على الآمدي فتحير عن حل الاشكال لاختياره وجوب المقدمة قائلا انه لا خلاص عنه الا بمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به وفيه خرق للقاعدة
الممهدة على اصول الاصحاب ثم ذكر ان ما ذكره الكعبي في غاية الغموض والاشكال وعسى ان يكون عند غيري حله ولذا اشار المصنف الى ضيق الامر
على الجماعة من جهة القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا مشيرا بذلك الى ان من لا يقول به مطلقا فهو في سعة من ذلك كالمصنف المانع من وجوب غير
المقدمة السببية والحاجبي حيث اختار في الجواب عن الشبهة منع وجوب المقدمة مطلقا نظرا الى اختياره لاختصاص الوجوب بالشروط الشرعية دون
العقلية والعادية ولا ريب ان ترك الضد من المقدمات العقلية نعم لو كانت المضادة بينهما مما ثبت بحكم الشرع امكن قوله بالمنع منه ولا يلزم
منه القول بنفي المباح وقضية كلامه توقف دفع الشبهة على المنع المذكور والتحقيق خلافه كما سيتبين الحال فيه انشاء الله وربما يورد في المقام بان
بعض تقريرات شبهة الكعبي لا يتوقف على وجوب المقدمة مطلقا ولا على عدم اختلاف المتلازمين في الحكم حسبما اعتبر في التقرير الاول فانه ذكر في
رده في تقرير شبهته ان المباح ترك للحرام وترك الحرام واجب فالمباح واجب اما الثاني فظاهر واما الاول فلانه ما من مباح الا هو ضد لحرام فان
السكوت ترك للقذف والسكون ترك للفعل وكما ان الاتيان بالفعل رفع لتركه فكذا الاتيان بضده رفع لفعله فاما ان يراد من كون فعل
المباح تركا للحرام انه عينه او انه سبب لتركه حيث ان الاتيان باحد الضدين سبب لرفع الآخر وعلى كل حال فلا توقف لها على وجوب مقدمة الواجب

الزايد

فيما يجاب عنه

الواجب

مط اما على الاول فظ اذ لا ارتباط لها بوجوب المقدمة حتى يتبع الأمر من جهتها على من ينكره واما على الثاني فلكونه اذن سببا لحصول الواجب فلا اشتباع على المجيب من جهة انكاره وجوب المقدمة مط اذا كان قائلا بوجوب السبب كما هو ملحوظ المص وفيه ان التقرير المذكور لا يشتمل الكيفية وهي الوجوه اما على الاول فواضح ضرورة ان الايتان بالضد ليس عين رفع الفعل وانما يلازمه ويقارنه وانما الواجب هو الترك المقارن له فلا قاضي بوجوب الضد المقارن لذلك الواجب واما على الثاني فبان ترك الحرام لا يتسبب عن فعل الضد وانما السبب المؤدي اليه هو الصارف عن فعل الحرام اعني عدم ارادته من اصله او لارادة ضده المفروض المتقدمة على فعله ولو سلم كون فعل الضد سببا فهو من احد الاسباب اذ كما يستند عدم الشيء الى وجود المانع فقد يستند الى عدم المقتضي او انتفاء احد الشرائط فلا يتوقف ترك الحرام على خصوص الايتان بفعل الضد ولا يقضي ذلك بوجوب كل من تلك الاسباب على وجه التخيير ليعود المحذور مع اسناد الترك الى بعض تلك الاسباب لا وجوب لغيرها اصلا فليس مقصود المص من وقوع القائل بوجوب المقدمة في الضيق من جهة التقرير المذكور لما عرفت من سهولة اندفاعه بل وضوح فساده وانما الباعث على الضيق هو تقرير المتقدم لو نوع الاشكال في دفعه وقد عرفت اعتراف الامدي وغيره بصعوبة الامر في دفعه وعدم ظهور اندفاعه بغير منع وجوب المقدمة مط فقوله والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف اه ملخص ما ذكره في الجواب ان ترك تحقق الصارف عن الحرام يتفرع عليه الترك ولم يتوقف على امر من الايتان بالضد او غيره وان لم يتحقق الصارف عنه وتوقف الترك على فعل ضد من اضداده لزم القول بوجوبه بناء على القول بوجوب المقدمة ولا يلزم منه نفي المباح راسا حسبما يدعيه المستدل غاية الامر وجوب الضد في تلك الصورة الخاصة ولا مانع للقائل المذكور منه سيما مع ندور تلك الصورة ويرد عليه ان الصارف عن الحرام ان كان خارجا عن قدرة المكلف واختياره كان الايتان بالمحرم ممتنعا بالنسبة اليه ومعه يرتفع التكليف فلا تحريم وهو خروج عن الفرض اذ الماخوذ في الاحتجاج صورة ثبوت التحريم على ما هو معلوم من تعلق التحريم بالمكلفين وان كان تحت قدرته فقضية التقرير المذكور كون كل من الصارف وفعل الضد كافيا في اداء الواجب اعني ترك الحرام فاللازم من ذلك تخيير المكلف بين الامرين فيكون الايتان بالضد المباح احد فردي الواجب التخييري اعني الصارف من المنهي عنه انتفى وجوب وجوب الاخر فينبغي سائر الاضداد الخاصة على اباحتها ويدفعه انه انما يتم ذلك بالنسبة الى حال وجود الصارف واما بالنظر الى الزمان الذي يليه فالتخيير على حاله فيجب عليه في كل حال احد امرين من تحصيل الصارف عن المنهي عنه او ايجاد ضده فان احصل الصارف سقط عنه ايجاد الضد بالنسبة الى حال حصوله الا بالنظر الى ما بعده لتخييره اذن بين الامرين وان علم اذن ببقاء الصارف الى الزمان المتاخر فان مجرد العلم بحصول احد الواجبين المخيرين في الزمان الثاني لا يقضي بسقوط الاخر قبل حصوله على ان ذلك لو تم لكان جوابا مستقلا عن الاحتجاج من غير حاجة الى التمسك بحصول الصارف فان اختيار احد الاضداد الخاصة قاض بسقوط الوجوب عن البواقي فتكون على اباحتها فلا يفيد ذلك نفي المباح راسا كما هو المدعي ويمكن دفع الايراد المذكور بوجه اخر وذلك بان يقال ان حصول الصارف ليس عن اختيار المكلف مع كون الفعل او الترك الحاصل منه اختياريا بيان ذلك ان حصول الفعل في الخارج انما يتبع مشية المكلف وارادته له في الخارج فان شاء المكلف حصل الفعل وان لم يشأ لم يحصل وذلك عين مفاد قدرته عليه لكن حصول المشية وعدمها انما يكون بالوجوب والامتناع نظرا الى الدواعي القائمة عليه في نظر الفاعل من اول الامر او بعد التامل في لوازمه واثاره وما يترتب عليه من ثمراته وغاياته فيميل النفس الى احد الجانبين بعد ملاحظة الداعيين والغايات المترتبة على الامرين من الفعل والترك الذي هو عين الارادة انما يتبع ما عليه نفسه من السعادة والشقاوة وغلبة جهة الحق والباطل وغير ذلك من الصفات المناسبة لذلك الافعال فيترجح عنده احد الجانبين من جهتها وظاهر ان ذلك غير موكول الى اختياره بل لا مدخلية لارادته ومشيته في حصوله بل الارادة تابعة له وكون ذلك الداعي خارجا عن اختيار المكلف لا يقضي بكون الفعل او الترك المترتب عليه خارجا عن قدرته واختياره كما توهمه المورد ضرورة كون الفعل تابعا للمشية واختياره وليست حقيقة القدرة والاختيار الا ذلك فاذا كان كل من الفعل والترك موكولا الى مشية الفاعل لا غير فان شاء فعل وان شاء ترك كان ذلك الفاعل قادرا مختارا بالضرورة وان كانت مشيته لاحد الطرفين بالوجوب نظرا الى ما ذكرناه فان ذلك لا ينافي صدق الشرطية المذكورة التي هي من اللوازم البينة لحقيقة القدرة او عين حقيقتها فكون الفعل مقدورا عليه لا يقضي بكون الدواعي ايضا مقدورا عليها داخلة تحت اختيار المكلف وانما الاختيار متعلق بالافعال الصادرة منه المتعلقة لمشيته من جهة اناطتها بها وجودا وعدما واما المشية فهي مقدورة عليها بنفسها صادرة عن اختيار المشي بخلاف الدواعي الباعثة عليها فاذا كانت الدواعي خارجة عن اختيار المكلف لم تكن متعلقة للتكليف وان تعلق التكليف بالفعل المقدور عليه فنقول ان كان الصارف عن الفعل حاصلا حصل الترك من غير ان يتوقف حصوله على الايتان بضد من الاضداد وانما يكون الايتان به من لوازم وجود المكلف ان قيل بامتناع خلوه عن الفعل وان لم يكن حاصلا وتوقف الترك على الايتان بالضد وجب لكونه من باب المقدمة حسبما قرره وقد يورد عليه بان خروج الداعي عن اختيار المكلف لا ينافي تخييره بين ذلك وما يكون متوقفا له باختياره نظرا الى قيام الوجوب في المخير باحدهما ومن الظاهر انه اذا كان واحد منهما مقدورا عليه كان القدر الجامع بينهما مقدورا عليه ايضا فيصح التكليف به فان حصل غير المقدور عليه اكتفى به في سقوط الواجب بالنسبة الى زمان حصوله على ما هو الشان في المخير والا وجب عليه الايتان بالاخر ولا ينافي ذلك وجوب القدر الجامع عليه عند دوران الامر بينهما بالنسبة الى الزمان المتاخر حسبما قرر في الجواب المتقدم فبذلك يتم الاحتجاج ايض ويرد عليه ان تعلق التكاليف بغير المقدور ولو على سبيل التخيير سفه لا يقع من الحكيم الا ترى انه لا يصح التكليف بالجمع بين النقيضين او صلوة ركعتين وان كان القدر الجامع بينهما مقدورا عليه فلا وجه للالتزام به في المقام وفيه انه يصح التكليف بالطبايع المطلقة مع اندراج فيها الافراد الكثيرة مما لا يتعلق بها القدرة ولا يمنع ذلك من تعلق الامر بالمطلق الا انه يجب من افراده على سبيل التخيير ما يتعلق القدرة

وهو غير مقصود المستدل وقد يجاب بعضهم بانه اذا حصل احد الامرين الواجبين على سبيل التخيير

بطاهر جهته

بها من جهة الامر بالمطلق فكذا الحال في المقام فالبين المقصود وجوب غير المقدور على سبيل التخيير بل المدعى وجوب احد الامرين من المقدور وغيره فيتعلق
الوجوب بالمقدور وغيره ويدفعه ان ذلك انما يصح في الطبايع المطلقة مما يحصل في ضمن الافراد فيتبعه وجوب تلك الافراد دون ما اذا تعلق الامر
بامرين او امور على وجه التخيير فيتبعه وجوب القدر الجامع او يتعلق ابتداء باحدهما على ما هو الحال في التخيير ولذا لا يصح في امثال المتقدمة وفيما
المفروض في المقام من قبيل القسم الاول فان الوجوب انما يتعلق بما يتوقف عليه الترك الواجب وهو احد الامرين فان عدم الفعل قد يكون لانتفاء
شرطه وقد يكون لوجود المانع منه فالوجوب انما يتعلق بالكلي المذكور ويتحقق ذلك بكل من الامرين المذكورين من الصارف وفعل الضد ولا
يتعلق بخصوص كل منهما ليدفع بما ذكر فاذا كان الصارف غير مقدور ووجب عليه الاخر قلت انما يتم ما ذكر ان اريد بالجواب المذكور في كلام المص
كون الترك حاصلا تارة من جهة وجود الصارف اعني انتفاء الارادة او سببها التي هي شرط في وجود الفعل واخرى بوجود المانع الذي هو فعل
الضد فلا يلزم من وجوب الترك القول بوجوب المباح مط بل في خصوص الصورة الاخيرة اذ ح يتجه الايراد عليه بما ذكر بل يرد عليه غير ذلك ايض
حسبما يجيء الاشارة اليه واما ان اريد به غير ما ذكر حسبما يأتي بيانه فلا يتجه الايراد المذكور من اصله وستعرف الحال انش قوله وانما هي
من لوازم الوجود حيث نقول بعدم بقاء الاكوان او مع بقائها مع وجود الصارف عن فعل الحرام يتحقق ترك الحرام قطعا من غير ان يتوقف الترك على فعل من
الافعال الا ان قلنا بعدم بقاء الاكوان او احتياج الباقي الى المؤثر كان الاشتغال بفعل من الافعال من لوازم وجود المكلف حيث انه لا يمكن
خلوه من كون جديد او تأثير في الكون الباقي اما اذا قلنا ببقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر لم يلزم الترك فعلا من الافعال وامكن
انفكاكه عن جميع الافعال هذا على ظاهر ما ذكره في الاستدلال لان فاتت المش من الفعل هو التأثير واما ان اريد بالفعل الاثر الحاصل من الفاعل سواء
كان عن تأثير مقارن له او سابق عليه فبنفي الاثر بنفسه فالتلبس بفعل من الافعال ح من لوازم وجود المكلف مط اذ لا يمكن خلو الجسم عن الاكوان
سواء قلنا ببقاء الاكوان واستغناء الباقي عن المؤثر او لا فالمناقشة في المقام بان الكلام في ان ما يصح وصفه بالاباحة هل يجوز خلو المكلف عنه
او لا فان مقصود الكعبي بذلك نفي المباح راسا ومن البين ان الاثر المستمر يتصف بالاباحة والحرمة ولذا يكون الساكن في المكان المغصوب متلبسا
بالحرام وان قلنا بالبقاء والاستغناء هينة جدا اذ لا يرتبط التفصيل المذكور باصل الجواب وانما هو استدراك مبني على ما هو الظاهر من لفظ
الفعل المذكور في كلام المستدل فلا مانع عن سقوط ذلك لو فسر الفعل في كلامه بالمعنى الثاني والتزم بكونه من لوازم الوجود مطلقا وقد يناقش
ايض بان البناء على تجدد الاكوان او احتياج الباقي الى المؤثر لا يستلزم عدم خلو المكلف عن الفعل لمنع وجوب استناد الكون من الحركة والسكون
والاجتماع والافتراق الى محله لجواز استناده الى غيره وانت خبير بوهن الاحتمال المذكور لو اريد عدم استناده الى المكلف راسا كيف ولو كان
كذلك لما صح اتصافه بالتحريم والاباحة ولو اريد به عدم استناد البقاء او الاكوان المتجددة اليه فلا وجه له لامكان اتصافه بها ح من جهة التفريع بهاء
الا انه لا يخ عن بعد والامر فيه سهل قوله واما مع انتفاء الصارف ويتوقف الامتثال الخ اورد عليه بان تسليم توقف ترك المنهي عنه على فعل الضد
يستلزم الدور بعد ملاحظة ما سلمه اولا من توقف فعل احد الضدين على ترك الاخر حسبما يظهر من جوابه عن الدليل الاول حيث اختار الجواب بمنع
وجوب المقدمة دون ان يمنع كون ترك الضد مقدمة وسيصرح به ايضا اذ يلزم ح توقف ترك المنهي عنه على فعل ضده وتوقف فعل ضده على ترك المنهي
عنه ويدفعه انه ليس المقصود من توقف ترك الحرام على فعل ضده انه لما كان وجود المانع من اسباب انتفاء الشيء وكان فعل الضد مانعا عن الاتيان
بركان الاتيان بما يضاد الحرام من المباحات سببا لانتفائه كما ان وجود الصارف قاض بانتفائه من جهة قضاء انتفاء الشرط بانتفاء المشروط فيكون
التوقف المذكور في المقام من قبيل توقف المسبب على السبب كيف ولو اراد ذلك لكان لزوم الدور ظاهرا لا مدفع له ويرد عليه مع ذلك امور اخر منها
لزوم القول بوجوب فعل الضد مط على نحو التخيير لتوقف الترك على احد الامرين من الصارف وفعل الضد فيجب عليه الاتيان باحدهما فلا يصح الجواب
حسبما مر بتفصيل القول فيه ومنها انه لا يمكن ان يكون فعل الضد سببا بالفعل لترك ضده حيث انه مسبوق بدا بارادته وارادته لا يجامع ارادة الحرام
وانتفاء ارادته قاض بالصرف عنه وبالجملة ليس الباعث على الترك الا حصول الصارف عن الفعل وعدم ارادة المكلف له لا ان انتفاء الارادة قد
يكون من اول الامر وقد يكون من جهة ارادة ضده فح نقول ان ترك الحرام انما يكون لوجود الصارف عنه ولا توقف لحصول الصارف على الاتيان بفعل
الضد وان كان حصوله في بعض الاحيان من جهة ارادة الضد اذ ذلك لا يقضي بتوقف مطلق الصارف عليه ولو قضى به فلا ربط له بالتوقف على
فعل الضد الا في بعض الوجوه كما سنشير اليه فما ذكره من التوقف ان اراد به ذلك فهو فاسد جدا ومنها انه لا يصح قوله بعد ذلك ومن لا يقول
برأي بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مط فهو في سعة من هذا وغيره فان من لا يقول به كك قائل بوجوب السبب حسبما مر حيث نص انه ليس محل خلاف ف
يعرف ومع الغض عنه فمن لا يقول به كك من يقول بوجوب السبب بل هو المعروف بينهم وليس على ما ذكر في سعة منه لكون فعل المباح ح سببا لترك
الحرام بل مراده بذلك توقف ترك الحرام على فعل الضد على سبيل الاتفاق بان يكون المكلف على حال يصدر منه الحرام لو لم يتلبس بضده بان يكون
تلبسه بالضد شاغلا له عن غلبة ميله الى الحرام فيتمكن بذلك من ترك ارادته الباعثة على تركه فليس التوقف المفروض من قبيل توقف المسبب على
السبب فترك الارادة انما يكون من النفس بعد اشتغالها بفعل الضد او في حال اشتغالها به فليس انتفاء الحرام بسبب وجود ضده الغير المجامع معه
في الوجود كيف وقد لا يكون ترك الحرام مجامعا معه للفعل ضده المفروض في الوجود بان يتوقف ترك الحرام على فعل الضد ولا فينفك عنه بالزمان
كما اشرنا اليه وفي صورة اقترانه معه لا يقع منه فعل الضد الا بعد ارادته وهي كافية في الصرف عن الحرام حسبما مر ومما ذكرنا يعلم انه قد يكون ما
يتوقف عليه ترك الحرام غير ضده اذا كان شاغلا له عن التصدي للحرام سواء كان الاشتغال به متقدما على ترك الحرام او مقارنا له على نحو ما ذكر في

في الأضداد وح فيندفع عنه الإيرادات المذكورة جمع اما الاول فلانه لا توقف لترك الحرام عليه من جهة كونه سببا لحصوله بل التوقف حصول الصارف عنه
على ارادة الفاعل لبعد ارادة ضده فلا دور واما الثاني فلانه لا توقف لترك الحرام الا على الصارف عنه ان الصارف عنه قد يتفق توقفه على فعل
الضد بل على ارادته حسبما ذكر فلا مجال للقول بالتخيير بين الاتيان بالصارف وفعل الضد فلا وجوب لفعل الضد ابتداء نعم انما يجب في اتفق
حصول التوقف المفروض وهو الذي التزم به المص على القول بوجوب المقدمة واما الثالث فواضح واما الرابع فلعدم كون التوقف المفروض من قبيل
توقف المسبب على السبب حتى يرد عليه ما ذكر نعم يمكن ان يورد في المقام تارة بان ما ذكره من فرض انتفاء الصارف ح غير متجه لما عرفت من كون فعل الضد
ح مسبوقا بارادة الصارفة عن ارادة الحرام فلا وجه لما قرره من التفصيل بين وجود الصارف وعدمه فلا يوافق ذلك ما ذكرناه واخرى بان دعوى
توقف ترك الحرام على فعل الضد مما لا وجه لها لكون التعرض للحرام ح اختياريا غير خارج عن قدرته والا لم يكن موردا للتكليف كيف ومن البين
ان فعل الضد ح ليس من مقدمات الشرعية ولا العقلية والعادية فلا وجه لعده موقوفا عليه في المقام مع امكان حصول الترك من دونه ولذا
يتعين به التكليف به والقدرة عليه شرعا وعقلا وعادة بعد انتفائه الا ان يعمم مقدمة الواجب لما يشمل مثل ذلك وهو غير معروف بينهم كما يظهر — في تحقيق مقدمته ح
من ملاحظة تقسيمهم للمقدمة الواجب فلا يتجه القول بوجوب فعل الضد لذلك بل الواجب هو ترك الحرام فلا وجه لجعل ذلك قسما اخر قسيما للفرض
الاول والزام القائل بوجوب المقدمة به ويمكن دفع الاول بان مقصد المص من الصارف في المقام هو الصارف الابتدائي عن مباشرة الفعل بفعل الضد
وارادة الضد لكونها سببا لحصول الضد ممتاز بنفس الضد ويقابله فاما اذا توقف ترك الفعل عليه نظرا الى توقف الصارف عن الحرام على حصوله
فجعله قسما اخر يقابل الاول وهو ما لا يتوقف الصارف عنه على التعرض لفعل الضد وحمل العبارة على ذلك غير بعيد وان لم يخل عن تسامح في التعبير
والامر فيه سهل والثاني بان من الواضح توقف حصول الفعل على الارادة ومن البين كون ايجاد الارادة وتركها تابعا للدواعي الباعثة على احدهما
في نظر الفاعل وح فنقول ان دواعي الخير والشر قد تكون قوية مركوزة في النفس بحيث لا يزاح بالوساوس الشيطانية ونحوها او التفكر فيما يترتب
على الفعل او الترك من المفاسد وسوء العاقبة او يكون الفاعل بحيث لا يزاحمه في ذلك كصاحب الملكة القوية في التقوى او البالغ الى درجة الورع
والطبع في العصيان او الذاهل عن ملاحظة خلاف ما يبعث له من الدواعي فح يترتب عليها الفعل او الترك على حسب ما يقتضيه تلك الدواعي قطعا
من غير لزوم اضطرار على الفعل او الترك بل انما يحصلان منه في عين الاختيار حسبما مرت الاشارة اليه وقد تكون تلك الدواعي بحيث يمكنه ازاحتها
بالوساوس ونحوها او التروي في عواقب الفعل او الترك والاثار المترتبة عليهما مع تفطن الفاعل لها او بالاشتغال بافعال اخر يكون الاتيان بها
دافعا لتلك الدواعي فيقتدر معها على دفع ما يقتضيه وبعثها على اختيار العصيان فح نقول انه بعد القول بوجوب المقدمة لا تامل في وجوب السعي — على الطاعة ح
في دفع الدواعي الباعثة على اختيار المعصية مع تمكن المكلف منه فان ذلك ايضا مما يتوقف عليه الطاعة الواجبة وبقاء القدرة والاختيار مع ترك
ذلك نظرا الى ان الوجوب الحاصل في المقام انما هو بالاختيار وهو لا ينافي الاختيار لا يقضي بانتفاء التوقف في المقام لوضوح حصول الوجوب هنا
وان كان بالاختيار فاذا كان المكلف متمكنا من دفعه وجب عليه ذلك لوضوح وجوب ترك الحرام على حسب الامكان وحيث كان دفع الوجوب المفروض
متوقفا على ذلك كان ذلك واجبا عليه من باب المقدمة اذ هو مما يتوقف عليه الاختيار الذي يتوقف عليه الفعل وان كان التمكن من الفعل الذي
هو مناط التكليف حاصلا من دونه فكون الشيء مما يتوقف عليه حصول الفعل بالاختيار لا يستلزم التمكن من الفعل عليه كما يستلزم ما يتوقف
الفعل عليه في نفسه فهو في الحقيقة نحو من مقدمة الوجود ايضا فتحصل مما قررناه ان المكلف ان كان له صارف عن المعصية حاصلا له بفضل الله
تعالى ومنته عليه من غير ان يكون المكلف محصلا له كان ذلك كافيا له في ترك المعصية ومن البين ح ان ذلك الداعي لا يتصف بالوجوب اذ ليس من
فعل المكلف ولا من اثار فعله وان لم يكن ذلك حاصلا له لكن تمكن من تحصيله قبل العصيان او تمكن من ازالة الداعي الحاصل له على خلافه بالمواعظ
او غيرها من الامور الباعثة عليه ولو بالتماس غيره على اختياره وذلك والكون في مكان لا يمكنه الاتيان او يحتشم عن التعرض له او الاشتغال
بفعل يمنعه عن ذلك او يتسلط معه على دفع تلك الدواعي ونحو ذلك لزمه ذلك وان كان ضدا للعصيان منه او لا وكان حاصلا باختياره فانه يلزمه
دفع ذلك الاختيار على حسب قدرته واختياره وح فاذا كان فعل الضد قاضيا بدفعه وجب عليه الاتيان به على حسب ما يكون رادعا له عن العصيان من ارتكابه
له قبل زمان الضد الاخر او في حاله بايجاده ذلك بدل ايجاده بحيث لو لم يشتغل به لاشتغل بالاخر الا ان وجوب ذلك ح لا يقضي بانتفاء المباح مط
ولو في تلك الصورة اذ لا يكون فعل كل من المباحات رادعا له عن العصيان ليجب الكل عليه تخييرا وانما يكون الرادع خصوص بعض الافعال ولو فرضنا
كون المانع في بعض المقامات اي فعل من الافعال فغاية الامر انتفاء المباح في بعض الفروض النادرة بالنسبة الى الشخص الخاص في بعض الاحوال
وذلك مما لا يستنكر الالتزام به ولم يقم دليل على بطلانه ولم يظهر انكار القوم منه هذا غاية ما يتخيل في توضيح المرام وتبيين ما ذكره المص في المقام
لكنك خبير بان ما ذكره في القسم الثاني استنادا الى محض لا يناط الجواب المذكور حيث ان قضية التوقف المفروض وجوب بعض الافعال في بعض الاحوال
ولا يختلف بسببه الحال في الجواب فان حقيقة الجواب هو المنع من توقف الترك على فعل المباح مط حسبما ذكره المستدل وانما يتوقف على وجود الصارف
حسبما قررناه غاية الامر ان يتوقف الصارف في بعض الاحيان على ذلك او على ارادة الضد حسبما مر ولا يقضي ذلك بانتفاء المباح حسبما رامه المستدل فالجواب
في الصورتين امر واحد ثم لا يذهب عليك ان ما يقتضيه الوجه المذكور هو وجوب ما يتوقف عليه الترك وهو قد يكون ضدا متقدما وقد يكون
مقارنا وفي صورة المقارنة يكون ارادة الضد كافية في تحقق الصارف حسبما مر الا انه قد يتوقف بقاؤها على الاشتغال به فيحصل التوقف على
الضد في الجملة وقد يكون غير ضد من سائر الافعال والتروك حسبما اشرنا اليه وكيف كان فالتوقف المفروض في المقام غير ما اخذ في الاستدلال

فان الظاهر اراد

فان الظاهر ارادته لا يتم الترك لا بفعل من الافعال وافع مقام الحرام ولو لوحظ التوقف بالنسبة الى خصوص ما يقارن الترك كما في بعض الفروض فيجد
التوقف مختلفة و الحاصل هنا على ما ذكره امر آخر غيرها لا لاحظه المستدل وما ادعاه المستدل فاسد قطعا نعم الامر اللازم هو مجرد عدم
الانفكاك بين الفعل والترك بناء على امتناع خلو المكلف عن الفعل وهو غير التوقف المأخوذ في الاستدلال هذا ومن غريب الكلام ما ذكره المدقق
المحشي في المقام في الجواب عن الدليل المذكور مع مقارنة فعل الضد لترك الآخر ان وجود الضد الآخر يتوقف على عدم الضد الاول فعدمه يتوقف
على عدم عدمه لا على وجوده فلا مانع من توقف وجود الضد الاول على عدم الضد الآخر اذ اقصى الامر ان يلزم توقف وجود الضد الاول على
ما يضاد الحرام المقارن للترك على عدم ذلك المحرم ويكون عدم ذلك المحرم متوقفا على عدم عدم الضد الاول على عدم عدمه ولا دليل على امتناعه
اذ ليس ذلك من توقف الشيء على نفسه لاختلاف الامرين وانت خبير بوهنه اذ من الواضح ان الوجود وعدم العدم وان اختلفا بحسب المفهوم الحاصل
في العقل لكنهما متحدان بحسب الخارج اذ ليس الوجود الا عين رفع العدم الذي هو عين عدم العدم ولذا كان الوجود والعدم نقيضين لا ان احدهما
لازم لنقيض الآخر ومن البين ان التوقف الحاصل في المقام على فرض ثبوته حاصل بالنسبة الى الامر الخارجي دون المفهوم الذهني فلا يعقل رفع الدور
بمجرد اختلاف المفهومين ثم ان دعوى توقف عدم الضد الآخر على عدم عدم الضد الاول مما لا وجه لها اذ لا توقف له الا على حصول الصارف عنه ولو
فرض انتفاء سائر الصوارف وتوقفه على تحقق الضد الخارجي كما هو المتوهم في المقام كان متوقفا على وجود الضد الاول حسبما ذكره المصنف لا على عدم
عدمه كما ادعاه وليس جهة التوقف في المقام ما يظهر من كلامه من ان وجوده لما كان مستندا الى عدم الاول كان عدمه مستندا الى عدم عدمه
بل الوجه فيه على مقتضى التقرير المذكور كون وجود الضد مانعا من الآخر فايجاده قاض بارتفاع الآخر وسبب لعدمه فيتوقف اذن عدمه على وجود الآخر
لا على عدم عدمه كما ادعاه ثم انه لا يذهب عليك ان ما ذكره الكعبي من الشبهة ان تمت دلت على انتفاء المندوب والمكروه ايضا لدوران الحكم بناء على الشبهة
المذكورة بين الواجب والحرام وهو غير معروف عنه فان خص المنع بالمباح كان ذلك نقضا على حجته وقد يحمل المباح في كلامه على ما يجوز فعله وتركه سواء
تساويا او اختلفا فيعم الاحكام الثلاثة لكن ظاهر كلامهم في النقل عنه خلاف ذلك حيث انهم ذكروا الخلاف عنه في المبادئ الاحكامية في خصوص
المباح ولم يذكروه في المندوب ويمكن ان يقال ان الشبهة المذكورة لا يقضي بنفيهما اذ اقصى ما يلزم منها وجوب غير الحرام من الافعال وثبوت التخيير
بينها وذلك لا ينافي استحباب بعضها وكراهة بعض آخر منها لجريان الاستحباب والكراهة في الواجبات كاستحباب الصلوة في المسجد وكراهتها في الحمام
في الحمام وهنه ظ فان الاستحباب والكراهة في المقام لا يراد بهما المعنى المصطلح وانما يراد بهما معنى آخر بسبب حسبما فصل القول فيه في محل آخر فلا بد
له من نفيهما بمعناهما المصطلح نعم لو جعل ذلك من قبيل اجتماع الحكمين من جهتين بناء على جوازه صح حملهما على المعنى المصطلح الا انه يجري ذلك
بعينه في الاباحة ايضا فلا وجه للفرق قوله اذا تمهد هذا فاعلم ان هذا راجع الى الكلام على اصل الاستدلال بعد تمهيد المقدمة المذكورة اعني بيان
الحال في جواز اختلاف المتلازمين وعدمه في احكامها الثلاثة قوله لما هو بين من ان العلة في الترك آه يمكن ان يقال انه قد يكون مجرد وجود الصارف
وعدم الداعي الى الفعل كافيا في ترك المأمور به من دون حاجة الى حصول ضده من اضداده وقد لا يكون ذلك كافيا ما لم يحصل الضد كما اذا نذر البقاء
على الطهارة في مدة معينة يمكن البقاء عليها فانه اذا انتظر لم يمكن رفعها الا بايجاد ضدها ومجرد انتفاء الداعي الى البقاء عليها لا يكفي في انتفائها فيتوقف
رفعها اذن على وجود الضد الخاص فيكون وجود ذلك الضد هو السبب لترك المأمور به وان كان مسبوقا بالارادة وهكذا الحال في الصوم بعد
انعقاده ان قلنا بعكس فساده بارتفاع نيته الصوم ولا يقضي ذلك بورود الدور نظرا الى توقف فعل احد الضدين على ترك الآخر لما عرفت من اختلاف
الحال في الاضداد كما مرت الاشارة اليه قوله الا على سبيل الالجاء نظرا الى انه مع انتفاء الصارف من قبله يكون مريدا له بالارادة الجازمة الباعثة على
الفعل فلا محيد يقع منه الفعل لولا حصول مانع من الخارج يمنعه من الجري على مقتضى ارادته وهو ما ذكره من الالجاء فيسقط معه التكليف بالواجب
بنفي الامر وهو خروج عن محل البحث ومع ذلك فلا يكون الباعث على ترك الحرام فعل الضد المفروض اذ الالجاء على فعل الضد كما يكون سببا لحصول
الضد كذلك يكون سببا لترك الآخر لما عرفت من عدم كون الضد شرطا في وجود ضده فينتفي علية وبينه فان لم يكن منتفيا كان الباعث على وجود
احدهما قاضيا بعدم الآخر حسبما مرت الاشارة اليه فالاوجه لعدم وجود الضد سببا لانتفاء الآخر كما قد يتراءى من ظ كلامه ويمكن ان ينزل كلامه
على بيان الفساد في الوجه المذكور في الجملة فلا ينافي فساده من جهة اخرى قوله لظهور ان الصارف الذي هو العلة آه لا يخفى ان ارادة احد الضدين
على وجه الجزم كما يوجب حصول ذلك الضد كذا يقضي بارتفاع الضد الآخر فيكون المقتضي لوجود احدهما صارفا عن الآخر لكن لا يتعين الصارف
عنه بذلك اذ كما يستند انتفاء الضد الى ذلك فكذا يمكن استناده الى انتفاء غيره من شروط وجوده او وجود المانع عنه ولو اجتمع ذلك مع فعل
الضد من استناد الترك الى الاول نظرا الى سبقه على فعل الضد فيكون الترك مستندا اليه ويكون فعل الضد مقارنا محضا حسبما مر
الا ان الكلام هنا فيما اذا استند ترك المأمور به الى ارادة ضده فيكون انتفاء المأمور به من جهة السبب الداعي الى ضده فيشتركان في العلة و
القول بان السبب الداعي الى ضده لا يكون سببا للترك بل انما يقضي ذلك بعدم ارادة المأمور به نظرا الى استحالة اجتماع الارادتين فانما الصارف
في الحقيقة هو عدم ارادة الفعل كما في غير هذه الصورة حسبما ذكر دون السبب الداعي الى الضد بين الدفع اذ اقصى الامر بعد تسليم ما ذكر ان
يكون السبب الداعي سببا بعيدا بالنسبة اليه وذلك لا يمنع من كونهما معلولي علة واحدة اذ لا يعتبر فيه ان تكون العلة قريبة بالنسبة اليهما
بل يعم القريبة والبعيدة فقد تكون العلة المشتركة بعيدة بالنسبة اليهما او تكون قريبة بالنسبة الى احدهما بعيدة بالنظر الى الآخر ومن هنا
يتجه الكلام المذكور اذا نوقش في استناد عدم ارادة الفعل الى ارادة ضده نظرا الى كون الارادتين ضدين فيتوقف وجود احدهما على ارتفاع الآخر

حسبما عرفت من توقف وجود الشيء على ارتفاع المانع منه فلا بد اولاً من ارتفاع ارادة الفعل حتى يتحقق معه ارادة الضد او نقول انه لو لم يكن ارادة الفعل منتفية لاسباب اخر فلا بد من استناد انتفائها الى سبب تلك الارادة فالسبب القاضي بارادة الضد قاض بنفي تلك الارادة وهو كاف في المقام اذ لا فرق بين زيادة بعد السبب وعلته وقد يدفع ذلك بان الارادة الداعية الى الضد شرط في ايجاده وليس سبباً لحصوله كما سيشير المص اليه فكونها علة لترك الفعل لا يقضي باشتراك الامرين في السببية ويمكن ان يقال ان الارادة الجازمة وان كانت شرطاً في تحقق الفعل الا انه جزء اخير للعلة التامة فيكون في معنى السبب بل قد يفسر السبب في كلام المص بالجزء الاخير للعلة التامة على انه قد يقال بان السبب في المقام ليس مخصوصاً بالاسباب العقلية بل يعم العادية ايضاً والارادة الجازمة المسماة بالاجماع تعد عادة سبباً لحصول الفعل فتأمل قوله نعم هو مع ارادة الضد اه اورد عليه الفاضل المحشي بانه لا توقف للضد على وجود الصارف المذكور اصلاً وانما هو المقارنة من الجانبين بلا توقف في البين وهذا الكلام مبني على ما اختاره سابقاً من عدم توقف وجود احد الضدين على ارتفاع الاخر وانما يكون بينهما مجرد المقارنة حسبما مر تفصيل القول فيه وقد بينا هنالك وهن ذلك وان حصول التوقف في المقام مما لا مجال للريب فيه فيكون ما ذكره هنا فاسداً ايضاً قوله فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة اورد عليه الفاضل المحشي بان تسليم وجوب السبب بمعنى العلة التامة يستلزم وجوب كل جزء من اجزائه اذ جزء الواجب واجب اتفاقاً فلا يتصور بعد تسليم وجوب السبب منع وجوب كل واحد مما ذكر مع كونهما جزئين للعلة فلعل المراد بالسبب هنا وفي بحث مقدمة الواجب هو الجزء الاخير من العلة التامة الذي هو علة قريبة للفعل قلت قد عرفت تفصيل الكلام في المراد بالسبب في المقام في بحث المقدمة فلا حاجة الى اعادة الكلام فيه وما ذكره من وجوب الاجزاء قطعاً عند وجوب الكل غير متجه كما عرفت الحال فيه في بحث المقدمة وقد بينا هنالك ان الكلام في الاجزاء كالكلام في المقدمات اثباتاً ونفياً من غير فرق بينهما في ذلك وان ما يقطع به هو وجوب الاجزاء بوجوب الكل لا بوجوب اخر لاجل الكل كما هو الحال في المقدمة بوجوب الواجب تبعاً مما لا مجال للريب فيه ايضاً وانه مما لا ينبغي وقوع الخلاف فيه فكان ما نفاه من الخلاف في وجوب الاجزاء عند وجوب الكل هو الوجوب بالمعنى المذكور دون غيره وقد مر بيان ذلك ثم انك قد عرفت ان عد الارادة الجازمة المسماة بالاجماع المتعقبة للفعل جزءاً من جملة الشرائط لا يخلو عن تامل بل لا يبعد اندراجها في السبب بمعنى الجزء الاخير للعلة التامة او بمعنى المقتضي للفعل بحسب العادة كما مرت الاشارة اليه قوله فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة اه هذا الكلام ظاهر في ترتب العقاب على ترك المقدمة وقد عرفت ضعفه وقد يحمل ذلك على ارادة ترتب العقاب عليه من حيث ادائه الى الحرام فيتحد العقاب المترتب عليه وعلى ما يؤدي ذلك اليه حسبما مر الكلام فيه وكيف كان فالحاصل من كلامه ان الصارف وان كان محرماً من حيث كونه علة لترك المامور به لكنه ليس علة للضد حتى يقضي تحريمه بتحريم الضد لئلا يمكن الحكم بوجوبه وانت خبير بان المتلازمين اذا لم يكن بينهما علية ولا مشاركة في علية وان جاز اختلافهما في الحكم حسبما ذكره لكن لا يصح الحكم بوجوب احدهما وحرمة الاخر وان اختلف محل الحكمين لعدم امكان العمل على مقتضى التكليفين لاستحالة الانفكاك بين الامرين بحسب العقل والعادة فايجاب احدهما وتحريم الاخر من قبيل التكليف بالمحال ومن الواضح انه كما يستحيل التكليف بما يستحيل الاتيان به كذا يستحيل حصول تكليفين او تكاليف يستحيل الجمع بينها في الامتثال وخروج المكلف عن عهدتها وح فلا يصح الحكم بحرمة الصارف ووجوب الضد المتوقف عليه وقد ظهر بما قررنا ان دعوى امكان وجوب ضد المامور به لا يتم بمجرد ما ذكره فلا يتفرع على ذلك صحة الاتيان بالواجب الموسع الذي هو احد الاضداد الخاصة اذ لا ملازمة بين عدم تعلق النهي بضد المامور به وجواز ايجابه مع ان المفروض حرمة الترك الذي يلازمه ويمكن دفع ذلك بانه انما يتم ما ذكر من استحالة التكليف المذكور لو لم يكن هناك مندوحة للمكلف في اداء التكليف واما اذا كان له مندوحة عن ذلك كما اذا كان الواجب موسعاً يمكن الاتيان به في غير الوقت المفروض كما في المقام فان الواجب الذي هو ضد المامور به وان كان ملازماً للصارف المفروض الا انه لا يتعين عليه الاتيان به في ذلك الوقت اذ المفروض توسعة الضد فلا الزام للمكلف بالمحال من ورود التكليفين المفروضين لتمكن المكلف من اداء الضد الواجب في غير ذلك الوقت وانما يلزم العصيان من سوء اختياره ويشكل ذلك بانه كما لا يجوز التكليف بالمحال على وجه التضييق فكذا لا يجوز على نحو التوسعة فاذا استحال الخروج عن عهدة التكليف في بعض الوقت لم يتعلق به التكليف في ذلك الوقت على سبيل التوسعة ايضاً وان كان للمكلف مندوحة باتيانه في الجزء الاخر من الوقت والمفروض في المقام من هذا القبيل فانه في الوقت المفروض لا يمكنه الخروج عن عهدة التكليفين قوله لو لم يكن الضد منهياً عنه لصح فعله اه قد يورد في المقام بانه ان اراد بالصحة المذكورة في تالي الشرطية موافقة الامر على ما هو مفادها بالنسبة الى العبادات لم يتجه الحكم بصحة الضد مط اذ لم يكن واجباً كما هو مقتضى العبارة نظراً الى حكمه بصحة الضد مط وجعله الواجب من جملة الصحيح اذ الصحة بالمعنى المذكور لا يتحقق في غير الواجب وليس ايضاً الاضداد قابلاً للصحة بالمعنى المذكور وان اراد بالصحة مطلق الجواز وعدم الحرمة مع بعد ارادته عن تلك اللفظة لم يتفرع عليه قوله فلو صح مع ذلك فعل الواجب فان صحة الفعل بمعنى جوازه وعدم حرمته لا يقتضي وجوب مقدمته وانما المقتضي لها صحة الفعل بمعنى موافقته للامر الايجابي القاضي بوجوب الفعل في الحال المفروض ومجرد الصحة بالمعنى الثاني لا يقتضي الصحة بالمعنى الاول لامكان القول بسقوط الامر الوجوبي ح نظراً الى المفسدة المذكورة فانها انما تتفرع على البناء على وجوب الضد ح فاقصى ما يفيده الوجه المذكور عدم وجوب الضد نظراً الى ما يتفرع عليه من الفساد لا كونه منهياً عنه كما هو المدعى ويمكن الجواب عن ذلك باختيار كل من الوجهين ويندفع ما اورد على الوجه الاول بان الصحة بالمعنى المذكور لا يختص بالواجب بل يعم سائر العبادات من الواجب والمندوب والمدعى انه اذا لم يكن الضد منهياً عنه لكان صحيحاً موافقاً لامر الشارع فيما يكون قابلاً للصحة بالمعنى المذكور يعني اذا كان عبادة وان كان واجباً موسعاً لكنه لا يصح في الواجب الموسع اه نعم لو اراد اثبات الصحة للضد مط عبادة كانت او غيرها تم ما

ذكره من الثمرة

ماذكره من الايراد الا انه ليس في العبادة ما يقتضيه ذلك اذ اقصى ما يفيده حصول الصحة في الجملة في غير الواجب الموسع ايضا ويمكن الايراد عليه ح بمنع الملازمة
اذ عدم تعلق النهي بالضد لا يقضي بصحته على الوجه المذكور وانما يقضي بعدم المنع عنه من الجهة المذكورة ومجرد ذلك لا يقتضي كونه موافقا للامر لامكان
ارتفاع الامر نظرا الى ما ذكره من المضادة كيف وقد اختار غير واحد من المتاخرين كون الامر بالشيء مقتضيا لعدم الامر بضده دون النهي عنه ويمكن دفع
ذلك بانه مع عدم تعلق النهي بالعبادة تكون لا محالة صحيحة لوضوح كون الفاسدة منهيا عنها ولا اقل من جهة بدعيتها وفيه ان مقصود الفاضل انها لو لم تكن
منهيا من جهة تعلق الامر بضدها حيث ان المدعي كون الامر بالشيء قاضيا بالنهي عن ضده لا ان يجيء النهي من جهة اخرى خارجية كالبدعية وبدعيته
ان نفي كونها منهيا عنها من جهة تعلق الامر بضدها لا يقتضي اذن بصحتها لامكان ارتفاع الامر من الجهة المذكورة حسبما قررنا وما اورد على الوجه الثاني
بان جواز الفعل بالنسبة الى العبادات قاض بصحتها بالمعنى الاول اذ لولا ذلك لكان الاتيان بها بدعة محرمة فيستلزم الامر بالشيء النهي عنه وفيه عدم استلزامه
له وبيانه ما مر من ان المقصر على اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده من حيث تعلق الامر به لا من جهة اخرى كما في الصورة المفروضة فان النهي هنا انما
يجيء من جهة خارجية هي البدعية لا من جهة تعلق الامر بضده الاخر ولذا لو لم يكن القصد عبادة لم يجر الوجه المذكور فلا يجيء هناك نهي مع ان المدعي
يعم القسمين قطعا ويحتمل المدقق المحشي حمل الصحة في كلامه على الاعم من الاباحة وموافقة المامور به بان يكون تحققه بالنسبة الى غير الواجب الموسع
في ضمن الاباحة وبالنسبة اليه في ضمن الموافقة المذكورة وهو كما ترى لا داعي الى التزامه مع غاية بعده اذ لا جامع بين الامرين ولا داعي على
تخصيصه الصحة المصطلحة بالواجب قوله فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي ولو من جهتين وهو باطل كما سيجيء ح فالايراد عليه بجواز
اجتماعهما في المقام نظرا الى اختلاف الجهتين ليس على ما ينبغي قوله يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة هذا صريح في تسليم المصنف كون ترك الضد
مقدمة لفعل ضده كما كان ظاهرا من عبارته المتقدمة كما مرت الاشارة اليه قوله ليس على حد غيره من الواجبات مراده المنع بذلك على ما نبه
جماعة ان وجوب المقدمة من جهة كونه توصليا الى الاتيان الى الحرمة فيمكن اجتماعهما معا في امر واحد حيث ان المقصود من وجوبها التوصل الى الواجب وهو
حاصل بالحرام لحصوله بغيره بخلاف غيرها من الواجبات فيكون الحكم بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة في امر واحد شخصي من جهتين مخصصا عنده بغير
الصورة المفروضة وانت خبير بما فيه اذ ما ذكره من الوجه في امتناع الاجتماع في غير المقدمة جار بعينه بالنسبة اليها ايضا فان تضاد الاحكام كما يمنع من
الاجتماع في غيرها كذا بالنسبة اليها وكذا الحال في التكليف بالمحال ومن البين امتناع التخصيص في القواعد العقلية نعم يمكن ان يقول بجواز اجتماع الوجوب
النفسي والحرمة الغيرية نظرا الى انتفاء المضادة بينهما كما سيجيء بيانه انش وما يتراءى من سقوط الواجب عند الاتيان بها على الوجه المحرم لا يقتضي كون
المأتي بها واجبا لامكان سقوط الواجب بالحرام من غير ان يتصف المحرم بالوجوب كيف ولو كان سقوط الواجب بالحرام دليلا على اجتماع الوجوب والتحريم
لجرى ذلك في غير المقدمة من الواجبات النفسية من غير العبادات كما لو ادى دينه على وجه محرم او اتى بالحق الواجب عليه من المضاجعة في مكان او فراش مغصوب
ونحو ذلك فالوجه لتخصيص ذلك بالمقدمة كما يظهر من العبارة والتحقيق في المقام كما مرت الاشارة اليه هو الفرق بين اسقاط الواجب واداء الامتثال بفعله
فالاول اعم مطلقا من الثاني كما ان الثاني اعم مطلقا من الثالث فان امتثال الامر هو اداء المامور به من جهة امر الامر به ولا يتحقق ذلك بفعل الحرام قطعا اذ لا يمكن تعلق
الامر به اصلا كما سيجيء في محله انش واداء الواجب انما يكون بالاتيان بالفعل المامور به سواء اتى به من جهة موافقة الامر او لغيره من الجهات ولا يمكن حصول
ذلك بفعل المحرم ايضا لعين ما ذكر واسقاط الواجب يحصل بكل من الوجهين المذكورين وبالاتيان بما يرتفع به متعلق الحكم ولا يبقى هناك تكليف الا به اذ
الواجب من اداء الدين هو ما يكون على الوجه المشروع فانه الذي امر به الشرع لكن اذا اداه على غير الوجه المشروع لم يبق هناك دين حتى يجب اداؤه وهكذا الحال في
نظائره كتطهير الثوب على الوجه المحرم ومن ذلك الاتيان بالمقدمة على وجه غير مشروع كقطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فان ذلك القطع ليس مما امر به سبحانه
به قطعا لكن اذا اتى به المكلف حصل ما هو المقصود من التكليف بالمقدمة ولم يبق هناك مقدمة حتى يجب الاتيان بها فيسقط عنه وجوبها الا ان ما اتى به كان
الان ما اتى به كان واجبا عليه من جهة محرما من اخرى فان ذلك مما يستحيل قطعا عند القائل بعدم جواز اجتماع الامرين ولو من جهتين فظهر بما قررنا ان
احتجاجه على جواز اجتماع الوجوب التوصلي مع التحريم بما ذكره من سقوط الواجب وعدم وجوب اعادته موهون جدا لما عرفت من كون سقوط الواجب
اعم من ادائه فيمكن حصول الاول من دون الثاني وانما يتم له الاحتجاج لو اثبت حصول الاداء بذلك وهو مم بل ممتنع قطعا نظرا الى عموم الدليل القاضي
بامتناع الاجتماع المسلم عند المص ويمكن تنزيل كلامه على ذلك فيريد بما ذكره امكان سقوطه بفعل المحرم من غير عصيان للامر المتعلق بها بخلاف
الحال في غيرها حيث لا يمكن هناك سقوط الواجب كذلك الا باداء على غير الوجه المحرم على ما هو الحال في العبادات ويقرب انه انما اخذ في التفريع هنا وفي
دفع الشبهة التي قررها سقوط الواجب بذلك من جهة حصول الغرض من التكليف الى ادائه بها لكن يبعد ارادته ذلك من وجوه احدها ان ذلك بعينه
جار في غير المقدمة من الواجبات اذا لم يكن من العبادات فلا وجه لتخصيص الحكم بالواجبات التوصلية ثانيها ان الوجه المذكور لا يجري في المقدمات اذا كانت
عبادة كالوضوء والغسل فلا وجه لاطلاق الحكم بجواز ذلك بالنسبة الى المقدمات الا ان الظاهر ان ما يظهر من كلامه غير جار بالنسبة الى المقدمات ما المفروضة
ايض فاطلاق كلامه غير متجه على كل حال ثالثها ان الظاهر من قوله فقطع المسافة او بعضها على وجه منهي عنه انه لا يحصل الامتثال انه يقول بحصول
الامتثال بالقطع المفروض وهو انما يتم بناء على اجتماع الحكمين اذ لا يعقل الامتثال مع انتفاء الامر وحمله على ارادة حصول الامتثال باداء الحج بعيد
عن العبارة والمقصود مضافا الى ان تعليله بعد صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كالصريح في خلافه هذا واعلم ان الذي اوقع المص ره في الشبهة هو
زعمه ان المناط في امتناع اجتماع الواجب مع الحرام هو المعاندة بين محبوبية الفعل ومطلوبيته في نفسه لمبغوضيته ومطلوبية تركه فلا يجتمعان في
محل واحد وهو غير حاصل في المقدمة اذ ليس الفعل هناك مطلوبا في حد ذاته اصلا وانما يتعلق به الطلب لاجل ايصاله الى غيره وتلك الجهة حاصلة بكل

من المحلل والمحرم قطعاً فلا مانع من اجتماعه مع الحرام كما يظهر ذلك من ملاحظة مثال الحج وهذا الوجه عند التامل وان كان ضعيفاً جداً لا يصلح ان يقع فارقاً بعد
البناء على عدم كون نفس ذي المقدمة محرماً كما عرفت الحال فيه مما قررنا الا انه قد يتراءى في بادي الرأي في مثل الشرف المقام وهو الذي يستفاد من ظاهر عبارة المصنف ره
بل صريحه ومن الغريب ما يستفاد من كلام المدقق المحشي ره في وجه الشبهة في المقام وفوات المصلحة توهم ان امتناع اجتماع المأمور به والمنهي عنه انما هو على تقدير
بقاء الوجوب بعد الفعل ايض فلا مانع من الاجتماع فيما يسقط وجوبه بالفعل حيث ان وجوب المقدمة يسقط بفعلها حيث ان المقص منها التوصل
الى الغير وهو حاصل بفعلها فيسقط وجوبها فلا مانع من اجتماعها مع الحرام وكان الوجه في استناد ذلك من كلام المصنف ره حكمه عند بيان الوجه بجواز
اجتماعه مع الحرام بانه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب فيظهر منه انه لا يقول في غيرها بالسقوط اذ لو اشترك البناء لم يعقل
بذلك فرق بين الامرين فيكون ذلك اذن هو الفارق بين المقامين وانت خبير بوهن ذلك بعد ما عرفت والقول ببقاء الوجوب بعد الاتيان بالواجب
مما لا يتوهمه عاقل ولا يرضى به سفيه فكيف يظن بالمصنف ره توهم مثله على انه لا فرق بين بقاء الوجوب بعد الفعل وعدمه مع وقوع اداء الواجب بالحرام بين
الاتيان به في الصورتين والقائل بعدم جواز اجتماع الامرين انما يمنع من ذلك فان قيل بجواز ذلك فلا يعقل فرق بين سقوط الوجوب بعد ذلك و
عدمه حتى يمكن ان يتوهم ذلك فارقاً في المقام وليس في كلام المصنف ره ما يشعر بقصده ذلك في المقام وانما مراده مما ذكره كونه على حد غيره من الواجبات هو ما قررنا
من عدم كونه مطلوباً في نفسه الى آخر ما ذكره وليس مراده من سقوط الوجوب بفعل المنهي عنه بيان الفرق بحصول السقوط هنا بنفس الفعل دون غيرها
من الواجبات بل المقص سقوطه هنا بفعل الحرام كما في مثال الحج بخلاف غيرها حيث لا يسقط الوجوب هناك بفعل الحرام وهو واضح ثم قال ره فان قلت
مراده انه ليس على حد غيره من الواجبات انه لا يجب على جميع التقادير بل ربما يسقط وجوبها منه على بعضها كما اذا حصل الغرض منه بغيره وهو المنهي عنه
ثم انه دفع ذلك بان المقدمة هو القدر المشترك بين الجائز والحرام قلت قلنا بوجوب القدر المشترك فقد اجتمع الواجب والحرام لتحقق القدر المشترك
في ضمنه وان قلنا ان الواجب غير المنهي عنه خاصة لزم فيه مفاسد بينة عدم وجوب المقدمة التي لا يتم الفعل من دونها اعني القدر المشترك ووجوب
غير المقدمة لوضوح ان غير المنهي عنه مما يتم الفعل بدونه اذ المفروض حصول التوصل بالحرام ايض وسقوط وجوب الواجب بفعل غير الواجب ثم ذكر ان القول
بان المقدمة في المقام هو الفعل المشروع دون غيره اذ الاتيان بالمأمور به على نحو لا يقع المكلف في الحرام متوقف على الاتيان بالوجه المشروع ان تم فانما
يدفع الايرادين الاولين اعني عدم وجوب المقدمة ووجوب غير المقدمة واما سقوط الواجب بغير الواجب فهو باق على حاله قال على ان هذا اصطلاح
اخر في المقدمة غير ما هو المشهور فان الشرط الشرعي ما يشترط في صحة الفعل واعتبار الاباحة انما يكون بحسب تجنب القبيح في الاتيان بالمأمور به متوقفاً عليه فان
ذلك مقدمة ترك القبيح لا مقدمة فعل المأمور به قلت لا يذهب عليك وهن جميع ما قرره في المقام وما ذكره من الوجه في كونها على حد غيرها من الواجبات
عين الوجه الذي احتملناه في تنزيل كلام المصنف ره وهو وجه متين في نفسه وان لم يكن مخصوصاً بالمقدمة عند التأمل حسبما قررناه الا انه لا يساعد عليه عبارة
المص حسبما احكام الكلام فيه وما اورد عليه من الوجوه الثلاثة بين الاندفاع وتوضيحه ان المقدمة في المقام هو القدر المشترك بين الجائز والحرام اذ هو الذي
يتوقف عليه الفعل ولا بد منه في حصوله لكن الشارع اذا اوجب ذلك الكلي فانما يجب الاتيان به على الوجه السائغ دون غيره فيتقيد الامر به بذلك الا ترى ان
حفظ النفس المحترمة اذا توقف على دفع الموت لم يطلب حصول ذلك بتبديل كل من المحرم والمحلل لكن الشارع اذا اوجب ذلك لتوقف الواجب عليه فانما يوجبه على
والمحلل
الوجه السائغ دون الحرام وكذا قطع المسافة للحج فان القدر المتوقف عليه هو الاعم من الوجهين لكن اذا اوجب الشارع ما يتوقف عليه الوصول الى المحال لكنا
فلا يوجب الا ايجاده على النحو الجائز وليس ذلك الا ايجابا للمقدمة المفروضة لا ايجابا لغير المقدمة كما زعم لوضوح ان المأتي في المقام هو تحصيل ما يوصل الى
المط الا ان القابل للمطلوبية عند الامر هو ذلك نعم لو اوجب نحوا خاصا منه كما اذا اوجب الركوب والمشي في المثال المفروض لم يكن ايجاب ذلك الخصوص من ايجاب
المقدمة بخلاف الصورة الاولى وليس المقص هناك الا ايجاد ما يتوقف الواجب عليه غير ان مطلوبية ذلك انما يكون على الوجه السائغ فالفرق بين المقامين
ان المطلوب في الاول هو ايجاد ما يتوقف الواجب عليه اعني القدر المشترك لكن وقع الايجاب على النحو الخاص حيث ان القابل لذلك نظرا الى وجود المانع من
وجوب غيره واما في الثاني فليس المط هناك الا خصوص ذلك النحو الخاص والمفروض عدم توقف الواجب عليه فلا يكون ذلك من ايجاب المقدمة ولذا لا
يتأمل احد في اندراج القسم الاول في ايجاب المقدمة بل ليس ايجاب المقدمات في الشرع بل العرف الا على النحو المذكور اذ ليس من يقول بوجوب مقدمة الواجب قائلا
بوجوب الاتيان بها على النحو الجائز عقلا او شرعا ولا يقول بوجوب جميع افرادها المحللة والمحرمة وليس ايجابها على الوجه المذكور ايجابا لغير المقدمة قطعا
لوضوح ان الخصوصية غير ملحوظة بنفسها في وجوبها وانما اخذت في المقام من جهة حصول المانع في غيره فايجاب الطبيعة الكلية انما يقضي بوجوب
كل من افرادها نظرا الى ايجاد الطبيعة بها اذا لم يكن في خصوصية الفرد مانع عن الوجوب والا افاد ذلك تقييد الوجوب بغيره مع صدق وجوب الطبيعة
الطائفة بعض وهذا بخلاف ما اذا تعلق الوجوب اولا بالمقيد فعدم الفرق في المقامين بين الصورتين المذكورتين هو الذي ادخل عليه الشبهة ره
المذكورة واما ما ذكره من لزوم سقوط الواجب بفعل غيره ففيه ان ذلك مما لا مانع منه وهو كثير في الشريعة كما عرفت من ملاحظة الامثلة المقدمة
نعم لو قيل بلزوم اداء الواجب بفعل غيره كان ذلك مفسدة وفرق ظاهر بين الامرين حسبما عرفت الحال فيه مما قررناه واما ما ذكره في التوجيه من ان المقدمة
هنا خصوص الفعل المشروع فهو ضعيف كما نص ره المقدمة وما يتوقف عليه الفعل هو الاعم قطعا غاية الامر ان يكون السائغ منها هو ذلك لا يعتبر ذلك في
مفهوم المقدمة قطعا فكون المقدمة هو الاعم مما لا ريب فيه الا ان وجوبها انما يكون على الوجه الخاص من جهة الملاحظة الخارجية ولا ربط لذلك بتخصيص
المقدمة بالسائغ وبذلك يتضح اندفاع الايرادين الاولين وما ذكره من اندراج ذلك في المقدمة الشرعية مبني على اخذ القيد المذكور في نفس المقدمة ولا
في وجوبها حسبما قررناه وهو وجه ضعيف اذ لا توقف لوجود الفعل ولا لصحته شرعا عليه حسبما اشار اليه وتفسير المقدمة الشرعية بذلك مما لم يحك

في كلام المص

فى كلام احد من القوم فلا وجه لتفسيرها بما ضلاً قوله فلا يجوز تعلق الكراهة وكذا الحال فى تعلق الارادة بالواجب الموسع فانه اذا كان ضده واجبا توقف
حصوله ايضا على ارادته وكراهة ضده وان شئت قلت عدم ارادة ضده فيكون ارادة الضد محرما ايض وفقد فرض اولا وجوبها فيلزم اجتماع الحكمين
فى الارادة ايض قوله لكن قد عرفت ه بيان لدفع الشبهة المذكورة بالوجه الذى ذكره فى العلاوة ويرد عليه انه لو سلم اجتماع الوجوب التوصلى مع التحريم
فهو انما يفيد فى المقام مع عدم انحصار المقدمة فى الحرام او عدم مقارنتها الفعل الواجب واما مع انحصارها فى المحرم ومقارنتها لاداء الواجب فلا وجه
ح لوجوبه بين المقدمة لوضوح امتناع خروج المكلف ح عن عهدة التكليف فيكون تكليفه بالامرين المذكورين من قبيل التكليف بالمح ومن البين
انه كما يستحيل التكليف بالمح بالنسبة الى تكليف واحد فكذا بالنظر الى تكليفين او ازيد كما مرت الاشارة اليه وح فلا بد من القول بسقوط الواجب
المفروض او عدم تحريم كراهة ضده القاضى بعدم وجوب الاتيان بذلك الضد لكن الثانى فاسد قطعا لظهور تعين الاتيان بالواجب المضيق فلا
يكون الموسع مطلوبا وذلك كاف فى الحكم بفساده الا ان يق ان توسعة الوجوب يدفع التكليف بالمح فان الالتزام بذلك انما يجئ من سوء اختيار
المكلف اذ له اداء الموسع فى غير ما يزاحم المضيق وقد عرفت ما فيه اذ الظ عدم الفرق فى المنع من التكليف بالمح بين ما لا يكون المكلف مندوحة
عنه وما يكون له المندوحة حسب ما مرت الاشارة اليه فلا يتم ما حاوله من القول بصحته من جهة حصول التوصل اليه بالمقدمة المفروضة وان كان
محرما لوضوح عدم وجوب المقدمة المفروضة ولا ما يتوقف عليها حتى يسقط وجوبها بحصول الغرض منها من فعل الحرام وح فالتحقيق فى الجواب عن ذلك
ما سيجئ الاشارة اليه انش نعم دون ما ذكره واما ما يق فى الجواب عنه من منع كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده ومنع كون الصارف عن الضد
مقدمة فقد عرفت ما فيه وكذا ما قد يق من اختلاف الجهتين فى المقدمة المفروضة فيجب من احديهما ويحرم من الاخرى كما هو ظ فى المثال
المذكور فان الوجوب انما يتعلق بقطع المسافة على الاطلاق من حيث كونه موصلا الى الواجب والحرمة متعلقة بالخصوصية لما قد عرفت من ابتناء
ذلك على جواز اجتماع الامر والنهى من جهتين وفساده مقطوع به عند المص وغيره من الاصحاب على ما اختار القول به جماعة من المتاخرين كما
سيجئ الكلام فيه انش قوله ومن هنا يتجه ان يق ه اراد بذلك بيان التفكيك بين القول بوجوب المقدمة والقول باقتضاء الامر بالشئ للنهى عن
ضده وقد يتخيل لذلك وجوه احدها ما مرت الاشارة اليه من منع كون ترك الضد من مقدمات فعل ضده كما اختاره الفاضل المحشى فلا
يكون القول بوجوب المقدمة مستلزما لذلك الا ان الامر بالشئ على النهى عن ضده وقد عرفت ضعفه تم بيناه ثانيها ما اشار اليه المص بما قرره
فى المقام ونقرره على مقتضى ظ كلامه انه لما كان وجوب المقدمة لاجل التوصل الى ذيها حيث يتوصل بها اليه من غير ان تكون واجبة لنفسها وفى حد
ذاتها لم يتجه القول بوجوبها الا فى حال امكان التوصل بها اليه ليعقل معه اعتبار الجهة المذكورة وح فنقول انه لا ريب انه مع وجود الصارف عن المامور
به وعدم الداعى اليه لا يمكن التوصل بالمقدمة المفروضة الى اداء الواجب فلا وجه للقول بوجوب مقدمته فلا يكون ح ترك الضد واجبا فان
اريد من الكبرى المذكورة فى الاستدلال من ان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وجوب المقدمة مط ولو مع عدم امكان التوصل بها الى الواجب فهى
ممنوعة والسند ظ مما قررناه وان اريد بها وجوبها مع امكان ايصالها ومن حيث كونها موصلة الى ذيها فمسلم ولا ينتج الا وجوب ترك الضد مع امكان
التوصل به الى الواجب لا وجوبه مط وقد عرفت انه مع وجود الصارف وعدم الداعى لا يمكن التوصل بها اليه وانت خبير بوهن ما ذكره اذ مجرد وجود الصارف
لا يقضى باستحالة التوصل اليه لكون وجوده بقدرة المكلف واختياره الا ترى ان سائر الواجبات الغيرية الثابت وجوبها بالنص انما تكون واجبة
انما تكون من اجل التوصل بها الى ذيها لا لما هو مفاد الوجوب الغيرى ومع ذلك لا قائل بسقوط وجوبها مع وجود الصارف وعدم الداعى الى ايجاد ذلك
الشئ كيف ولو صح ما ذكره من الخروج عن قدرة المكلف لم يكن عاصيا بترك نفس الواجب ايض لسقوط وجوبه ح بانتفاء القدرة عليه وهو واضح
الفساد بل لو ان لا يعصى احد بترك شئ من الواجبات ضرورة انها انما تترك مع وجود الصارف عنها وعدم الداعى اليها والمفروض ح امتناع حصولها
فلا يتعلق التكليف بها وبالجملة ان هناك فرقا بين التوصل الى الواجب بشرط وجود الصارف وعدم الداعى الى الواجب فى حال وجوده والممتنع انما هو
الاول دون الثانى والمفروض فى المقام انما هو الثانى دون الاول وذلك ظ ثالثها ما اشار اليه المص بقوله وايض فحجة القول بوجوب المقدمة
تقرير ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوبها من حيث كونها موصلة الى الواجب لا وجوبها فى حد ذاتها كما عرفت وذلك قاض بتوقف وجوبها
على ارادة الواجب لعدم كون المقدمة موصلة مع عدمها فيكون ايجادها ح لغوا والمفروض عدم ارادة الواجب ح فلا يكون ترك الضد واجبا من جهة كونه
مقدمة للواجب على نحو ما ذكرناه فى الوجه الاول وضعفه ايض ظ لوضوح انتفاء المانع من وجوب المقدمة من حيث ايصالها الى الواجب ولو لم يكن مريدا الفعل
الواجب نعم عدم ارادة الواجب لا يقضى بسقوطه فلا يسقط وجوب مقدمته فيجب عليه فى حال عدم ارادة الواجب ان ياتى به ويأتى بمقدمته من حيث
ايصالها اليه نعم لو لم يتمكن من ارادة الفعل ومن ايجاده فى الخارج صح ما ذكر من عدم وجوب مقدمته الا انه لا يجب عليه الاتيان بذى المقدمة ايض
وهو خارج عن محل الكلام وما دل على وجوب المقدمة تبعا ما اذا كان المكلف مريدا للاتيان بذى المقدمة او غير مريد له فدعوى اختصاصه بالصورة
الاولى فاسدة جدا كما لا يخفى على من لاحظها رابعها ما مرت الاشارة اليه فى المسئلة المتقدمة من ان ما دل على وجوب المقدمة انما يفيد وجوب المقدمة
الموصلة الى ذيها دون غيرها بل مفاد المقدمة عند التحقيق هو خصوص الموصلة اليه وانما يوصل دون غيرها حسبما مر بيانه وح فالمقدمة المجامعة للصارف
وعدم الداعى ليست موصلة فليست بواجبة وح فقوله ان ترك الضد مقدمة لفعل الواجب ان اريد به خصوص ترك الضد الموصل الى فعل المامور
به فمسلم وقوله ان ما يتوقف عليه الواجب فهو واجب انما يقتضى وجوب ذلك ولا ربط له بما هو محل النزاع اذ قد عرفت انه ليس موصلا الى فعل الواجب
وان اريد به ان ترك الضد مط مقدمة لفعل الواجب فان سلم ذلك فلا نم وجوب المقدمة مط بل ليس الواجب الا خصوص المقدمة الموصلة ويمكن

ان يجعل ذلك المناط فيما ذكره المصنف من الوجهين فكانه لاحظ ذلك في تقييده وجوب المقدمة بكل من الامرين المذكورين وان لم يصرح به فيكون مرجع الوجهين
المذكورين الى امر واحد وح فيقال في تقرير الوجه الاول انه مع وجود الصارف عن المأمور به وعدم الداعي اليه كما هو المفروض في المقام لا يمكن التوصل
بالمقدمة المفروضة الى الواجب فلا يكون تلك المقدمة على الفرض المذكور موصلة الى الواجب فلا تكون واجبة حسبما عرفت ولا بد فعلا ح امكان
ترك الصارف وايجاد الداعي فيمكن ان يكون المقدمة ح موصلة الى الواجب اذ قضيته ما ذكره وجوب المقدمة الجامعة لترك الصارف وايجاد الداعي
دون ما اذا كان غير جامع لذلك لما عرفت من امتناع ايصالها ح فلا تكون واجبة وان امكن ترك الصارف وايجاد الداعي فتكون موصلة فان ذلك
مجرد فرض لا وجود له في الخارج اقصى الامر امكان ان تكون واجبة فهو فرض غير واقع فلا يتصف بالوجوب فلا يترتب عليه ما ذكر والحاصل ان وجوب
كل من المقدمات ح انما يكون مع حصول البواقي واذ فرض ترك واحد منها لم يكن شئ من المقدمات الحاصلة متصفا بالوجوب فكما يكون المكلف
ح تاركا لنفس الواجب يكون تاركا لما هو الواجب من مقدماته ايض ومن ذلك يظهر الوجه في تقرير الثاني ايض فان المقدمة الجامعة لعدم ارادة
الفعل ليست موصلة الى الواجب فلا تكون واجبة لما عرفت من كون الواجب خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها فليس اتيانه ح بالمقدمة المفروضة
مع عدم ارادة الواجب اتيانا بالمقدمة الواجبة بل هو تارك للمقدمة الواجبة ولذي المقدمة معا وح فما اورد عليه من امكان حصول الارادة ح
فتكون موصلة وما دل على وجوب المقدمة انما ينهض دليلا على الوجوب فيحال امكان ارادة المكلف وامكان صدور الفعل عنه فلا يشترط فعلية
الارادة في وجوبها مدفوع بنحو ما ذكر اذ لا يقول المص باشتراط فعلية الارادة في وجوب المقدمة حتى يرد عليه ذلك بل انما يقول بكون الواجب هو
المقدمة الموصلة فاذا ترك الواجب فقد ترك المقدمة الموصلة اليها واتيانه بغير الموصلة ليس اتيانا بالمقدمة الواجبة ولا تركه لغير الموصلة تركا
للمقدمة الواجبة فترك الضد الصارف لعدم ارادة المأمور به لا يكون موصلا الى المأمور به فلا يكون واجبا هذا غاية ما يوجه به كلامه لكن قد
عرفت ان ما دل على وجوب المقدمة يفيد وجوبها مط من حيث ايصالها الى الواجب من غير ان تنقسم المقدمة بملاحظة ذلك الى نوعين يجب احدهما
دون الاخر حسبما مر تفصيل القول فيه في بحث مقدمة الواجب فالحق ان ترك الضد في المقام واجب من حيث ايصاله الى الواجب وان لم تكن موصلة
بالفعل لتسامح المكلف في اداء التكليف فان ذلك لا يرفع الوجوب عنه فلا وجه للقول بجواز ترك الضد ح نظرا الى مصادفته لحصول الصارف
بل الترك المفروض واجب عليه ويجب عليه ترك الصارف وايجاد الداعي وساير المقدمات حتى يحصل بها الايصال الى الواجب وح فالتحقيق ان يق
بالملازمة بين القول بوجوب المقدمة واقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده حسبما اخترناه كما ان القائل بعدم وجوب المقدمة يلزمه القول بعدم الاقتضاء
عند التحقيق بقي الكلام في المقام في بيان الثمرة المتفرعة على الخلاف المذكور وعمدة ما فرع على ذلك هو الحكم بفساد الضد وعدمه اذا كان عبادة سواء
كانت واجبة او مندوبة فعلى القول بدلالته على النهي عن ضده تكون فاسدة من جهة النهي المتعلق بها بخلاف ما اذا قيل بعدم الاقتضاء اذ لا
قاضي ح بفسادها وقد يقع التامل في تفرع الثمرة المذكورة على كل من الوجهين اما الاول فبما مرت الاشارة اليه من انا لو قلنا بدلالة الامر على النهي
عن ضده لا يلزمنا القول بفساد الضد اذ المطلوب هو ترك ~~الضد اذ المطلوب هو ترك~~ الضد الموصل الى الواجب دون غيره والاتيان بالضد انما يكون
مع حصول الصارف عن المأمور به فلا يكون تركه موصلا حتى يحرم فعله ويتفرع عليه فساده لكنك قد عرفت ضعف الكلام المذكور وان المطلوب
في المقام هو ترك الضد من حيث كونه موصلا الى الواجب لا خصوص ترك الضد وفرقنا بين الوجهين وقضية الوجه الاول هو تحريم فعل الضد و
ان لم يوصل حسبما فرض في المقام وقد مر تفصيل القول فيه واما الثاني فبما ذكره بعض الافاضل من لزوم الحكم بفساد الضد على القول بعدم اقتضاء
النهي عن الضد ايض نظرا الى انتفاء مقتضى الصحة على ما سيجئ تفصيل القول فيه وفي بيان فساده والتحقيق في المقام عدم تفرع الثمرة المذكورة على
المسئلة حسبما فرعوها عليها لا لما ذكر بل لعدم افادة النهي المذكور فساد الضد نظرا الى عدم اقتضاء النهي الغيري المتعلق بالعبادات الفساد مط
بل فيه تفصيل وتوضيح المقام ان دلالة النهي على الفساد ليست من جهة وضعه له اذ ليس ما وضع النهي له الا التحريم او طلب الترك وانما يدل على الفساد
بالالتزام كما سيجئ الكلام فيه انش فاستفادة الفساد في المقام اما من جهة افادته المرجوحية المنافية للرجحان المعتبر في حقيقة العبادة او من جهة امتناع
تعلق الطلب بالفعل بعد تعلقه بتركه لكونه من التكليف بالمح فتعلق النهي به مانع من تعلق الامر لكون الترك ح مطلوبا للامر فلا يكون الفعل
مرادا ومطلوبا له ايض واذا انتفى الامر لم يعقل الصحة لكون الصحة في العبادة عبارة عن موافقة الامر ولا يجري شئ من الوجهين المذكورين في المقام اما
الاول فلان الرجحان المعتبر في حقيقة العبادة هو رجحان الفعل على الترك لا رجحانه على ساير الافعال والا لم يكن العبادة الا افضل العبادات وكان
غيرها من العبادات المرجوحة بالنسبة اليها فاسدة وهو واضح الفساد ورجحان الفعل على الوجه المذكور حاصل في المقام لكون الفعل المفروض عبادة
واجبة بملاحظة ذاته والنهي المتعلق به غيري يفيد مطلوبية الترك لاجل الاشتغال بما هو الاهم منه فيدل على مرجوحية ذلك الفعل بالنسبة الى
فعل اخر لا مرجوحيته بالنظر الى تركه حتى ينافي رجحانه عليه ومن البين ايض انه لا منافاة بين رجحان الفعل على تركه ومرجوحيته بالنسبة الى فعل غيره
فان قلت ان المنافاة حاصلة في المقام نظرا الى كون رجحان الفعل على الترك رجحانا مانعا من النقيض ومرجوحيته بالنسبة الى فعل اخر كذلك ايض
ومن البين امتناع حصول الامرين في فعل واحد للزوم اجتماع المنع من الفعل والمنع من الترك في ان واحد قلت لا مانع من اجتماع الامرين بوجه من الوجوه
اذ قد يكون الفعل بملاحظة ذاته جائزا لكن يجب تركه لمعارضته بواجب اخر اهم منه فهو راجح في ذاته رجحانا مانعا من النقيض مرجوح كك بالنسبة الى غيره
فمن اراد الاتيان بالراجح من غير ان يصدر منه عصيان تعين عليه ترك ذلك والاتيان بالاهم ولا مانع من ترك ما يحتم فعله في ذاته اذا عارضه
ما كان كك وكان اهم منه في نظر الامر فهو محتوم الفعل بملاحظة ذاته غير محتوم بملاحظة غيره بل محتوم الترك بتلك الملاحظة ولا تدافع بينهما اصلا

في بيان الثمرة المتفرعة على الخلاف في المسئلة

وان لم يغير

بان يكون تركه بدل الاهم

وان اتى بغير الاهم فقد اتى بالواجب ايضا الا انه لا بد حينئذ من عصيان الامر الآخر واما الثاني فلانه لما كان النهي المفروض عنه لم يكن هناك مانع من اجتماعه مع الواجب
فان حرمة الشيء لتوقف الواجب الاهم على تركه لا ينافي وجوبه وحرمة تركه على فرض ترك ذلك الاهم شرطا في وجوبه وتعلق الطلب به فيجتمع الوجوب والتحريم
المفروضان في آن واحد من غير تمانع بينهما فاذا لم يكن هناك مانع من اجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور فلا مجال لتوهم دلالة النهي المفروض على
الفساد فظهر مما قررنا انه لا مانع من تعلق التكليف بالفعلين المتضادين على الوجه المذكور ولا مجال لتوهم كونه من قبيل التكليف بالمحال اذ تعلق
الطلب بالمتضادين انما يكون من قبيل التكليف بالمحال اذا كانا في مرتبة واحدة بان يكون الامر مريدا لايقاعهما معا نظرا الى استحالة اجتماعهما في الوجود
بالنسبة الى الزمان المفروض واما اذا كانا مطلوبين على سبيل الترتيب بان يكون مطلوب الامر اولا هو الاتيان بالاهم ويكون الثاني مطلوبا له على فرض
عصيانه للاول وعدم اتيانه بالفعل فلا مانع منه اصلا اذ يكون تكليفه بالثاني حينئذ منوطا بعصيانه للاول والبناء على تركه ولا يعقل هناك مانع من
اناطة التكليف بالعصيان فلا منافاة بين التكليفين نظرا الى اختلافهما في الترتيب وعدم اجتماعهما في مرتبة واحدة ليكون من التكليف بالمحال لوضوح عدم
تحقق الثاني في مرتبة الاول وتحقق الاول في مرتبة الثاني لا مانع منه بعد كون حصوله مرتبا على عصيان الاول ولا بين الفعلين اذ وقوع كل منهما على
على فرض اخلاء الزمان عن الآخر ومن البين انه على فرض خلو الزمان عن الآخر لا مانع من وقوع ضده فيه فان قلت لو وقع التكليف مرتبا على
النحو المفروض لم يكن هناك مانع منه على حسب ما ذكر وليس الحال كذلك في المقام اذ المفروض اطلاق الامرين المتعلقين بالامرين المفروضين وليس هنا
دلالة فيهما على ارادة الترتيب المذكور فمن اين يستفاد ذلك حتى يقال بوقوع التكليفين على الوجه المذكور قلت ما ذكرناه هو مقتضى اطلاق الامرين بعد
ملاحظة التقييد الثابت بحكم العقل فان اطلاق كل من الامرين يقضي بمطلوبية الفعل على سبيل الاطلاق ولما لم يكن مطلوبية غير الاهم في مرتبة الاهم
لوضوح تعين الاتيان بالاهم وعدم اجتماعه معه في الوجود لزم تقييد الامر المتعلق بغير الاهم بذلك فلا يكون غير الاهم مطلوبا مع الاتيان بالاهم واما
عدم مطلوبيته على فرض ترك الاهم وعصيان الامر المتعلق به فمما لا دليل عليه فلا قاضي بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه ايضا والحاصل انه لا بد من الاقتصار
في التقييد على القدر الثابت وليس ذلك الا بالتزام ارتفاع الطلب المتعلق بغير الاهم على تقدير اتيانه بالاهم واما القول بتقييد الطلب المتعلق به بمجرد
معارضته بطلب الاهم مطلقا ولو كان بانيا على عصيانه واخلاء الزمان عن الاتيان به مما لا داعي اليه وليس في اللفظ ولا في العقل ما يقتضي ذلك فلا بد من البناء
على الاطلاق والاقتصار في الخروج عن مقتضى الامر المتعلق به على القدر اللازم فان قلت ان ترك الاهم لما كان مقدمة للاتيان بغير الاهم وكان وجوب
الشيء مستلزما في حكم العقل لوجوب مقدمته بحيث يستحيل الانفكاك بينهما كما مر الكلام فيه كيف يعقل وجوب غير الاهم مع اختصاص مقدمته اذن في
الحرام فيلزم ح احد الامرين من اجتماع الوجوب والحرمة في المقدمة المفروضة او القول بانفكاك وجوب المقدمة عن وجوب ذي المقدمة ولا ريب في فساد الامرين
قلت ما ذكرناه من كون تعلق الطلب بغير الاهم على فرض عصيان الاهم انما يفيد كون الطلب المتعلق به مشروطا بذلك فيكون وجوب غير الاهم مشروطا بترك
الاهم واخلاء ذلك الزمان عن اشتغاله به ومن البين عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط فلا مانع من توقف وجود الواجب على المقدمة المحرمة اذا
توقف وجوبه عليها ايضا فان قلت لو كانت المقدمة المفروضة متقدمة على الفعل المفروض تم ما ذكر لتعلق الوجوب به بعد تحقق شرطه فيصح تلبسه
به واما اذا كان حصول المقدمة مقارنا لحصول الفعل كما هو المفروض في المقام فلا يتم ذلك اذ لا وجوب للفعل المفروض قبل حصول مقدمته وحينئذ فلا
يصح صدوره عن المكلف وقد مرت الاشارة الى ذلك قلت انما يتم ذلك اذا قيل بلزوم تقدم حصول الشرط على المشروط بحسب الوجود وعدم جواز توقف
الشيء على الشرط المتاخر بان يكون وجوده في الجملة كافيا في حصول المشروط واما اذا قيل بجواز ذلك كما هو الحال في الاجازة المتاخرة الكاشفة عن صحة
عقد الفضولي وتوقف صحة الاجزاء المتقدمة من الصلوة على الاجزاء المتاخرة منها فلا مانع من ذلك اصلا فاذا انتفى المكلف على حسب العادة بحصول
الشرط المذكور تعلق به الوجوب وصح منه الاتيان بالفعل فان قلت من اين يستفاد كون الشرط الحاصل في المقام من هذا القبيل حتى يتم الحكم بصحة الفعل
المفروض مع ان مقتضى الاصل الاولي انتفاء الصحة قلت ان ذلك ايضا قضية اطلاق الامر المتعلق بالفعل اذ اقصى ما يلزم في حكم العقل تقييده بصورة
الاتيان بالاهم واما مع خلو زمان الفعل عن الاشتغال به بحسب الواقع فلا مانع من تعلق التكليف بغير الاهم فاذا علم المكلف ذلك بحسب حاله لم يكن
هناك مانع من اشتغاله بغير الاهم ولا من تكليفه بالاتيان به ولا قاضي اذن بالالتزام بتقييد الاطلاق بالنسبة اليه فان قلت ان جميع ما ذكر في
انما يتم فيما لو كان الصارف عن الاتيان بالاهم امرا خارجيا سوى الاشتغال بغير الاهم اذ لا مانع ح من تعلق التكليف به كذلك وصحة الاتيان به على حسبما
لكن اذا كان الصارف عنه هو الاشتغال بغير الاهم بحيث لولا اتيانه به لكان اتيا بالاهم فيشكل الحال فيه اذ المفروض توقف صحة غير الاهم على خلو الزمان عن
الاشتغال بالاهم وتوقف خلوه عنه على الاشتغال بغير الاهم فان تركه انما يتفرع على الاشتغال به قلت ان خلو الوقت عن الاهم لا يتفرع على فعل غير الاهم
بل على ارادته فان ارادته ح قاضية بعدم ارادة الآخر وهو قاض بعدم حصوله فلا يتوقف وجوب الفعل على وجوده ويشكل ح لزوم اجتماع الوجوب والتحريم
ح في الارادة المتعلقة بغير الاهم فانها محرمة من جهة صرفها عن الاهم وواجبة من جهة توقف الواجب عليها ولا يمكن القول بتوقف وجوب الفعل على ارادته
ليكون وجوب ذلك الفعل مشروطا بالنسبة اليها على حسب ما اجبنا به سابقا لكون الارادة سببا قاضيا بحصول الفعل او جزءا اخيرا من العلة التامة ولا وجه
لاشتراط الوجوب بالنسبة الى شيء منهما حسبما مرت الاشارة اليه ومن هنا يتجه التفصيل بين الوجهين والحكم بالصحة في الصورة الاولى دون الثانية
وقد يدفع ذلك بمنع كون الصارف عن الاهم هو الارادة الملزمة للفعل اعني الاجماع عليه بل الشوق او العزم السابقان عليه كافيان في ذلك فلا مانع
من تقييد الوجوب بالنسبة الى شيء منهما اذ ليسا سببين لحصول الفعل ولا جزءا اخيرا من العلة وتحقيق ذلك ان يقال ان الصارف عن الاهم انما هو عدم
ارادته وهو ليس مسببا عن ارادة غير الاهم بل هو مما يتوقف عليه الارادة المفروضة نظرا الى حصول المضادة بينهما فيتوقف وجود كل منهما على انتفاء الآخر حسبما

فنقول ان الشوق او العزم المنفك بين على الارادة اللذين هما شرط في تحققها فقد وجب انتفاء الارادة المفروضة فعلى تقدير الامر حصول الاشتراط بالنسبة
الى احد الامرين المذكورين وما ينتزع عنهما من الصادرات المذكورة فهذا وقد يتخيل في المقام تفصيل اخر وهو الفرق بين ما اذا كان الاشتغال بالضد
رافعا للتمكن من اداء الواجب وما اذا بقي معه التمكن منه فيصح له ترك الضد والاشتغال بالواجب مهما اراد فيقال في الصورة الاولى بفساد الاتيان
بالضد اذا كان عبادة موسعة او مضيقة بخلاف الصورة الثانية والفرق بينهما ان رفع التمكن من اداء الواجب بعد اشتغال الذمة به محظور في
الشريعة فلا يجوز للمكلف ان يرفع مكنته من اداء ما كلف به كما هو معلوم من ملاحظة العقل والنقل فلا يصح الاتيان بالفعل الرافع لها من جهة
النهي المذكور بخلاف غيره وفيه ان رفع التمكن من الواجب انما يكون محظورا من حيث اداءه الى ترك المطلوب فاذا كان الصارف عن اداء الواجب موجودا
قطعا بحيث لا يترتب للمكلف في تركه فاي ثمرة في بقاء المكنة منه فيكون منعه من الاتيان بالفعل الرافع للمكنة انما هو من جهة اداءه الى ترك
الواجب فالنهي المتعلق به غيري ايضا وهو غير قاض بالفساد في المقام حسب ما قررنا لوضوح ان مقصود الشارع من ترك الفعل المفروض هو التمكن
من فعل الواجب فيأتي به واما اذا قطع بعصيانه واخلائه ذلك الوقت عن الفعل المفروض فلا مانع من تعلق امر الشارع به فيكون مامورا بايجاده
ذلك على فرض عصيانه للامر الاول فيكون ترك ذلك شرطا في وجوبه على حسب ما بينا والنهي المتعلق به من جهة كونه سببا لارتفاع التمكن من الاخر
ليس باقوى من النهي المتعلق به لكون تركه مقدمة لاداء الواجب فكما ان ذلك النهي لا يقضي بفساده حسب ما بينا فكذا النهي المتعلق به من جهة اداءه
الى ارتفاع التمكن من اداء الواجب لكونه نهيا غيريا على نحو النهي الاخر فاجتماع النهيين المذكورين في الصورة المفروضة على فرض تحققه لا ينافي
وجوب ذلك الفعل على الوجه الذي قررناه ولنتمم الكلام في المرام برسم امور احدها انه ذكر شيخنا البهائي قدس سره انه لو ابدل عنوان المسئلة
بان الامر بالشيء يقتضي عدم الامر بضده فيبطل لكان اقرب والوجه فيه سهولة الامر في ماخذ المسئلة لظهور عدم جواز الامر بالضدين في
ان واحد وترتب الثمرة المطلوبة من تلك المسئلة عليه اذ المتفرع على القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده فساد العبادة الموسعة الواقعة
في زمان الواجب المضيق وهو حاصل على القول باقتضائه عدم الامر بضده لوضوح كون الصحة في العبادة تابعة للامر وانت بعد ما احطت خبرا
بما قررناه تعرف ضعف ما ذكره فان المسلم من اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بضده هو ما اذا كان الامران في مرتبة واحدة فيريد من المكلف
الاتيان بهما معا واما لو كان التكليفان مترتبين بان يريد منه الاتيان باحدهما على سبيل التعيين فان اتى به المكلف فلا تكليف عليه سواه وان
بنى على العصيان وعلم باخلائه ذلك الزمان عن ذلك الفعل تعلق به الامر الاخر فيكون تكليفه بالثاني على فرض عصيانه الاول حسبما قررناه فلا مانع
منه اصلا وكما يصح ورود تكليفين على هذا الوجه يصح ورود تكاليف شتى على الوجه المفروض بالنسبة الى زمان واحد فان اتى بالاول فلا عصيان وان ترك
الاول واتى بالثاني استحق عقوبة لترك الاول وصح منه الثاني واثيب عليه ولا عصيان بالنسبة الى البواقي وان عصى الاولين واتى بالثالث استحق عقوبتين
وصح منه الثالث وهكذا وان ترك الجميع استحق العقوبة على ترك الجميع مع عدم اتساع الزمان الا لواحد منها ثم لا يذهب عليك انه ان صح حصول التكليف
على النحو المذكور الا انا لم نجد له في اصل الشريعة ورود التكاليف على الوجه المذكور لكن ورود ذلك على المكلف من جهة العوارض والطوارئ مما لا بعد فيه
ويجري ذلك في المضيق والموسع والمضيقين وفي الواجب والمندوب وقد عرفت ان قضية الاصل عند حصول التعارض بينهما هو الحمل على ذلك الا ان يقوم
دليل من الشرع على تعيين ذلك الاهم وسقوط التكليف بغيره راسا كما في شهر رمضان حيث تعين الصوم ولا يقع فيه صيام غيره حتى انه لو بنى على ترك
صومه لم يصح فيه صوم اخر وكالوقت المقرر للصلاة اليومية عند تضيقه وتفطن المكلف به فان الظاهر من الشرع تعينه للصلاة اليومية وعدم وقوع
صلوة اخرى فيه هذا وقد ورد على ما ذكره بوجوه احدها ما ذكره بعض الافاضل من منع انحصار الوجه في صحة العبادة في موافقة الامر اذ هو من احكام
الوضع في العبادات والمعاملات فقد يكون الصحة فيهما من غير امر كما هو الحال في المعاملات وهذه واضح للفرق البين ووضوح توام صحة العبادة
بالامر فكيف يعقل صحتها من دون كونها مطلوبة للشارع ثانيها ما ذكره الفاضل المذكور ايضا من ان ذلك انما يتم في العبادات دون المعاملات وضعفه
ايضا ظاهر اذ المقصود مما ذكره تفريع الثمرة المترتبة على القول بدلالة الامر بالشيء على النهي عن ضده من فساد الضد على العنوان الذي ذكره ومن الواضح ان ترتب
على العنوان الاول انما تم فيما هو فساد الضد لو كان عبادة مزاحمة له دون المعاملة المزاحمة له لوضوح كون النهي المفروض على فرض حصوله في المقام
غيريا لا على الفساد بالنسبة الى المعاملة فكما ان العنوان الثاني لا يفيد الفساد بالنسبة الى المعاملة فكذا العنوان الاول فلا وجه للايراد نعم لو توهم افادة
النهي المفروض فساد المعاملة كما قد يستفاد من كلام المورد المذكور لو صح الايراد المذكور لكنه لا وجه في ايراده ذلك الا ان ذلك فاسد جدا كما سيجيء
الاشارة اليه في محله انشاء الله فلا يتجه الايراد اصلا ثالثها ان الامر بالشيء انما يقتضي عدم الامر بضده اذا كان الضد مضيقا ايضا واما اذا كان موسعا
كما هو المفروض فلا اذ لا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع لعدم التزاحم بينهما اذ ليس مفاد وجوب الشيء على وجه التوسعة الا وجوبه في مجموع
الوقت بان لا يخلو عنه تمام الوقت ولو اتى به في اي جزء امتثل الامر فلا يتعين عليه الاتيان به في وقت المضيق حتى يزاحمه في التكليف وانما يكون
المزاحمة بينهما في الوجود من سوء اختيار المكلف كذا ذكره جماعة من الاعلام منهم الفاضل المتقدم وفيه انه لا كلام في جواز صدور التكليفين في
الجملة على الوجه المذكور لعدم المزاحمة بينهما وانما مقصوده في المقام ان التكليف بالمضيق يقتضي تقييد الامر بالموسع فيفيد عدم تعلق الامر بالموسع
في حال التكليف بالمضيق فانه لما تعين على المكلف الاتيان بالمضيق في ذلك الوقت في حكم الامر فيقضي ذلك بان لا يريد منه الامر في ذلك الوقت
سواه سواء اراد منه الغير على سبيل التعيين ايضا كما اذا اراد منه مضيقا اخر او على سبيل التوسعة والتخيير بين ايقاعه في ذلك الزمان وغيره
لوضوح ان تعين الاتيان بالفعل ينافي القسمين معا قطعا وحصول المندوحة للمكلف لا يقضي بجواز ورود التكليف كذلك اذ المفروض عدم تجويز

الامر على حسب تعيينه الاتيان بالاول لايقاع غيره فيه فكيف يوجب حصول التعريف ولو على سبيل التخيير بينه وبين الغير وقد عرفت ان التكليف بما لا يطاق
كما يستحيل بالنسبة الى الواجبات التعيينية كذا يستحيل بالنسبة الى المخير والموسع فمع اختيار المكلف لا يقضي حصول الواجب وما هو مطلوب الامر له ح اذ لا مطلوب
الا الاتيان بالمضيق حسب تعيينه ذلك على المكلف فكون الموسع مأمورا به في ذلك الزمان معينا مطلوبا من الامر ايقاعه فيه غير ممكن من الوهن فلا وجه
اذن للحكم بصحته نعم يصح ذلك على الوجه المتقدم من الاكتفاء في الحكم بالصحة بمجرد تعلق الامر به بنفسه مع قطع النظر عن ارتفاع ذلك الامر بالنسبة الى
المزاحم للمضيق فالقائل المذكور يقول بحصول تقييد الامر وعدم كون الموسع المزاحم للمضيق مطلوبا للامر ومع ذلك يقول ببقاء الصحة وهو من الوهن
بمكان لا يحتاج الى البيان وذلك هو محصل كلام بعض القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي حسب ما يجيء بيانه ان شاء الله فيكون الايراد المذكور مبنيا على
القول بجواز الاجتماع فلا وجه لايراده ممن لا يقول بالجواز وح فالوجه في صحة التكليف بالموسع منحصر فيما ذكرناه من اعتبار الترتيب عليه فلا فرق
بين الموسع وغيره كما بينا رابعها ما ذكره الفاضل الجواد من ان الظاهر ان القائل بان الامر بالشيء لا يستلزم النهي عن الضد الخاص يجوز صحة ذلك الضد
لو اوقعه المكلف فهو لا يسلم عدم الامر بالضد بل يذهب الى تعلق الامر به ليتم حكمه بالصحة وعلى هذا فلا وجه لا قربية ما ذكره وفيه ان مقصوده ره
سهولة الخطب في الاستدلال على العنوان الذي ذكره لا عدم ذهاب القائل بنفي الدلالة الى عدم ثبوت الامر فحينئذ قوله بل لا يفيد قوة ما ذهب اليه والمراد
ان اثبات نفيه الامر بالضد اسهل من اثبات دلالته على النهي عن الضد وهو امر ظاهر لا مجال لانكاره فالتعبير بالعنوان المذكور اولى ثم اعبروا به بعد
الاشتراك في الثمرة المطلوبة خامسها ما اورده عليه صاحب الوافية وله كلام طويل في ذلك ملخصه ان الواجب اما موسع او مضيق وعلى كل حال فاما موقت
او غير موقت فما ذكره من اقتضاء الامر بالشيء عدم الامر بالشيء عدم الامر بضده لا يتم في الموسعين مطلقا اذ لا يتوهم فيهما تكليف بالمح وكذا في الموسع والمضيق
مطلقا اذ لا قاضي بخروج وقت المضيق عن كونه وقتا للموسع ايضا غاية الامر عصيان المكلف بترك المضيق ولا يستلزم ذلك بطلان الموسع الواقع فيه واما
المضيقان الموقتان فما ذكره حق فيهما الا انه في الشريعة من ذلك القبيل الا ما نضيق بسبب تاخير المكلف وح لا يمكن الاستدلال ببطلان احدهما من جهة الا
بالاخر ولا يتفاوت الحال من جهة كون احدهما اهم بل الحق التخيير وتحقق الاثم بسبب ترك ما يختار تركه ان كان التاخير للتقصير بل لا يبعد القول بوجوب
كل منهما في هذا الوقت على سبيل التخيير وبين الاجزاء السابقة من الوقت كما كان كل من اول الامر وتحتم الفعل ح بمعنى عدم جواز التاخير عنه لا برفع التخيير
فيه بالنسبة الى ما تقدم واما في المضيقين الغير الموقتين فان كان ذلك في اول وقت وجوبهما فالتخيير ان لم يكن بينهما ترتيب واما اذا مضى من اول وقت
وجوبهما بقدر فعل احدهما ففيه الاحتمالان المذكوران من كون وجوبهما في كل جزء من الزمان تخييريا لكن مع تحقق الاثم على ترك ما تركه منهما بسبب تقصيره
وكون وجوبهما في كل جزء منه حتميا بمعنى عدم جواز تاخيرهما وعلى اي تقدير فلا يمكن الاستدلال على النهي عن احدهما بالامر بالاخر وانت خبير بضعف
ما ذكره من وجوه الاول ان ما ذكره من صحة الموسع الاتي به في وقت المضيق وان عصى بترك المضيق فيه محل نظر اذ مع كونه مأمورا باداء المضيق في ذلك الوقت
تعيينا كيف يكون مأمورا بفعل الموسع فيه ايضا وليس الامر به مع تعيين الاخر عليه وعدم رضاه باتيان غيره فيه كما يقتضي التعيين الا امرا بالمح فاذا انتفى الامر
به فكيف يعقل ح صحة الموسع الواقع فيه وهذا هو ما اراده الشيخ ره فقوله اذ لا قاضي الخ كلام ظاهري غير مبني على وجه صحيح نعم نحن نقول هنا بالصحة لكن
من الوجه الذي قررناه من حصول التقييد في الجملة وبناء التكليفين على الترتيب حسبما مر وهو امر اخر ولو اراد ذلك كان عليه بيانه وكان ما ذكره غير ما ادعي
سابقا من عدم المنافاة بين الوجوب المضيق والموسع وقد عرفت وهنه الثاني ان ما ذكره من عدم تفاوت الحال في المقام من جهة كون احدهما اهم غير صحيح
كيف واهتمام الشرع ببعض الواجبات قاض بتعيين الاخذ به الا ترى انه لو دار الامر بين ازالة النجاسة عن المسجد واداء الشهادة وحفظ نفس المؤمن قدم
عليهما وكذا لو دار بين اداء الدين او الاتيان بالصلوة او الصيام وبين حفظ المؤمن عن التلف او حفظ بيضة الاسلام قدما عليهما قطعا وكذا لو دار بين
حفظ نفس المؤمن وحفظ بيضة الاسلام الى غير ذلك مما لا يحصى ودعوى التخيير بين الامرين في امثال تلك المسئلة كان الضرورة تشهد بخلافه وح
فبعد تحتم الاتيان بالاهم اذ لا تلبس بالاخر يجري فيه ما ذكره من انتفاء الامر بالنسبة اليه ولا مناص عما قرره الا ما ذكرنا الثالث ان ما ذكره من وجوب الفعل
في اخر الوقت على سبيل التخيير بينه وبين الاول غير مفهوم المعنى فان اراد به ان وجوبه الحاصل له من اول الامر انما هو على الوجه المذكور فذلك مما لا ربط
له بالمقام وان اراد به بقاء ح على تلك الحال كما هو صريح كلامه في بيان الوجه فيه فهو ظاهر الفساد اذ مع تركه في تلك الازمنة وتاخيره الى اخر الوقت يتعين عليه
الفعل ح قطعا بمقتضى الوقت التوقيت كيف والواجبات التي نص الامر على التخيير بينها لو انحصر مقدور المكلف في احدها تعين عليه ذلك وسقط عنه البواقي
وارتفع التخيير بالنسبة اليه فكيف يعقل لنا التخيير في المقام مع وضوح امتناع اتيان الفعل في الماضي وكيف يعقل عدم رفع تحتم الفعل ح التخيير فيه بالنسبة
الى الماضي حسبما ادعاه الرابع ان قوله فالتخيير ان لم يكن بينهما ترتيب ان اراد به عدم الترتيب الماخوذ فيهما بحسب تكليف الامر وتشريعه فحكمه بالتخيير مطلقا غير
متجه وكانه يقول ح بعدم العبرة بالاهمية ايضا حسب ما مر وقد عرفت ضعفه في ثمرة ما ذكره وان اراد به الاعم من ذلك وان كان بعيدا عن سياق كلامه ففيه ايضا
ما عرفت من وضوح الثمرة فيما اذا كان الترتيب من جهة الاهمية فكيف غض النظر عنه ثم ان ما ذكره من الوجهين في هذه الصورة قد عرفت ما فيه وكان لفظ
النهي من قوله فلا يمكن الاستدلال على النهي من احدهما بالامر بالاخر وقع سهوا وكان عليه ان يذكر مكانه عدم الامر ثانيها انه ذكر بعض المتاخرين
ان الامر بالشيء على وجه الوجوب لا يقتضي عدم الامر بضده على وجه الاستحباب اذ لا تناقض في ايجاب عبادة في وقت مخصوص واستحباب اخرى فيه
بعينه ولا شك في صحة التصريح به من دون تناقض وانت خبير بان قبل بجواز ورود الخطابين المفروضين في مرتبة واحدة اذ ليس في تكليف الندب
الزام على المكلف ليلزم بسببه التكليف باحدهما فهو بين الفساد لوضوح امتناع التكليف بالضدين معا على سبيل الاستحباب سواء عد الندب
تكليفا في الحقيقة او لا فكيف مع كون التكليف باحدهما وجوبيا والاخر ندبيا وان قيل بجواز ورودهما مرتبين كما ذكره الفاضل المذكور في بيان

اذ لا مطلوب

الاتيان لم يرد

اورده

مطلب

ما ذكره فهو

ماذكره فهو حق كما قدمنا لكن لا وجه لتخصيصه الحكم بالندب على ما يستفاد من كلامه نظرا بالنسبة الى التكليف الوجوبي ايضا حسب ما قررناه ثالثها ان الامر
بالشيء على وجه الندب يقتضي النهي عن تركه تنزيها قطعا حسبما مر في بيان دلالة الامر الايجابي على النهي عن الضد العام لكن لا يسمى كراهة اذ هو عين استحباب
الفعل فان رجحان الفعل على الترك عين مرجوحية الترك بالنسبة اليه حسب ما مرت الاشارة اليه وهل يقتضي ذلك مرجوحية اضداده الخاصة الحق

الثالث منها

ذلك لعين ما عرفت في بيان دلالة الامر الايجابي على النهي عن اضداده الخاصة لكن لا يقتضي ذلك كراهتها بحسب الاصطلاح لما عرفت من ان المرجوحية
المذكورة من حيث كون ذلك الترك من مقدمات المستحب المفروض لكون ترك احد الضدين مقدمة لفعل الاخر فلا يقتضي ذلك الا رجحان ذلك
الفعل على تركه من حيث كون تركه مؤديا بالنسبة الى ذلك المندوب ولا ينافي ذلك استحبابه في نفسه ورجحان فعله على تركه بملاحظة ذاته بل ورجحانه
على المستحب المفروض ايضا ولا تدافع لما عرفت من انتفاء المضادة في ذلك وجواز اجتماع الجهات المتقابلة في الشيء وان كان الحكم تابعا لما هو الاقوى
فلا يفيد الجهة المفروضة اذن الا مرجوحية غيرية لفعل الضد من تلك الجهة الخاصة واين ذلك من الكراهة المصطلحة رابعها ان النهي عن الشيء تحريما
هل يقتضي الامر بضده ايجابا ام لا وقد قيل النزاع فيه بعينه النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ثم قلنا ان مفاد النهي هو طلب ترك الشيء
على سبيل الحتم فكون الضد العام لايجاد الشيء اعني تركه مطلوبا هو عين مفاد النهي عن الشيء فلا مجال هنا لتوهم النزاع فيه حسبما توهم في مسألة

الرابع منها

الامر على ما مر ولا نزاع في كونه على سبيل التضمن او الالتزام حسب ما وقع الخلاف فيه هناك كيف وليس حقيقة النهي على حسب حده المشهور الا
طلب الترك فليس ذلك اذن حكما اخر على ما مر تحقيقه وفي ذلك ايضاح لما قررناه هناك واما بالنسبة الى الضد الخاص فالقول بدلالة النهي على
ايجابه هو بعينه مذهب الكعبي حيث زعم ان ترك الحرام لا يتم الا بفعل من الافعال فيكون النهي عن الشيء قاضيا بايجاب واحد منها فيكون الجميع واجبا
على سبيل التخيير ولذا ذهب الى نفي المباح وقد عرفت وهن ما ذكره وان ترك الشيء لا يتوقف على فعل ضد من اضداده بل يكفي في حصوله عدم ارادة
الفعل والفرق بينه وبين ايجاد الشيء واضح فانه يتوقف على ترك ضده حسب ما مر وكون فعل الضد متوقفا على ترك ضده لا يقضي بكون فعل الضد
مقدمة لترك ضده اصلا بل يقضي بخلافه والا لزم الدور نعم غاية الامر ان يكون فعل الضد من احد اسباب ترك الضد وهو لا يقضي بثبوت التوقف
عليه لما عرفت من ان سببيته شانية وهو مسبوق ابدا بسبب اخر مقدم عليه فلا يتصف بالوجوب من تلك الجهة وانت بملاحظة ما ذكرناه تعرف الفرق
بين هذه المسألة ومسألة اقتضاء الامر بالشيء النهي عن ضده في المقامين فالقول بان النزاع فيه بعينه النزاع في الامر حسب ما ذكره كما ترى وكانه لذا
عبر في النهاية عن الخلاف في ذلك بان من الناس من طرد البحث في النهي فقال النهي عن الشيء امر بضده وهو اختيار القاضي ابي بكر وهذا كما ترى بعيد
التفاوت في الخلاف بحسب المقامين ثم ان ما حكاه عن القاضي بعيد ذهابه الى مقالة الكعبي حسب ما عرفت بعد تنزيل الضد في كلامه على الضد
الخاص او الاعم منه ومن العام وقد ذكر في جملة احتجاج القاضي على ذلك بان النهي طلب ترك الفعل والترك فعل الضد فيكون امرا بالضد وهذا
كما ترى لعل نظره الى شبهة الكعبي في القول بنفي المباح بعد حمل الضد في كلامه على الخاص هذا وذكر العلامة ره في تهذيبه بعد ذلك ان التحقيق ان النهي
طلب الاخلال بالشيء وهو يستلزم الامر بما لا يتم الاخلال بالمنهي عنه الا معه فان كان المنهي عنه لا يمكن الانصراف عن المنهي عنه الا اليه كان النهي
دليلا على وجوبه بعينه وان كان له اضداد كثيرة لا يمكن الانصراف عنه الا الى واحد منها كان النهي في حكم الامر بها اجمع على البدل وانت خبير بما فيه فان
مجرد عدم امكان الانصراف عنه الا الى واحد منها لا يقضي بوجوبها اذ قد يكون ذلك من لوازم وجود المكلف حسب ما مر فيمتنع انفكاك ترك الحرام
عن التلبس بواحد منها وذلك غير مسألة التوقف كيف ولوازم الواجب مما لا يمكن فعل الواجب بدونها ولا توقف له عليها ولا يقضي وجوب الواجب بوجوبها
بوجوبها كما مر فالقول بالدلالة في الصورة المفروضة ايضا فاسد الا ان يحصل هناك توقف للترك على بعض الاضداد او واحد منها فيجب الاتيان به
لاجل ذلك على حسب ما مر وذلك امر اخر نعم لو اتحد الضد كالحركة والسكون لم يبعد ان يكون مفاد النهي عن احدهما هو الامر بالاخر في العرف فان من
ان يقول اسكن او لا تتحرك فذلك ايضا امر اخر يرجع الى دلالة العرف في خصوص المقام ولا ربط له بما لوحظ في هذا العنوان خامسها ان النهي عن الشيء
تنزيها هل يدل على الامر بضده استحبابا او لا وقد ظهر الحال مما قررناه اما بالنسبة الى الضد العام فقد عرفت ان الامر بضده عين مفاد الكراهة اذ مفاد
النهي المفروض طلب تركه على وجه الرجحان الغير المانع من النقيض فليس ذلك حكما اخر ثابتا للضد بل هو عين مفاد النهي عنه حسب ما مر نظيره واما
بالنسبة الى الضد الخاص فقد عرفت انه لا دلالة فيه عليه الا اذا فرض توقف الترك على واحد منها في خصوص بعض المقامات وكان الاتيان
بالضد رافعا له كما في بعض الفروض حسب ما مر بيانه فيفيد ذلك اذن رجحان ذلك الفعل رجحانا من تلك الجهة غير مانع من النقيض فلا ينافي ذلك
وجوبه من جهة اخرى او كراهته كذلك اذ ليس ذلك الا جهة مرجحة ثابتة له كذلك وقد عرفت ان ثبوت الجهات المختلفة في الفعل مما لا مانع منه والحكم
الشرعي يتبع الجهة الاقوى ومع التساوي والتخالف في المقتضي يتخير بينهما ولو اتحد الضد كالحركة والسكون كان الحال فيه هنا على نحو ما مر في النهي
التحريمي سادسها ان حكم الشارع باباحة فعل افاد ذلك اباحة ضده العام قطعا بل هو عين مفاد اباحته اذ حقيقة الاباحة تساوي طرفي الفعل والترك
واما اضداده الخاصة فلا دلالة فيه على اباحتها اصلا نعم هي من حيث تحقق ترك المباح بها كما في بعض الفروض لا رجحان فيها ولا مرجوحية وهو
لا يفيد شيئا لوضوح ان الواجب والمندوب والحرام لا يجب ان يكون كذلك من جميع الوجوه نعم لو اتحد ضد المباح افاد اباحته لعين ما مر قوله

مبحث في تحقيق الحال في اقسام الواجب الكفائي من التخييري والموسع

المشهور بين اصحابنا لما كان حقيقة الوجوب متقومة بالمنع من الترك وكان جملة من الواجبات كالواجب التخييري والموسع مما يجوز تركها في الجملة وقع الاشكال
هناك في متعلق الوجوب بحيث يرتفع المنافاة التي يتراءى بين الوجوب وجواز الترك ولذا وقع الخلاف بينهم في عدة من الواجبات مما شانها
ذلك وعقد والكل منها بحثا ومن جملتها الواجب التخييري ويمكن تقرير الاشكال فيه بان الوجوب هناك اما ان يتعلق بكل واحد من الافعال المعينة

او بالمجموع الواحد

في التخيير

بيان الأقوال فيه

او بالمجموع او بواحد معين او بواحد غير معين ولا سبيل الى شيء منها اما الاول والثاني فللزوم عدم حصول الامتثال باداء واحد منها وهو خلاف الاجماع واما الثالث فلاختصاص الوجوب هناك بذلك الفعل فيتعين الاتيان به دون غيره واما الرابع فللزوم عدم حصول الامتثال بكل واحد من تلك الافعال وهو ايضا خلاف الاجماع مضافا الى ان الوجوب صفة معينة فلا يعقل تعلقه بامر مبهم بحسب الواقع وقد اختار والدفع الاشكال في المقام وجوها وقد اختلفت من جهته الاقوال في الواجب التخييري منها ما اختاره كثير من اصحابنا كالسيد والشيخ والمحقق والعلامة في بعض كتبه وعزي القول به الى المعتزلة والى جمهورهم بل عزاه في المنية الى اصحابنا مؤذنا باطباقهم عليه وهو القول بقيام الوجوب بكل واحد من الافعال المفروضة لكن على سبيل التخيير بمعنى كون ذلك الفعل مطلوبا للآمر بحيث لا يرضى بتركه وترك ما يقوم مقامه وقد عبر عن ذلك بانه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وارادوا بعدم وجوب الجميع عدم وجوب كل منها على سبيل التعيين وبعدم جواز الاخلال بالجميع عدم جواز ترك الجميع على سبيل السلب الكلي وتوضيح المقام ان حقيقة الوجوب كما عرفت هي مطلوبية الفعل على سبيل الجزم والحتم في الجملة بان يريد الآمر صدور الفعل من المكلف ولا يرضى بتركه في الجملة فاذا امر المكلف بافعال عديدة على سبيل التخيير بينها فقد اراد حصول كل واحد منها على وجه المنع من ترك الجميع بان لا يكون تاركا للكل فالمنع من الترك الماخوذ فصلا للوجوب حاصل في ذلك كما انه حاصل في الوجوب التعييني وتفصيل ذلك ان الطلب المتعلق بالفعل قد يكون مع عدم المنع من الترك بالمرة فلا يكون الترك ممنوعا منه على سبيل السلب الكلي وهذا هو الطلب الحاصل في الندب وقد يكون مع المنع من الترك في الجملة على سبيل الايجاب الجزئي في مقابلة السلب الكلي الماخوذ في النوع الاول وهذا هو الماخوذ فصلا للوجوب فان قلت انه ينتقض حد الواجب ببعض الافعال التي تجب على بعض الاحوال دون بعضها لحصول المنع من تركه في الجملة مع انه ليس واجبا مطلقا قلت ان الحاصل هناك طلبان متعلقان بالفعل يتقيد احدهما بعدم المنع من الترك مطلقا والآخر بالمنع منه بخلاف المقام فان هناك طلبا واحدا يتقيد بالمنع من الترك في الجملة وهو الذي ينطبق عليه الحد دون الصورة المفروضة ح ينقسم ذلك الى قسمين احدهما ان يتعلق المنع بترك ذلك الفعل بالخصوص وهو الوجوب التعييني وثانيهما ان يتعلق بترك ذلك الفعل وما يقوم مقامه وهو الوجوب التخييري وح فالطلب متعلق بكل من الافعال التي وقع التخيير بينها وكذا المنع من الترك على الوجه المذكور ولذا صح عد كل منها واجبا بالاصالة على الحقيقة وقضية الطلب الواقع على الوجه المفروض حصول الامتثال بفعل واحد منها فان مقتضاه اخذ فيه من المنع من الترك على الوجه الذي قررناه عدم ترك الجميع الحاصل بفعل البعض لا يقال قضية ما ذكر من تعلق الطلب بكل واحد منها حصول الامتثال بالفعل الثاني والثالث مثلا من تلك الافعال وان ارتفع المنع من الترك بفعل الاول مع ان الحال على خلاف ذلك اذ بعد الاتيان بواحد منها لا يبقى هناك تكليف اصلا لانا نقول ان الطلب الجنسي الحاصل في المقام المتعلق بكل منها متقوم بالمنع من الترك الملحوظ على الوجه المذكور فاذا فرض ارتفاع المنع من الترك بفعل واحد منها قضى ذلك بارتفاع الطلب المتقوم به فلا وجه لتحقق الامتثال بعد ذلك انتهى هذا وقد ظهر بما ذكرنا انه ليس الطلب في المقام متعلقا بالاصالة بمفهوم احدها ولا المنع من الترك متعلقا به وانما يتعلق الطلب بخصوص كل من الافعال المفروضة كما هو ظاهر من ملاحظة الاوامر المتعلقة بها وكذا المنع من الترك فانه قيد مقوم للطلب المفروض فيدور مداره غاية الامر انه يصح الحكم بعد ملاحظة الاوامر المذكورة بوجوب احد تلك الافعال على سبيل التعيين وعدم جواز تركه مطلقا من غير ان يكون المفهوم المفروض ملحوظا في التكليف بوجه من الوجوه اذ ليس متعلق الامر اصالة الا كل واحد من الافعال المفروضة بالخصوص ولو فرض تعلق الامر اصالة باداء واحد من تلك الافعال فليس المكلف به ايضا الا خصوص كل واحد منها على وجه التخيير وانما اخذ مفهوم الواحد هناك عنوانا لملاحظة كل واحد منها والحكم انما يتعلق بكل من تلك الخصوصيات دون المفهوم المذكور كما لو تعلق صريح الامر بكل منها على سبيل التخيير من غير فرق بين مفاد التعبيرين المذكورين اصلا فيكون الوجوب التعييني المتعلق بمفهوم احدها على الوجه المذكور تابعا لما ذكر من وجوب كل منها بخصوصه على سبيل التخيير وتفصيل المقام ان كلا من الوجوب التعييني والتخييري اما ان يكون اصليا او تبعيا فالوجوه اربعة والامر في الوجوب التعييني الاصلي ظاهر كالوجوب التخييري الاصلي لخصال الكفارة واما الوجوب التعييني التبعي فكمطلوبية احد تلك الخصال على سبيل التعيين فانه تابع لتعلق الخطاب بتلك الافعال على سبيل التخيير والوجوب التخييري التبعي كوجوب الاتيان بافراد الطبيعة على سبيل التخيير عند تعلق الامر بها فكل واجب تخييري اصلي يلزمه وجوب تعييني تبعي كما ان كل واجب تعييني اصلي يلزمه وجوب تخييري تبعي اذا تعلق الوجوب بطبيعة كلية لا بان يكون هناك تكليفان مستقلان يكون احدهما عينيا والآخر تخييريا بل هناك تكليف واحد يختلف الحال فيه بحسب الاعتبارين المذكورين فهما اعتباران حاصلان بايجاب واحد يتعلق باحدهما على سبيل الاصالة ويتبعه ضد الآخر من غير ان يقوم به فرد آخر من الوجوب كما هو الحال في الوجوب التبعي الحاصل للاجزاء بالوجوب المتعلق بالكل فان هناك وجوبا واحدا يتعلق اصالة بالكل وتبعا بالاجزاء فهي واجبة بوجوب الكل وان ثبت هناك وجوب آخر للاجزاء من جهة اخرى حسبما مرت الاشارة اليه في مقدمة الواجب وذلك نظير ما تقرر في الدلالة المطابقية والتضمنية فان هناك دلالة واحدة لها اعتباران بعد النسبة الى احدهما مطابقة وبالنسبة الى الآخر تضمنا فاحد ذينك الاعتبارين تابع للآخر من غير ان يكون هناك دلالتان متعددتان في الواقع تكون احديهما تابعة للاخرى فنقول بمثل ذلك في المقام فان الوجوب الحاصل هنا ايضا واحد يختلف الحال فيه بحسب الاعتبارين المذكورين فهناك وجوب متعلق اصالة بكل من تلك الافعال على وجه التخيير بينها ويتبعه صحة اتصاف احدها بالوجوب العيني التعييني من غير ان يكون هناك وجوبان وكذا الحال في اتصاف الماهية بالوجوب التعييني فانه يتبعه وجوب افرادها بالوجوب المتعلق بالطبيعة لاتحادها معها على سبيل التخيير بينها فوجوب الافراد كلها وجوب نفسي تبعي حاصل بعين وجوب الطبيعة حسبما قررنا فظهر بذلك ان الحال في الواجبات التخييرية على عكس الواجبات التعيينية وان كل واحد من الخصال المخيرة فيها مطلوب للآمر بخصوصه وان صح معه تعلق الوجوب بالقدر

فاذا فرض انتفاء الترك المتعلق للمنع بفعل واحد منها فقد ارتفع المنع المتعلق به وبارتفاعه يرتفع الطلب المتقوم به ... اذ ليس الحاصل هناك الا طلبا خاصا على الوجه المذكور هذا الصحة

انها الحاصل في المقام

الجامع بينها كما ان القدر الجامع في الواجب التعييني مطلوب للآمر من غير ان يكون خصوصيته الافراد مطلوبة بذلك الطلب وان صحت نسبته اليها بالتبع كما عرفت
ومما ذكرنا ظهر ان ما يتراءى من كون المفهوم عرفا من قول السيد لعبده اكرم زيدا او اطعم عمروا ان الواجب مفهوم احدهما ولذا لو سئل العبد عما هو الواجب عليه
صح عند العقلاء ان يجيبه السيد بان الواجب واحد منها لا جميعها ولا واحد معين منها مبني على ارادة الواجب التعييني لتبادره في المقام للتخيير فانه لما كان
الظاهر من الوجوب هو الوجوب التعييني صح الحكم بان الواجب بمعناه الظاهر هو احد الامرين المذكورين لا جميعهما لوضوح عدم تعين الاتيان بهما ولذا يصح الجواب
ايضا بوجوب كل منهما على سبيل التخيير وكان ما ذكرناه مقصود جماعة من علمائنا حيث حكموا في المقام بتعلق الوجوب باحدهما كما سنشير اليه وعلى ما ذكرنا فالتخيير
يتعلق باصل الواجب لا فيما يتحقق الواجب به كما عزي الى جماعة نعم لو جعل الواجب خصوص المفهوم المذكور لم يتحقق هناك تخيير في نفس الواجب وهو بعيد القول الثاني وفيه
جدا كما سنشير اليه انشاء الله ومنها ان الواجب في المقام مفهوم احدها والمنع من الترك حاصل بالنسبة اليه واختاره جماعة من الخاصة والعامة منهم العلامة
في النهاية وشيخ المحقق والسيد العميدي والشهيد والمحقق الكركي وشيخنا البهائي والمحقق الخونساري والحاجبي والبيضاوي وعن القاضي حكاية
اجماع الائمة عليه وحكاه في العدة عن شيخنا المفيد وعزاه في نهج الحق الى الامامية مؤذنا باطباقهم عليه وعن ... ان الذي عليه المحققون من اصحابنا
والمعتزلة والاشاعرة ان الواجب واحد لا بعينه من امور معينة قلت يمكن ان يكون المراد بمفهوم احدها ما يكون الذي لاحظه كل من تلك الافعال على
سبيل البدلية ويكون المطلوب خصوص كل من تلك الخصال على سبيل التخيير بينها او المنع من ترك الجميع فيكون ذلك لواما لاحد تلك الافعال من
غير ان يكون المط تحصيل المفهوم المذكور ولذا اصلا وان يكون المراد به هو المفهوم الجامع بين الافعال المفروضة بان يكون المط هو تحصيل ذلك
المفهوم الحاصل بحصول اي منها فلا يكون كل من الخصال المخير بينها مطلوبا بخصوصه بل لكونه مصداقا لمفهوم احدها ومتحدا بذلك المفهوم وان
يكون المراد به احدها على سبيل الابهام فيراد به تعلق الوجوب بواحد مبهم منها دون غيره فيكون غير ذلك المبهم قائما مقامه في الاجزاء وان يكون المراد به واحدا
مبهما عندنا معينا عند الله فان اتى المكلف به فلا كلام وان اتى بغيره من الافعال المفروضة عنه وناب منابه وان يكون المراد به ذلك ايضا فيكون الواجب معينا
عند الله سبحانه لكن مع اختلافه بحسب اختلاف اختيار المكلفين فينكشف باختيار كل منهم عما هو الواجب في شانه فالوجه الاول راجع الى المذهب المختار اذ المامور
به هو كل واحد من الخصال بخصوصه ويكون كل منها مطلوبا بنفسه الا انه يتخير المكلف بينها حسبما مر تفصيله فان شئت عبرت بان الواجب الذي لا يجوز
تركه هو واحد من تلك الافعال وان شئت قلت ان كلا منها واجب على سبيل التخيير والحاصل ان الامر الحاصل في المقام شيء واحد يصح التعبير عنه بالوجهين
وقد مر تفصيل الكلام فيه ويمكن تنزيل كلام المفيد عليه وكانه لاجل ذلك قال في العدة بعد الاشارة الى القولين المذكورين ان هذه المسئلة
اذا كشف عن معناها ربما زال الخلاف فيها واستظهر في بعض الكتب كون النزاع بينهما لفظيا كما سنشير اليه انشاء الله والوجه الثاني مغاير لما اخترناه وربما يتفرع عليها
بعض الثمرات وربما ينسب الى بعضها وقد يوهمه عبارة النهاية حيث قال ان التحقيق في هذا الباب ان الواجب هو الكلي لا الجزئيات الا ان القول به في المقام
ضعيف حيث ان المط في المقام خصوص كل من تلك الافعال المذكورة وليس ذلك المفهوم الا امرا اعتباريا منتزعا من الافعال المذكورة وليس المقص بالامر المتعلق دون المفهوم ح
بكل من تلك الخصال تحصيل ذلك المفهوم قطعا والوجه الثالث لا يظهر قائل به وقد يشكل الحال فيه ايضا بان الوجوب معنى متعين لا يعقل تعلقه بالمبهم
واقعا وقد مرت الاشارة اليه ويدفعه ان للمبهم المذكور تعينا في الذهن ولذا يصح توجيه الامر به نحو المكلف الا ترى انه يصح ان يامر السيد عبده باتيانه
غدا برجل ما على وجه الابهام من غير ان يتعين شخصه عند السيد حين امره لتامله في تعيينه ثم لو لم يعينه الى وقت تنجز الخطاب وحضور وقت الحاجة
كانت النسبة الحاصلة بين ذلك الجزئي وهي بجهة اخرى لا ربط لها بذلك ولا مانع من جهتها اذا كان المكلف متمكنا من الخروج عن عهدة التكليف
كما في المقام حيث يتحقق بالاكتفاء في الامتثال باتيانه او اتيان احد ابداله واما الوجهان الاخران وان احتملا في المقام وربما يستفاد من بعض الادلة المذكورة القول الثالث وفيه
للمذهب المختار ما يفيد بطلانهما فقوى الى كون ذلك مقصود القائل بتعلقه باحدهما فيما مر وهو بعيد جدا كما لا يخفى وسيأتي الاشارة اليه انشاء الله ومنها ان
الواجب هو الجميع لكنه يسقط بفعل البعض كما ان الكفائي يجب على جميع المكلفين ويسقط بفعل بعضهم فلو ترك الجميع استحق العقاب على كل منها ولو اتى بالجميع
استحق الثواب كذلك هذا القول يحكى عن البعض وربما يحكى عن السيد والشيخ وهو غلط ومنها ان الواجب واحد معين لا يختلف الحال فيه لكنه يسقط التكليف القول الرابع وفيه
بالاتيان به او بالاخر وقد حكي ذلك قولا في المقام وهو واحد الوجوه في تفسيره كما عرفت والظاهر ان ذلك هو الذي احتمله الشيخ في العدة في تفسير القول
بوجوب احدها حيث انه بعد احتماله ارجاع القول المذكور الى المختار وقوله ان ذلك يكون خلافا في عبارة ولا اعتبار به قال وان قال ان الذي هو
لطف ومصلحة في الثلاثة واحد والثنتان ليس لهما صفة الوجوب فذلك يكون خلافا في المعنى ثم احتج على ابطاله ومنها ان الواجب واحد معين عند الله لكنه
يختلف بحسب اختلاف المكلفين فينكشف بما يختاره المكلف ان ذلك هو الواجب في شانه وهذا هو الذي حكاه المص وذكر تبعا للعلامة في النهاية ان كلا من الاشاعرة القول الخامس وفيه
والمعتزلة ذلك الى صاحبه ونبري الفريقين منه وقد حكاه العضدي عن بعض المعتزلة وانت بعد التامل في جميع ما ذكرنا تعرف ان الايراد المتوهم في المقام تنبيه
عما يقتضيه ظاهر الامر من وجوب الجميع على وجه التخيير حسبما ذكر في الوجه الاول فلا حاجة الى التزام التمحل اللازم على ساير الاقوال المذكورة بل لا بد من
الجري على الظ مضافا الى عدم ذلك من المفاسد الواردة على غيره من الاقوال نعم الوجه الاول للقول الثاني متحد الا انك قد عرفت انه راجع الى القول
المختار وانه ليس الاختلاف بينهما الا في العبارة كما نص عليه جماعة منهم المص ره هذا ولنفصل المقال فيما استدل به على هذه الاقوال اما القول المختار وفي تفصيل ما استدل به للاقوال
فيمكن الاحتجاج عليه بوجوه احدها انه لا شك انه قد يشترك افعال عديدة في الاشتمال على مصلحة لازمة للمكلف لا يجوز اهمالها في العقل من
غير تفاوت بينها في ترتب تلك المصلحة فيجب عليه الاتيان بخصوص فعل من تلك الافعال لاحراز تلك المصلحة اذ دل العقل على ذلك والا
دلالة الشرع عليه كان نظرا الى وجوب اللطف عليه وقضية ذلك وجوب كل من تلك الافعال بخصوصه على وجه التخيير بينها حسب ما قررنا وان شئت

قلنا انه يجب

قلت انه يجب عليه واحد من الافعال المفروضة على النحو الذي قررناه في الوجه الاول وقد عرفت انه عين ما اخترناه حسبما اتضح وجهه ونص عليه الجماعة فلا
وجه اذن للقول بوجوب الجميع وان سقط بفعل البعض لما عرفت من انتفاء الاقتضاء له ولا للقول بوجوب واحد منها دون الباقي لما عرفت من قيام المقتضي
في كل منها على نحو واحد فلا يعقل ترجيح البعض للوجوب دون الباقي وقد اشار الى هذا الوجه في النهاية وغيره ثانيها ما اشرنا اليه من ورود الامر
في الشريعة بعدة واجبات على وجه التخيير بينها وقضية الادلة الدالة على وجوب تلك الافعال وجوب كل منها بذاته على وجه التخيير بينها فهذه الافعال
متعلقة متصفة بالوجوب متعلقة للطلب بخصوصها على حسب ما قررناه وقد عرفت انه لا مانع عقلا من ايجاب الفعل على الوجه المذكور فلا ناصي
بصرف تلك الادلة عن ظواهرها وارتكاب خلاف الظاهر بالتنبيه البهام من غير قيام باعث على صرفها ثالثها اتفاق الاصحاب على القولين الاولين بل اتفاق
الاصوليين عليه عدا شذوذ لا يعبأ باقوالهم في المقام وقد عرفت رجوع احدهما الى الاخر وكون النزاع بينهما لفظيا فيتعين البناء على القول المذكور
ويبطل به سائر الاقوال المنقولة وكانه لذا لم يتعرض المصنف في المقام للاحتجاج على ما ذهب اليه واقتصر على رجوع احد القولين الى الاخر رابعها ان
جميع الاقوال المذكورة في المسألة منحصرة فيما ذكرناه وقد عرفت رجوع القولين الاولين الى امر واحد وانتفاء الخلاف بينهما في المعنى وسائر الاقوال
بين الوهن لما فيها من ارتكاب امور يقطع بفسادها حسبما هو ظاهر مما قررناه فيتعين الاخذ بما اخترناه خامسها انه لا سبيل الى القول بوجوب الجميع على وجه
الجمع لعدم تعلق الامر بها كذلك ولا القول بوجوب واحد منها او واحد على التخيير بينه وبين غيره من الاقوال لعدم جواز ورود التخيير من الحكيم بين ما يتصف
بالوجوب وما لم يتصف به كيف ولو اشتمل الاخر ايضا على المصلحة المترتبة على الواجب لم يعقل ترجيح احدهما بالوجوب دون الاخر وان لم يشتمل عليه لم
يجز التخيير المذكور لما فيه من تفويت مصلحة الواجب مع علمه بانه لا يختار الا الواجب لا يحسن التخيير المذكور كما لا يحسن التخيير بين الواجب والمباح اذا علم
انه يختار الواجب واذا بطل الوجهان تعين القول بوجوب الجميع على سبيل التخيير او وجوب احدهما على سبيل البدلية على النحو الذي قررناه وقد عرفت
ان مفاد احدهما عين الاخر فثبت المدعى حجة القول بكون المكلف به احدهما لا بعينه امور منها ان الانسان لو عقد على قفيز من صبرة لم يكن المبيع
قفيزا معينا وكان الخيار للبائع في التعيين فالواجب هناك قفيز غير معين والتعيين فيه باختيار المكلف وكذا الحال في غيره من الواجبات التخييرية
من غير تفاوت اصلا ويدفعه ان ذلك انما يحمل على الاشاعة ان كان العقد مطلقا فانه الانتقال ح فلا اشكال ولا يرتبط بالمدعى والا
كان العقد ونعين البائع معا باعثا على انتقال المعين من دون ان ينتقل شيء الى المشتري قبل تعيينه لوضوح ان المنتقل اليه ليس امرا كليا في
الذمة لعدم تعلق العقد به ووجود الكلي في الخارج ليس الا في ضمن المعين والمفروض انه لم ينتقل اليه شيء من القفزان المعينة قبل اختياره وانتقال
غير المعين اليه في الخارج غير معقول فلا ينتقل اليه شيء بنفس العقد غاية الامر ان يحصل الانتقال به وبالاختيار اما بان يكون جزءا اخيرا من الناقل
او يكون كاشفا عن الانتقال بالعقد كما هو الحال في عتق احد العبيد وطلاق احدى الزوجات قلنا بصحته وغير ذلك انه يتبع قيام الدليل عليه ولا يتعقل
القول بانتقال الجميع اليه على سبيل التخيير كما يقال بوجوب الجميع كذلك في المقام فالفرق بين المقامين ظ ووجوب الدفع الحاصل في المقام تابع للانتقال فلا
يصح القول بالتخيير بالنسبة اليه دونه ولو امكن القول به فهو مطابق لما ذكرناه لما عرفت من ان وجوب احد الافعال على الوجه المذكور عين ما اخترناه ومنها
ان القول بالتخيير يؤدي الى ان يكون المكلف مخيرا بين عتق العبد الذي يفعل ما كان يجب كذا الكسوة والاطعام وغير ذلك فاسد كذا ذكره السيد ومحصله انه
لو لم يكن مفاد التخيير وجوب احدها لكان مفاد التخيير بين الجزئيات عند ايجاب الطبيعة هو التخيير بين جميع الافراد الغير المحصورة حسب ما قرره وهو
ظ الطلان للفرق بين المقامين ومع الغض عنه فلا يتعلق التخيير الا بالفرد الممكن من الافراد دون جميعها مما لا يتعلق قدرة المكلف بها ومنها انه لو تعين على ان ما
اوجب عليه واحد لا بعينه لكان ذلك هو الواجب عليه وكذا لو خير بين تلك الافعال لاتحاد مؤدى العبارتين ويدفعه انه ان اريد بوجوب احدها هو
الوجه الاول الذي قررناه كما هو الظاهر من العبارة المذكورة فما ذكره حق وقد عرفت اتحاد مؤدى اللفظين وكون الاختلاف بين القولين لفظيا لا يرجع الى
طائل وان اريد به احد الوجوه المتاخرة فالقول باتحاد مؤدى العبارتين ح واضح الفساد وايجاب واحد لا بعينه على بعض الوجوه المذكورة غير جائز من اصله
لوضوح ان الوجوب امر معين لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم وان اريد به المعين في الواقع المبهم عند المكلف فهو ايضا غير جائز في الحكمة بعد فرض تساوي
الفعلين في وجه المصلحة ومنها انه لو فعل المكلف جميعها لكان الواجب واحدا منها بالاجماع وكذا يجب ان يكون الواجب احدها قبل الفعل اذ لا يختلف
الحال في ذلك قبل ايجاد الفعل وبعده ويدفعه انه ان اريد بالواجب ما لا يجوز تركه بالخصوص فمن البين انه ليس الواجب كل الا احدها بالتفسير الذي
ذكرناه ولا يختلف فيه الحال قبل الفعل وبعده وهو كما عرفت يرجع الى ما اخترناه وان اريد به ما تعلق به الايجاب ولا يجوز تركه في الجملة يعني ما يعم تركه
وترك بدله فالوجوب بهذا المعنى قائم بكل منها ولا يختلف الحال فيه ايضا على الوجهين ودعوى الاجماع على قيام الوجوب بهذا المعنى باحدها بين الفساد
بل دعوى الاجماع على وجوب احدها عند الاتيان بالكل دون الجميع محل نظر كما سيجيء الاشارة اليه وقد عرفت ايضا في اقوال المسألة وجود القول
بالحكم بوجوب الجميع ح وكانه لم يلتفت اليه لوهنه ومنها انه لو ترك الجميع لا يستحق العقاب على واحد منها فعلم ان الواجب هو واحدها ويدفعه انه لا دلالة
في ذلك على اتحاد الواجب فان الواجبات المخير بينها على الوجه الذي قررناه انما يكون استحقاق العقاب على ترك واحد منها اذ استحقاق العقوبة انما يتبع تعلق
المنع من الترك وقد عرفت ان المنع من ترك كل منها انما هو في الجملة بمعنى المنع من تركه وترك ما يقوم مقامه فكيف يصح الاحتجاج باتفاق العقلاء على عدم وجوب
الجميع كذلك مع ان القائل به يقول بهذا قطعا ومنها انه لو كان في كل منها جهة موجبة لفعله لبعض اتصافه بالوجوب من جهتها ولزم وجوب الجمع بينها مع
الامكان احرازا للمصلحة الموجبة فيخرج بذلك عن حد الوجوب التخييري وان كان تلك الجهة في احدها كان الواجب واحدا منها كما هو المدعى ويدفعه
ان الجهة الموجبة قد تكون حاصلة لكل منها بانفراده بان لا يحصل تلك المصلحة الموجبة من فعل الاخر وقد تكون حاصلة باي منها بان يكون كل منها

في بيان الثمرة بين الاقوال

كاف في تحصيل تلك الثمرة فعلى الاول يجب الجمع بينها بحسب الامكان ويكون الوجوب المتعلق بها تعيينيا بخلاف الثاني لاستقلال كل منها بتحصيل الفائدة المطلوبة ولا حاجة الى الباقي بعد ايجاد واحد منها والحال فيه ظ من ملاحظة ما عندنا من المصالح المترتبة على الافعال فانه قد يرى المولى مصلحة لازمة لا يجوز تفويتها على ولده لكن يقوم بتحصيل تلك المصلحة افعال عديدة من غير فرق بينها في الاداء الى تلك المصلحة فلا محالة يوجب عليه ح تلك الافعال على وجه التخيير من غير فرق بينها في ذلك وهو الذي اخترناه ويمكن الاحتجاج للثالث بانه لا بد للوجوب من محل يقوم به فاما ان يقوم بواحد معين من تلك الافعال او بواحد مبهم منها او بالمجموع او بكل واحد واحد منها لا سبيل الى الاول اذ لا ترجيح له على غيره مع الاشتراك في المصلحة الموجبة ولا الى الثاني اذ لا بد من قيام الوجوب بمحل متعين ضرورة عدم امكان قيام الصفة المتعينة بالموصوف المبهم ولا الى الثالث والا لكان المجموع واجبا واحدا فتعين الرابع وهو المدعى وانما يسقط الوجوب بفعل البعض لقيام الاجماع على عدم بقاء التكليف مع الاتيان بالبعض وبان فعله

دليل القول الرابع

انا نقول بقيام الوجوب بكل منها لكن لا على سبيل التعيين بل على التخيير حسبما قررنا فان اراد بذلك فحق ولا يثبت به ما ادعاه وان اراد به الوجه الاول فلا ينهض ذلك باثباته وان شئت قلت انه لا مانع من تعلق الوجوب باحد الشيئين او الاشياء فانه امر معين متعين بحسب الواقع الوجوب به الا ترى انه يصح ان يوجب المولى على عبده احد الشيئين فيتحقق امتثاله باي منهما وقد عرفت ان هذا المعنى يتصور على وجهين احدهما ان يكون المط نفس مفهوم احدهما دون خصوصية كل من الامرين وانما يتعلق الطلب بكل منهما من حيث اتحاده بالمفهوم المذكور لكن قد عرفت ان ذلك غير حاصل في المقام اذ لا مطلوبية للمفهوم المذكور اصلا وانما المط خصوص كل من الفعلين او الافعال ثانيهما ان يكون مرآة للملاحظة كل من الامرين على وجه البدلية فيتعلق الوجوب بكل منهما تخييرا ويتعلق الامر بالمفهوم المفروض انما هو في مجرد اللحاظ لا عينا وقيام الوجوب حقيقة بكل من الفعلين او الافعال على الوجه الذي قررناه فيرجع ذلك الى التقرير الاول وهناك وجه ثالث وهو ان يكون احدهما ملحوظا على جهة الابهام فلا يتعلق الوجوب بالامر الكلي الشامل للامرين الحاصل بحصول اي منهما وهذا الوجه هو الذي ابطله المستدل وهو فاسد كما نعم الا انه لا ينحصر الامر فيه وقد يحتج على كون الواجب واحدا معينا في الواقع على ما قيل مع كل من القولين الاخيرين من كون الواجب واحدا معينا بانه لو فعل الجميع فالمقتضي لسقوط الغرض اما الجميع او كل واحد منها او واحد مبهم او معين لا سبيل الى الاول والا لوجب الجميع ولا الى الثاني للزوم توارد العلل المستقلة على المعلول الواحد ولا الى الثالث لعدم جواز استناد الامر الى المبهم فتعين الرابع واما سقوط الواجب بالاتيان به وبالاخر فلقيام الاجماع اذن على السقوط ويمكن تقريره بمثل ذلك بالنسبة الى قيام الوجوب فيقال لو فعل الجميع فالوجوب اما قائم بالمجموع او بكل منها او وكذا بالنسبة الى استحقاق الثواب بان يق ان استحقاقه ثواب الواجب لما بفعل الجميع او بكل منها او وبالنسبة الى استحقاق العقاب اما الترك الجميع او لترك كل منها او فهذه

توارد فيها الجميع ان استحقاق العقاب

وجوه عديدة قد ذكر الاحتجاج بها لذلك اذ تقرر ذلك فيمكن ان يحتج للاول القولين المذكورين بحصول تقرير المكلف اجماعا بكل من الفعلين او الافعال فله اختيار اي منها شاء فيتعين القول بسقوط الواجب عن ذلك المعين وبدله كما هو المدعى وللثاني بانه لا وجه لاداء الواجب بفعل غيره ومن المعلوم اداء الواجب في المقام بكل من الفعلين فلا بد من التزام اختلاف المكلف به بحسب اختلاف المكلفين وانت خبير بوهن جميع الوجوه المذكورة اذ لا مانع من كون احد تلك الافعال واجبا بسقوط الواجب هو معنى متعين بحسب الواقع يصدق على كل منها على سبيل البدلية ويصح تفرع الاحكام عليه الا ترى انه لو كان لشخص في ذمة غيره دينار وقد دفع اليه دينارين على ان يكون احدهما وفاء لدينه مسقطا لما في ذمته والاخر قرضا عليه مشتغلا لذمته صح ذلك قطعا مع عدم تعيين الخصوصية ومع الغض عن ذلك نقول انه اما ان ياتي بالجميع تدريجا او دفعة فعلى الاول انما يقع الاول بالبراءة دون غيره مما ياتي به بعده وعلى الثاني فالبراءة حاصلة بكل منها نظرا الى نفسه ولا مانع من توارد العلل الشرعية فانها معرفات وفيه تامل ومما قررنا يظهر الجواب عن الوجوه الاخر فلا حاجة الى التفصيل فظهر بذلك ضعف كل من القولين المذكورين قوله يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين يعني انه اذا اتى المكلف باحد تلك الافعال فانما ياتي بما هو الواجب عليه في علم الله سبحانه فانما اوجب الله عليه خصوص ما علم انه يختاره من تلك الافعال فيتميز الواجب عند المكلف ايض بعد ذلك اذا اتى بواحد من تلك الافعال واما اذا تركها الجميع او اتى بالجميع دفعة فلا يتعين عندنا وان تميز على الواحد المنكشف علم وجوب الباقي عليه الا انه يؤدي ما هو الواجب عليه في علم الله تعالى بين ما اتى به من تلك الافعال ولقد احسن المحقق اه ما ذكره ظ لكن لو فسر مختار الاشاعرة بتعلق الوجوب بمفهوم احدها الصادق على كل منها كما اختاره بعض الافاضل في تفسيره ويستفاد من كلام قدره امكن تفريع ثمرة مهمة عليه بناء على القول بجواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد من جهتين فانه لا مانع ح من تعلق الوجوب باحدها او النهي عن احد تلك الافعال بالتحريم لاختلاف محل الوجوب والحرمة بحسب الحقيقة وان اجتمعا في شيء واحد بسوء اختيار المكلف حسبما قرر بالنسبة الى سائر الكليات فاعتراض الفاضل المذكور بقلة الثمرة بين القولين المذكورين مع جواز اجتماع الامر والنهي من جهتين ليس على ما ينبغي وينبغي التنبيه في المقام على امور احدها ان قضية الوجوب التخييري حسبما قررنا حصول الامتثال بفعل واحد منها فاذا اتى باحدها سقط التكليف بالباقي لسقوط الواجب باداء وجه لم يشرع له الاتيان بالباقي لا على جهة الوجوب ولا الاستحباب الا ان يقوم دليل على الرجحان ولا ربط له بالمقام وتعلق الامر بكل من تلك الافعال لا يقتضي مشروعية الاتيان بها مطلقا لما عرفت من ان قضية تلك الاوامر تحصيل واحد لا ازيد وقد يجيء على قول من يقول بتحقق الامتثال بالتكرار بعد الاتيان بالمرة فيما اذا تعلق الامر بالطبيعة كما اختاره المصنف مشروعية الفعل هنا ايض بعد الاتيان بالبعض بناء على القول بتعلق الامر هنا بمفهوم احدها الصادق على كل منها فيقال ان هناك فرقا بين المفهوم المذكور وسائر المفاهيم حيث انه انما يصدق على كل منها انفرادا على سبيل البدلية كالنكرة من غير ان يصدق عليهما معا بخلاف سائر الطبائع فان وحدتها النوعية لا تنافي الكثرة الفردية

في تنبيهات المسئلة

فهي صادقة على الأفراد المتكثرة كصدقها على الفرد الواحد فيمكن القول بحصول الامتثال بأداء الأفراد المتكثرة من حيث حصول الطبيعة في ضمنها بخلاف
المفهوم المذكور إذ لا يمكن صدقه على المتعدد فلا يصح فيه تحقق الامتثال بالمتعدد والقول بتحقق الامتثال ثانيا بالإتيان بالآخر مدفوع بأن الأمر
الواحد إنما يقتضي امتثالا واحدا أو ليس المقصود من تحقق الامتثال هناك بالمتعدد تعدد الامتثال أيضا إذ لا وجه له مع اتحاد الأمر وعدم دلالته على
التكرار بل المراد أنه كما يحصل الامتثال بالإتيان بالفرد الواحد لحصول الطبيعة به كذا يحصل بالأفراد المتعددة من حيث حصول الطبيعة في
ضمنها فيكون الإتيان بالأفراد المتعددة امتثالا واحدا كالإتيان بالفرد الواحد حسبما مر تفصيل القول فيه ثانيها أنه لو أتى بتلك الأفعال
دفعة لم يكن أداء المكلف به إلا بواحد منها حسبما يقتضيه التكليف المذكور على ما قررناه فلا يتصف بالوجوب إلا واحد منها ويحتمل القول
باتصاف جميع ما يأتي به من تلك الأفعال بالوجوب على نحو اتصاف نفس تلك الأفعال فكما أن كلا من الأفعال المفروضة واجبة على المكلف بالوجوب
التخييري بالمعنى المتقدم فكذا كل ما أتى به منها دفعة متصف بالوجوب بالمعنى المذكور فيكون كل واحد مما أتى به مطلوبا صحيحا واجبا بالوجوب التخييري
ويحتمل أيضا أن يكون وجوب الجميع من حيث أداء الواجب به بناء على أن الواجب هو القدر الجامع من تلك الأفعال وهو كما يحصل بالإتيان بكل واحد منها كذا
يحصل بالإتيان بالمجموع على نحو سائر الطبائع الحاصلة في ضمن الواحد والمتعدد ويستفاد من شرح اختيار احتمال الأول حيث ذكر في النهاية
في جواب ما قرره الخصم فيما إذا أتى بالجميع دفعة أنه هل يستحق الثواب على الجميع وأنه هل ينوي الوجوب بفعل الجميع وأنه لو أخل بها أجمع هل يستحق
العقاب على ترك كل واحد منها فوقه أنه يستحق على فعل كل منها ثواب المخير لا المضيق بمعنى أنه يستحق على فعل أمور كان يجوز له ترك كل واحد بشرط
الإتيان بصاحبه لا ثواب فعل أمور كان يجب عليه إتيان كل واحد منها بعينه ثم ذكر أن الحال كذلك في الثاني وقال في الثالث أنه يستحق العقاب على
ترك أمور كان مخيرا في الإتيان بأيها كان وترك أيها كان بشرط إتيان صاحبه فإن الظ مما ذكره صحة الإتيان بالجميع ووقوع تلك الأفعال
واجبا لكن بالوجوب التخييري مستحقا عليها أجر الواجب المخير أعني المشتمل على جواز الترك إلى بدل وقال في بحث جواب احتجاج من زعم أن الواجب
واحد معين بأنه إذا فعل الجميع فإما أن يسقط الفرض بالجميع فيلزم القول بوجوب الجميع وهو خلاف أو يسقط بكل واحد منها فيلزم اجتماع العلل على
المعلول الواحد إلى آخر ما ذكر والجواب أن هذه معرفات فظاهرها اختيار اتصاف الجميع بالوجوب التخييري وسقوط الواجب بكل منها على نحو ما يستفاد
من النهاية وقد ذكر السيد العميدي في المنية هذا الجواب من دون إيراد عليه فظاهره القول به أيضا الآن قال ويمكن الجواب باختيار القسم الأول
والمنع من لزوم وجوب الجميع على سبيل الجمع على تقديره وإنما يلزم ذلك لو لم يسقط الفرض إلا بالجميع لكن لا يلزم من سقوط الفرض به عدم سقوطه
بغيره والحق أن المسقط للفرض شيء واحد وهو الأمر الكلي الصادق على كل واحد من الأفراد وكون المجموع أو كل واحد من أفراده مسقطا إنما هو لاشتماله
على ذلك الأمر الكلي لا بخصوصه وظ ذلك بل صريحه اختيار الاحتمال الثاني وأنت خبير بوهن الوجهين أما الأول فبأنه وإن اتصف كل من الأفعال
المفروضة بالوجوب التخييري على الوجه المذكور إلا أن الخروج عن عهدة ذلك التكليف إنما يكون بفعل واحد منها حسبما عرفت فكيف يصح القول باتصاف
الجميع بالوجوب مع عدم حصول الامتثال وأداء الواجب إلا بواحد منها وغاية ما يلزم من وجوب الجميع على الوجه المفروض صلوح كل من تلك الأفعال لأداء الواجب
وذلك لا يقضي بحصول الامتثال بكل منها على ما هو الشأن في الواجبات التعيينية وأما الثاني فبأن الأمر الكلي الملحوظ في المقام ليس إلا مفهوم أحدها
وقد عرفت أنه لا يصدق على المجموع قطعا وإنما يصدق على الآحاد على سبيل البدلية فكيف يجعل الجميع مصداقا له كالآحاد ومجرد كونه كليا لا يقضي
بصدقه على الكثير كصدقه على البعض حسبما قرر ذلك في الأوامر المتعلقة بالطبائع الكلية والحاصل أن المفهوم المذكور ملحوظ على وجه لا يصدق إلا على
فعل واحد لكن ذلك الفعل يدور بين تلك الأفعال فبملاحظة ذلك ينطبق المفهوم المذكور على كل من تلك الأفعال وإذا أتى بأي منها قضى بالإجزاء
ولا يعقل صدقه على المتعدد أصلا ولو سلمنا أنه كسائر الطبائع الكلية يصدق على الواحد والكثير فالقول بحصول الامتثال هناك بالكثير محل نظر مرت
الإشارة إليه في بحث المرة والتكرار ثالثها أنه إذا أتى بما يزيد على الواحد فإن أتى به مترتبا فلا إشكال في صحة الأول وحصول الإجزاء به وكان إتيانه
بالباقي على وجه امتثال الأمر المفروض بدعة محرمة كما مر بيانه وعلى غير تلك الجهة لا مانع منه كما إذا اتفق هناك رجحان لذلك الفعل من الخارج أو لم يكن
الرجحان ملحوظا فيه إذا لم يكن من العبادات وأما إذا أتى بها دفعة فإن كان إتيانه بالزائد بعنوان المشروعية فلا إشكال ظاهرا في الصحة وحصول الامتثال
ويكون الواجب أحدها إلا أنه تدبر بينها على سبيل البدلية فإن قلت كيف تنسب أحدها على الوجه المفروض إلى كل واحد منها على وجه واحد فإما أن يجب
الكل ويكون كل منها أداء للواجب وقد عرفت فساده وإما أن لا يجب الكل فالواجب منها إما واحد معين ولا وجه له أيضا لانتفاء المرجح للتعيين وفي
بطلان الترجيح بلا مرجح أو واحد غير معين وهو غير ممكن أيضا لوضوح عدم اتصاف غير المعين بالوجوب مع سلبه عن كل واحد بالخصوص فكيف يصح القول باتصاف
أحدها بالوجوب مع بطلان الوجوه الثلاثة قلت قد اختار بعضهم في المقام حصول الامتثال بأكثرها ثوابا حيث حكم باستحقاقه ثواب أعلاها وأكثرها
ثوابا واختاره السيد الذي رحمه وقال الشيخ في العدة بعد ما حكم بعدم لزوم بيان ذلك أن ما يعلم الله أنه لا يتغير عن كونه واجبا إذا فعله مع غيره يثيبه
عليه ثواب الواجب ويستحق العقاب بترك ذلك بعينه ومحصله كون المثاب عليه والمعاقب عليه متعينا في الواقع وفي علمه تع غير معين عندنا فيكون
الواجب المبهم لنا قد ابهم كذلك وهو غريب بعد اختياره وجوب الجميع وقوله بعدم الفرق بين تلك الأفعال في الوجوب والمصلحة القاضية به وقد عرفت ما
حكيناه عن شرح والسيد العميدي ظهوره في اتصاف الجميع بالوجوب بل كلام الأخير صريح في أداء الواجب بالكل وهذه الوجوه كلها ضعيفة وقد ظهر
الوجه في ضعفها مما قررناه ولا حاجة إلى التفصيل والذي يقتضيه القاعدة في المقام هو القول بأداء الواجب بواحد منها لما عرفت من أن قضية التكليف
المفروض حصول الواجب بفعل واحد من تلك الأفعال ولا اقتضاء فيه لتأدي ما يزيد على الواحد فلا وجه للقول بحصول الامتثال بالجميع غاية الأمر

ان يلدوو ذلك الواحد بين تلك الافعال الصادرة من المكلف لصلوح كل منها اداء للواجب من غير فرق بينها فيكون تادى الواجب في المقام بواحد منها من غير
ان يتعين ذلك بواحد معين منها نظرا الى انتفاء ما يفيد تعيينه بحسب الواقع ولا يمنع ذلك من حصول البراءة به اذ لا يتوقف اداء الواجب على تعيين ما
يحصل به لوضوح حصول الامتثال بحكم العرف بل العقل باداء على الوجه المفروض قطعا فان مقصود الامر حصول واحد من تلك الافعال وقد حصل ذلك
فلا وجه لعدم سقوط التكليف به فان قلت كما ان كلا من الافعال المفروضة متصف بالوجوب التخييري وان كان لا يمنع من تركه بالمرة هو احدها كامر
فكذا ينبغي ان يكون كل واحد من تلك الافعال اداء للواجب التخييري ويكون كل منها متصفا بالوجوب على الوجه المذكور وان كان ما يمنع من تركه هو
احدها ايض وهذا هو المقصود منه من اتصاف الجميع بالوجوب قلت اتصاف افعال عديدة بالوجوب التخييري نظرا الى تعلق الخطاب بها على سبيل
التخيير بينها مما لا مانع منه حسبما عرفت واما اتصاف افعال متعددة بكونها اداء للواجب على وجه التخيير بينها فمما لا يمكن تصوره اذ لا يتصور
التخيير بين الامور الواقعة غاية الامر ان يعتبر الترديد بدلا عن التخيير ومع ترديد الواجب بينها لا يمكن الحكم الا بوجوب احدها اذ لا معنى لوجوب
الكل على وجه الترديد والحاصل ان تعلق ايجاب افعال عديدة على سبيل التخيير بينها انما يقضي بوجوب يحصول ذلك التكليف باداء واحد
منها لا غير فلا وجه للحكم بوجوب ما زيد عليه ولا الحكم بمشروعية ما زيد على ذلك حسبما عرفت فلا وجه للقول باتصاف الجميع بالوجوب على
الوجه المذكور بل ليس اداء الواجب الا باحدها الدائر بينها ولو عبر عن مجرد صلوح كل واحد منها لاداء الواجب باتصافه بالوجوب فذلك مع كونه مجتنبا
لفظيا لا محصل له مما لا يساعده الاصطلاح والاطلاقات هذا ويمكن ان يقال انه مع افضلية تلك الافعال وزيادة ثواب يستحق تلك الزيادة نظرا بعض
الى اتيانه بها بوجه ومع استحقاقه اجر الاكثر يكون اداء الواجب ايضا به اذ لولاه لما استحق اجره وكان هذا هو الوجه فيما ذكره السيد ويشكل بانه كما
اتى بالاكثر ثوابا فقد اتى بالاقل ثوابا ونسبة الواجب اليهما على نحو سواء ومجرد زيادة الثواب لا يقضي بالترجيح حتى ينصرف اداء الواجب اليه ويمكن
دفعه بانه لما قرر الشارع مزيد الاجر على بعض تلك الافعال وقد اتى المكلف به فيستحق ذلك باستحقاقه تلك الزيادة وليس الاتيان بالاقل ثوابا نافيا
لاستحقاقه الاكثر غاية الامر انه لا يقضي باستحقاق الزايد فلا تعارض بين الامرين وفيه انه لا يستحق ثواب الاكثر الا مع حصول الامتثال به وكونه
اداء للواجب وقد عرفت ان نسبة ذلك الى الفعلين على وجه واحد فكيف يحكم باداء الواجب بخصوص الاول دون الثاني حتى يثبت له ثوابه نعم لو
قيل بحصول الامتثال بالجميع مع ترتب ثواب واحد على تلك الافعال كما انه يقال بترتب عقاب واحد على ترك الجميع امكن القول بذلك لحصول
الامتثال بما ثوابه اكثر فلا بد من ترتب تلك الزيادة عليه الا انك قد عرفت ان القول به بعيد هذا اذا كان اتيانه بالجميع سابقا واما اذا لم يكن سابقا
فاما ان يكون الواجب المفروض عبادة او غيرها فان كان عبادة ولم يفد مشروعيتها سوى الامر المفروض لم يكن الاتيان بما زيد على واحد منها بدعة محرمة
او دل الدليل على مشروعيتها مطلقا لم يبعد من الاتيان بالجميع امتثال الامر المفروض لسند ذلك البدعة من تلك الجهة حسبما عرفت فهل يحكم اذن بصحة
احدها وفساد الباقي لقيام مقتضى الصحة بالنسبة اليه دون غيره او انه يحكم بفساد الجميع من جهة النهي المتعلق به على الوجه المذكور القاضي بفساد العبادة
ولا يمكن قصد التقرب بشيء منها والظاهر الاخير سيما اذا نوى الامتثال بالمجموع وان كان من غير العبادات جرى ايض فيه الوجهان واحتمال الصحة هنا متجه
اذ النهي انما يتعلق بالنية وما زيد على الواحد من الافعال المفروضة فلا مانع من اداء الواجب بالواحد منها وفيه اشكال واما سقوط الواجب فيما يكون
المقصود مجرد حصول الفعل كازالة النجاسات فمما لا ينبغي الريب فيه رابعها انه هل يتعين الواجب التخييري بالشروع في احدها وجهان احدهما انه لا يتعين
ذلك بل التخيير على حاله حتى يسقط التكليف المفروض فلو شرع في احدهما جاز له العدول الى الاخر استصحابا لما ثبت الى ان يسقط التكليف
باداء ثانيهما التعيين بذلك حينئذ انه مخير في اختيار احدهما ايهما شاء فاذا اختار احدهما زال التخيير ولان جواز العدول بعد الشروع في الفعل
يتوقف على قيام الدليل عليه ولا دليل عليه في المقام ويرد على الاول انه كان مخيرا في الاتيان بايهما شاء وقد ثبت فالتخيير على حاله كما هو ظ اللفظ
ولو سلم احتماله ودوران الحال فيه بين الوجهين فاستصحاب بقاء التخيير الثابت قاض بالاول وعلى الثاني ان ما عرفت من الدليل كاف في الدلالة
على الجواز وهنا وجه ثالث وهو التفصيل بين ما اذا اسقط بعض التكليف باداء البعض وما يكون سقوطه متوقفا على اتمام الفعل فعلى الاول لا
يجوز العدول اذ القدر الثابت من التخيير هو تمام الفعلين دون تمام احدهما والبعض من الاخر فيتعين عليه اتمام الاول وعلى الثاني يجوز العدول
لبقاء الامر على حاله قبل تمام الاول هذا كله اذا لم يكن هناك مانع من العدول كما اذا كان ابطال الاول محرما كما في التخيير بين الظهر والجمعة فانه
بعد شروعه في احدهما يحرم عليه ابطاله ليتلبس بالاخر فيتعين عليه الاكمال لو لم يرتكب الحرام وابطل العمل كان بالخيار بينهما ومن ذلك في وجه
تخيير المولى بين دفع العبد الجاني الى المجني عليه وافتدائه ببذل ارش الجناية فاذا بنى على الافتداء ودفع بعض الارش فاراد الرجوع اليه ودفع
العبد فانه ينافي تملك المجني عليه للمدفوع اليه وثبوت الخيار له الى الرد خلاف الاصل خامسها انه اذا وقع التخيير في الواجب بين الاقل والاكثر
في اصل الشرع كما لو ورد التخيير في الركعتين الاخيرتين بين اداء التسبيحات الاربع مرة او ثلثا او ورد التخيير في بعض منزوحات البئر بين الاربعين
والخمسين او ثبت التخيير بحكم العقل كما اذا تعلق الامر بطبيعة وامكن اداؤها في ضمن الاقل والاكثر كما اذا وجب عليه التصدق الصادق بتصدق
درهم او درهمين او ثلثة مثلا او وجب عليه المسح المتحقق بمسح اصبع او اصبعين او ثلثة وهكذا فهل يتصف الزايد بالوجوب ليكون التخيير على
حقيقته اولا فيه اقوال احدها اتصاف الجميع بالوجوب اخذا بمقتضى ظ اللفظ اذ كل من الناقص والزايد قسم من الواجب ثانيها اتصاف الزايد
بالاستحباب نظرا الى جواز تركه لا الى بدل ثالثها التفصيل بين ما اذا كان حصول المشتمل على الزيادة دفعة وما اذا كان تدريجيا بان
حصل الناقص اولا ثم حصل القدر الزايد فان كان حصول الفعل المشتمل على الزيادة دفعيا اتصف الكل بالوجوب لاداء الواجب به ولقضاء

القول في التخيير بين الاقل والاكثر

بيان الاقوال فيه

ظاهر الامر بوجوبه

قبل حصول الزائد اتصف الناقص بالوجوب

ظاهر الامر بوجوبه وان كان حصول الناقص لا غير لاداء الواجب به فلسقط الوجوب ح فان صرح الامر بالتخيير بين الاقل والاكثر اتصف الزيادة بالاستحباب نظرا الى مطلوبية الزايد في الجملة وجواز ترك الزيادة لا الى بدل واما التخيير العقلي فلسقط الوجوب بالاول ويشهد شرعية الزيادة موقوفة على قيام الدليل عليه ففي الحقيقة لا تخيير ح عند التامل وبذلك يظهر الفرق بين التخيير العقلي والشرعي ويمكن المناقشة في ذلك بان الامر المتعلق بالزايد والناقص على جهة التخيير امر واحد مستعمل في الوجوب فمن اين يجيئ الحكم باستحباب الزايد في الصورة المذكورة و لو سلم استعماله فيها لوجوب الندب نظرا الى ان القدر الذي يمنع من تركه هو الاقل فيكون الزايد مستحبا لم يكن هناك فرق بين حصول الناقص قبل حصول الزيادة وحصول الزايد دفعة والتفصيل في استعماله في الوجوب في الوجوب والندب بين الوجهين المذكورين تعسف بين لا وجه لالتزامه وقد يق ان تعلق الامر به على الوجه المذكور محمول على الوجوب الا فيما لا يمكن حمله عليه وهو فيما اذا كان حصول الناقص قبل الزيادة لقضاء التخيير بحصول الواجب بالاقل فمع رجحان الزيادة يتصف الزايد لا محة بالاستحباب لجواز تركه لا الى بدل وفيه انه اذا لم يتعلق بالزيادة تكليف مستقل كيف يعقل اتصافها بالاستحباب وقضية ورود التخيير في الواجب بين الاقل والاكثر قيام الوجوب بكل منهما فان كان الصادر منه في الخارج هو الاقل قام الوجوب به وان كان الاكثر كان الوجوب قائما به بمقتضى الامر ح فقيام الوجوب بالاقل غير معلوم الا بعد العلم بعدم الحاق الزايد به واما بعد الاتيان بالقدر الزايد فانما يقوم الوجوب بالجميع لحصول الامتثال به فقيامه بالاقل يكون مراعى بعدم الاتيان بالزيادة فيما ذكر من عدم امكان حمل الامر المتعلق بالزايد ح على الوجوب لجواز ترك الزايد ح لا الى بدل مدفوع بما عرفت من ان الزيادة لا حكم لها استقلالا ولم يتعلق بها امر بل انما تعلق الحكم بمجموع الزايد ولا يجوز تركه لا الى بدل وهو فعل الناقص وبذلك يتقوى القول الاول فان قلت ان تسمية الوجوب الحاصل من الواجبات التخييرية على نحو واحد وكما يحصل اداء الواجب بالاكثر يحصل بالاقل ايض فاي ترجيح للحكم بقيام الوجوب بالاكثر عند حصول الزيادة دون الاقل مع حصوله قبله القاضي باداء الواجب به فلا وجه لكون حصول الامتثال به مراعى بعدم الحاق الزيادة قلت من البين انه اذا حكم الشارع بالتخيير بين الاقل والاكثر كان مفاد ذلك الامر قيام الوجوب بكل من الاقل والاكثر على ما هو الشان في الواجب التخييري لكن لما كان الاكثر مشتملا على الاقل كان قضيته حكمه بقيام الوجوب بالاكثر مع اشتماله على الاقل كون الاقل المقابل له هو الاقل بشرط لا فمفاد التخيير المذكور انه لو اتى بالاقل وحده كان واجبا وان اتى بالاكثر اعني الاقل مع الزيادة كان ايض واجبا وح فالاقل المندرج في الاكثر ليس مما يقوم الوجوب به الا في ضمن الكل نعم لو كان مفاد التخيير بين الاقل الملحوظ لا بشرط والاكثر صح ما ذكر لكن ذلك خلاف المفهوم من اللفظ عند حكم الشارع بالتخيير بينهما بل ليس المتفاهم منه الا ما ذكرناه وقضيته ذلك كون الحكم بقيام الوجوب بالاقل مراعى بعدم الحاق الزيادة هذا اذا ورد التخيير المذكور في لسان الشرع واما اذا كان التخيير عقليا فلا يتم ذلك لظهور كون الاقل ح مصداقا للواجب سواء ضم اليه الزايد او لا فعلى القول بتعلق الامر بالطبيعة يكون كل من المرة والتكرار مصداقا لاداء الطبيعة الا انها حاصلة بحصول المرة سواء ضم اليها الباقي او لا فلا وجه اذن لكون التكرار مصداقا للامتثال لحصول الزايد بالاولى فلا وجه لكون الامتثال به مراعى بحصول الباقي وعدمه بل هو حاصل على كل حال فلا يتجه اجراء الكلام المذكور في هذه الصورة سيما في امثال المفروض حيث انه لا يعد الجميع امتثالا واحدا للطبيعة نظرا الى حصول الطبيعة بكل منها فيكون كل منها مصداقا لاداء الطبيعة ومحققا لامتثال الامر المتعلق بها فظاهر ان الامر الواحد لا يقتضي الا امتثالا واحدا فلا وجه للحكم باداء الواجب بالمتعدد ليكون التكرار احد فردي التخيير بل لا يفرق الحال بين اداء الجميع او دفعة في حصول الواجب في الحالين بالمرة وفيه تامل وقدم الكلام فيه في بحث المرة والتكرار فظهر بما قررناه لو كانت الزيادة مما يحصل به الواجب ايض كما في المثال المذكور كان ذلك قاضيا بوجوب الاقل لحصول الطبيعة الواجبة به فيتحقق به الامتثال وبعد تحقق الامتثال والطاعة وحصول البراءة لا بقاء للتكليف حتى يعقل امكان امتثال الامر ايض حسبما اشرنا اليه نعم لو فرض الامر بعد تعلق الامر بنفس الطبيعة بالتخيير بين اداء تلك الطبيعة في ضمن المرة او التكرار امكن القول باستحباب ما زاد على المرة ويكون النص المذكور دليلا على ثبوت الاستحباب في القدر الزايد لحصول الطبيعة الواجبة بالمرة ومعه لا يتحقق اتصاف الزايد بالوجوب فيتعين ان يكون مندوبا واما لو حكم اولا بالتخيير بين الاتيان بفعل مرة او مرتين او ثلاثا مثلا فلا يبعد القول بقيام الوجوب بكل من المراتب حسبما قررناه اولا نعم في الفرق بين الوجهين فانه لا يخ عن خفاء هذا واذا لم يكن الزيادة مما يتحقق بها تكرار لحصول الفعل بل انما تعد هي مع الناقص امتثالا واحدا واداء واحدا للطبيعة المتعلقة للامر لم يبعد القول بعشرية الزيادة واتصاف كل من الناقص والزايد بالوجوب كما في مسح الرأس فانه وان تحقق مسماه باول جزء من امرار اليد عليه الا انه مع استمرار المسح وزيادة على قدر المسمى يعد الجميع مسحا واحدا واداء واحدا للطبيعة فان اقتصر على الاقل تحقق به الطبيعة وان اتى بالزايد كان المشتمل على الزيادة فردا اخر منها وقام الوجوب بالمجموع من غير فرق في ذلك بين كون التخيير عقليا او شرعيا وقد يق في غير هذه الصورة باستحباب القدر الزايد في التخيير الشرعي مطلقا اذ هو الذي لا يجوز تركه عند الامر وما زاد عليه لا يمنع من تركه اصلا فيكون مندوبا فان قلت ان تعلق الامر بهما على نحو سواء فكيف يصح القول بوجوب الاقل دون الاكثر فيلزم استعمال الامر في الوجوب والندب معا قلت ورود التخيير على الوجه المذكور دليل على ذلك اذ المتحصل من ايجاب الفعل على النحو المفروض هو المنع من ترك الاقل وجواز ترك الباقي فيلزم فلو لزم تجوز في صيغة الامر فلا مانع منه بعد قيام الدليل عليه وليس ذلك من استعمال اللفظ في كل من معنييه الحقيقي والمجازي بل نقول ان ذلك لا يقتضي خصوص استحباب الزايد بل يفيد الرخصة فيه فانه اذا كان ذلك الفعل امرا راجحا في نفسه قضى ذلك باستحبابه كما اذا قال تصدق بعشرة دراهم فما زاد ولو كان محرما في نفسه كما اذا قال اضربه عشرة اسواط فما زاد الى عشرين فليس مفاده الا الرخصة فيما زاد على العشرة الى عشرين ولا دلالة فيه على استحبابه بهذا الوجه لا يخ عن قرب

الان ما فصلناه هو الاوفق بالباعث على الشهرة في المقام هو ما ذكر من جواز ترك الزيادة وقد عرفت ان الوجوب لا يقوم بها حتى ينافيه ذلك وانما يقوم
بالكل وجواز تركه انما هو الى بدل هو الاتيان بالاقل فلا ينافي وجوبه على سبيل التخيير حسبما ذكرنا في المقام فانه لا يخ عن ابهام ويحتمل في المقام وجه
رابع وهو التفصيل بين ما اذا نوى الامتثال بالاقل او الاكثر فعلى الاول يسقط التكليف باداء الاقل فلا وجه للاتيان بالزيادة بخلاف الثاني لتوقف
الامتثال ح على الاتيان بالزيادة وفيه ان قصد الامتثال مما لا يتوقف عليه اداء الواجب بل كون الماتي به من افراد الواجب كاف في ادائه وتحققه
في الخارج نعم لو كان المامور به من العبادات تعين اعتبار القربة في تأديته فقد يتوهم ح اعتبار قصد امتثال الامر المفروض ليتحقق به الطاعة الملحوظة في العبادات
مطلق قصد الطاعة لا خصوص امتثال الامر الخاص المتعلق به بحسب الواقع فلا يعتبر فيه ملاحظة كون الماتي به تمام المامور به او بعضه اذ لا دليل عليه اذ لا
دليل عليه اصلا حسبما القول فيه في محله فلا فرق بين ما اذا نوى الامتثال بالاقل او نواه بالاكثر فانه اذا كان مجرد حصول الطبيعة المامور بها
كافيا في سقوط الواجب جرى ذلك في الصورة الثانية وان كان حصول الطبيعة باداء الاقل مراعى بعدم الحاق الزايد جرى ذلك في الصورة الاولى ايض
ومجرد قصد الامتثال بالاقل لا ينافيه سادسها ان التخيير بين الشيئين قد يكون على وجه الترتيب وقد يكون على وجه البدلية والاشكال المتقدم
والاقوال المذكورة انما هو في الصورة الثانية واما الاولى فلا مجال فيه للاشكال بل ذلك ليس من حقيقة التخيير في شيء وان عد من التخيير وعلى كل
فاما ان يمكن الجمع بينهما اولا وعلى الاول فاما ان يحرم الجمع بينهما او يجوز مع اباحته او استحبابه سابعها انه هل يصح اتصاف احد الواجبين المخيرين با
بالاستحباب بان يكون واجبا تخييريا مندوبا عينيا اولا قولان والمحكي عن جماعة القول بجواز الاجتماع والاظهر المنع لما تقرر من تضاد الاحكام واستحالة
اجتماع المتضادين في محل واحد وعلى القول بجواز تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين كما هو المختار عند جماعة من المتاخرين فلا ريب في الجواز
في المقام نظرا الى اختلاف الجهتين وهذا هو الوجه في اختيار بعض المتاخرين جواز اجتماع الامرين وقد يتخيل جواز اجتماعهما في المقام بناء على المنع من
اجتماع الامر والنهي ايض ولذا ذهب اليه بعض من لا يقول بجواز اجتماعهما نظرا الى منع المضادة بين الاستحباب العيني والوجوب التخييري كما انه لا مضادة بين الاستحباب
النفسي والوجوب الغيري فوجوبه لغيره نظرا الى حصول الفائدة المترتبة به واستحبابه بملاحظة خصوصيته اضافي بالنظر الى غيره وانت خبير بما فيه فانه ان
اريد بجواز الامرين في المقام جواز الجمع بين الوجوب التخييري والندب المصطلح بمعنى ما يجوز تركه مط فبين الفساد لوضوح انه ليس مما يجوز تركه كل والا
لم يتصف بالوجوب التخييري لما عرفت من حصول المنع من ترك كل من الواجبين المخيرين في الجملة فان كلا منهما مطلوب للامر على وجه المنع من تركه وترك
ما يقوم مقامه وما اورد عليه من ان ماله بدل ليس بواجب في الحقيقة وما هو الواجب لا بدل له فان الواجب بالحقيقة هو مفهوم احدهما والمندوب
هو خصوص واحد منهما فلا اجتماع للوصفين غاية الامر ان يكون المندوب مصداقا للواجب لاتحاده معه مدفوع بما عرفت من ان الواجب التخييري هو
خصوص كل واحد من الامرين لا مفهوم احدهما وانما هو امر اعتباري انتزاعي بعد تعلق الوجوب بكل منهما على الوجه الذي قررناه حسبما مر تفصيل القول
فيه ولو سلمنا تعلق الوجوب بمفهوم احدهما فبعد اتحاده مع خصوص واحد منهما لا يصح اتصافه بالاستحباب الا على القول بجواز اجتماع الامر والنهي من
جهتين وهو مع ضعفه كما سيجيء بيانه في محله انه خلاف مبنى الكلام اذ المفروض البناء على امتناعه وما يتراءى من جواز اجتماع الاستحباب النفسي و
الوجوب الغيري كما في الوضوء وغسل الجنابة ليس على ما ينبغي اذ ليس ذلك من اجتماع الوجوب والاستحباب في شيء اذ لا يتصف الوضوء او الغسل في زمان واحد
بالوصفين المذكورين اذ الحكم الثابت لكل منهما بعد وجوب المشروط به هو الوجوب وقبله الندب نعم يجتمع هناك جهتا الندب النفسي والوجوب الغيري
ولا مانع منه كما انه لا مانع من اجتماع جهتي الوجوب والندب الغيريين فمفاد استحبابه النفسي انه مندوب في ملاحظة نفسه وان كان واجبا مترقيا رجحانه
عن مقام الندب الى الوجوب بملاحظة غيره وثبوت شيء لشيء في مرتبة او نفيه عنه كذلك لا يستلزم ثبوته او نفيه عنه بحسب الواقع ولذا تقرر عندهم جواز اجتماع
النقيضين في المرتبة ومن ذلك يعلم جواز اجتماع جهتي الوجوب والندب النفسيين ايض الا ترى انه لو نذر اداء نافلة كانت تلك النافلة مندوبة بملاحظة
ذاتها فانها لا يقتضي زيادة على ذلك واجبة من جهة تعلق النذر بها وهي ح غير متصفة فعلا بالوصفين المذكورين بل الوصف الحاصل لها هو الوجوب لا غير
ولا يجري نحو ما ذكر في المقام حتى يتوهمنا ايض باجتماع الجهتين وان كان الحكم تابعا لاقويهما ولو سلم جريانه في المقام فقد عرفت انه ليس ذلك من اجتماع
الحكمين دون الجهتين اذ قد عرفت انه لا مجال لتوهم الاشكال بالنسبة اليه وان اريد بذلك جواز اجتماع الوجوب التخييري والندب بغير معناه المصطلح
اعني ما يكون فعله راجحا بالنسبة الى فعل غيره رجحانا غير مانع عن النقيض نظير ما اعتبر في مكروه العبادة من مرجوحية فعلها بالنسبة الى فعل غيرها
كما قد يومي اليه قوله بكون استحبابه اضافيا بالنسبة الى غيره فلا مجال لتخيل مانع منه في المقام ولا يعتريه شبهة فلا اشكال والظاهر ان احدا لا يقول
بامتناعه هذا وقد يوجه اجتماع الوجوب والندب في المقام بنحو اخر بان يق بان هنا رجحانا تاما مانعا من النقيض يقوم غيره مقامه ورجحانا غير مانع من النقيض
لا بدل له يقوم مقامه فالاول هو الوجوب التخييري القائم بكل من الفعلين والثاني هو الاستحباب العيني القائم بالفرد الاكمل اذ لا بدل لكمال الفرد
ولا يتعين على المكلف تحصيله وانت خبير بوهن ذلك ايض فان ما ذكر انما يفيد كون الجهة المفروضة غير ملزمة للفعل واين ذلك من استحباب الفعل
وجواز تركه بحسب الواقع كما هو المقص اذ من البين انه اذا حصل جهة الندب والوجوب في شيء كان الترجيح لجانب الوجوب لاضمحلال الجهة النادبة عند
الجهة الموجبة ومع الغض عن ذلك فالمصلحة الفاضلة بالاولوية في المقام انما يفيد اولوية فعل الاخر على وجه لا يمنع من النقيض لا اولوية فعل احدهما
على تركه مع عدم المنع منه مط حتى يندرج في الندب المصطلح ومجرد عدم بدل للرجحان المفروض لا يقضي بكون الرجحان الحاصل ندبا مصطلحا كما
لا يخفى نعم ان اريد بالندب غير معناه المعروف حسبما اشرنا اليه صح ما ذكر الا انك قد عرفت انه غير قابل للنزاع ثامنها انهم اختلفوا في جواز حصول
التخيير في التحريم بان يكون المحرم احد الفعلين لا بعينه على الوجه الذي قررنا في الواجب المخير فعن الاشاعرة القول بجوازه وقد اختاره الآمدي والحاجبي

والعقل اذ لا يعقل مانع من تعلق النهي باحد الشيئين على الوجه المذكور وعن المعتزلة انكار ذلك وحكي عن بعضهم المنع من النهي عن امور على سبيل التخيير
بينها لان متعلق النهي هو مفهوم احدها الذي هو مشترك بينها حسبما ذكرنا في الواجب المخير فيحرم الجميع اذ لو دخل شيء منها في الوجود دخل القدر
المشترك فيه والمفروض حرمته واورد عليه بالتحريم المتعلق بالاختين والام والبنت فانه انما نهي عن التزويج باحدهما على الوجه المذكور لا بهما ولا بواحد
معين منهما واجيب عنه بان التحريم هناك انما تعلق بالجمع بينهما فيتحقق امتثاله بترك الجمع الحاصل بترك واحد منهما كيف ولو تعلق التحريم هناك
بالقدر المشترك اعني مفهوم احدهما لحرمتا جميعا ضرورة استلزام وجود الاخص وجود الاعم اذ لا يعقل تحقق فرد من نوع وحصول جزئي من كلي من
دون تحقق ذلك النوع وحصول ذلك الكلي المشترك وظ الشهيد اختيار ذلك والذي يقتضيه التدبر في المقام ان يق ان النهي المتعلق بالطبيعة قد
يراد به عدم ادخال تلك الطبيعة في الوجود اصلا فيكون كالنكرة الواقعة في سياق النفي مفيدا لعموم المنع وقد يراد به عدم ادخال تلك الطبيعة في الوجود
في الجملة فيحصل الامتثال بمجرد حصول الترك ولو بتركه في بعض الافراد كما هو الحال في الامر وستبين كون استعمال النهي حقيقة على الوجهين وان كان
ظ اطلاقه منصرفا الى الاول وعلى هذا فتعلق النهي بمفهوم احدهما على الوجه الثاني لا يستلزم الا حرمة واحد منهما وتحصيل امتثاله بترك احدهما فانما
ذكروه من استلزام تحريم الطبيعة تحريم جميع افرادها انما يتم في الصورة الاولى دون غيرها فاذا تعلق الطلب بترك احد الفعلين على الوجه الذي ذكرناه كان
ترك اي منهما كافيا في تحقق الامتثال وقضيته ذلك حرمة الجمع بين الفعلين المذكورين لا تحريم كل منهما على وجه التخيير على ما هو الشان في الوجوب
فان تعلق الوجوب باحدهما يقتضي وجوب كل منهما على وجه التخيير بينهما حسبما قررنا بخلاف ما اذا تعلق التحريم باحدهما فلا مفسدة في الاتيان
بكل من الفعلين المذكورين ولو على عدم ملاحظة وجود الاخر معه بخلاف الواجب المخير لحصول المصلحة في فعل كل منهما مع قطع النظر عن الاخر غاية الامر ان
تلك المصلحة كما يحصل بفعل احدهما كذا يحصل بفعل الاخر ايضا فيكتفى في جلبها بفعل احدهما ولا كذلك الحال في المقام اذ لا مفسدة في فعل احدهما وانما
المفسدة في الاتيان بهما وبالجملة ان المفسدة الحاصلة في المقام اما ان يتفرع على خصوص كل من الفعلين وخصوص احدهما الجامع بينهما او الجمع بينهما
لا سبيل الى شيء من الوجوه الثلثة الاول والا لكانا محرمين معا او اختص التحريم باحدهما دون الاخر فتعين الرابع فقضية تحريم احد الفعلين على
الوجه المذكور تحريم الجمع بينهما كما ان قضية وجوب احدهما وجوب كل منهما على سبيل التخيير بينهما فان اراد الجماعة من جواز تعلق التحريم باحد الشيئين او
الاشياء ما ذكرناه فلا كلام معهم والظ انه لا مجال لتوهم مانع فيه وان ارادوا كون الحرمة المتعلقة باحدهما على نحو الوجوب المتعلق به فهو غير متجه كما عرفت
والحاصل انه لا ينبغي التامل في جواز تعلق النهي باحد الشيئين كما يجوز تعلق الامر به الا ان المحصل من تعلق النهي به هو حرمة الجمع بين ذينك الامرين من غير
ان يتعلق التحريم بكل منهما واحد منهما بخلاف ما اذا تعلق الامر به فان المتحصل منه هو وجوب كل منهما على سبيل التخيير حسبما عرفت قوله الامر بالفعل في وقت يفضل عنه
الواجب بالنسبة الى الزمان الذي يقع فيه على وجهين احدهما غير الموقت وهو ان لا يلحظ له زمان مخصوص لا دائما لا يجوز تقديمه ولا تاخيره عنه بل انما
يلحظ نفس الفعل ويراد ايقاعه من المكلف وح فاما ان يتعلق التكليف به على وجه الفور والتعجيل كالحج او من دون اعتباره كقضاء الفوائت على المشهور
والنذر المطلق ولا اشكال في شيء منهما اما الاول فظ واما الثاني فلكون المكلف به هو مطلق الطبيعة والمنع من الترك حاصل بالنسبة اليه ودعا في
بجريان الاشكال الاتي فيه ايض ثانيهما الموقت وهو ما عين له وقت مخصوص ثم الفعل بالنسبة الى وقته المضروب له لا يخ من وجوه ثلثة فانه اما ان يكون
الفعل زايدا على وقته او مساويا له او ناقصا عنه لا اشكال على ما نص عليه جماعة منهم على امتناع الاول بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق وفي
النهاية انه لا نزاع فيه هذا اذا اريد ايقاع تمام الفعل في الوقت المفروض واما اذا اريد ايقاع بعضه فيه واتمامه فيما بعد ذلك فلا مانع منه كما ورد ان
من ادرك ركعة من الوقت كان كمن ادرك الوقت فهو وقت مضروب لايقاع بعض الفعل وان ما بعد ذلك الوقت مما يسع الفعل من وقت مضروب له ملحق
بالوقت المضروب له ولا وكيف كان فهو يندرج في الموقت لاعتبار الوقت فيه في الجملة ولا اشكال ايض في جواز الثاني ووقوعه من غير خلاف فيه وقد صرح
جماعة منهم الفاضلان بالاجماع على جوازه ونص جماعة منهم الشيخ والعلامة والسيد العميدي بنفي الخلاف عنه والاتفاق على جوازه وحكي النهاية وغيره انه
لا نزاع في وقوعه هذا اذا كان الواجب امرا مستمرا سواء كان وجوديا او عدميا كالصوم واما اذا كان مركبا ذا اجزاء كالصلوة واريد تطبيق الفعل على
اجزاء الوقت حقيقة بحيث لا ينفك عليه شيء من اجزائه ولا يتاخر عنه فهو مشكل بل الظ امتناعه بحسب العادة وعلى فرض امكانه فالعلم به مستحيل بحسب العادة وما هذا
شانه لا يصح التكليف به فما ذكروه من الاتفاق على الجواز والوقوع انما يراد به حصول ذلك في الجملة او المراد المساواة العرفية دون الحقيقة فلا ينافيه زيادة
الوقت من اوله واخره بمقدار يسير يعتبر في تحصيل اليقين بايقاع الفعل في الوقت واما الثالث فقد اختلفوا فيه على قولين بعد اتفاقهم على ورود
ما ظاهره التوسعة في الشريعة احدهما الجواز والوقوع وهو مختار المحققين بل لا يعرف فيه مخالف من الاصحاب سوى ما يعزى الى ظاهر المفيد حسبما حكاه
عنه في العدة واشار اليه المصنف وذكر الفاضل الصالح انه الحق عندنا وعند كثير من مخالفينا وهو يومي باطباق الخاصة عليه وقال الفاضل انه المشهور
وثانيهما المنع من جوازه وعزاه في المبادي الى من لا تحقيق له وفي النهاية الى ابي الحسن الكرخي وجماعة من الاشاعرة وجماعة من الحنفية واستظهره المصنف من
كلام المفيد على ما حكاه لكن ما عزاه الشيخ اليه انما هو بالنسبة الى الصلوة فانكاره لمطلق الموسع مع ما فيه من البعد غير ظ وكيف كان فمنشأ الخلاف
في ذلك ما اشرنا اليه في الواجب المخير وقد نبه عليه المصنف بقوله لظنهم انه يؤدي الى ترك الواجب وستعرف دفعه انش نعم قوله مختص باول الوقت او
فسره بعضهم بالجزء الاول الذي يساوي الفعل وقد عرفت ما فيه من الاشكال الا ان يكون المراد المساواة العرفية كما اشرنا اليه ويقال انه لما لم يكن
مانع من التاخير نظرا الى انتفاء العقوبة فيه جاز التحديد على الوجه المذكور وفيه تامل وقد حكى القول المذكور ايض عن جماعة من الاشاعرة وبعض
الحنفية وقوم من الشافعية ثم ان قضية القول المذكور صيرورة الفعل قضاء بالتاخير وقد حكاه في النهاية تصريحا عن القائل بهذا القول والظ انهم لا يقولون

او مفهوم احدهما

اذن بثبوت العقاب ولا لم يكن فرق بين الوقت المفروض وغيره مع ان الظاهر قيام الاجماع من الكل على الفرق كما انه قضية النص قوله لم يكون نفلا فلا يسقط
به الفرض حكاه في النهاية عن جماعة من الحنفية ونص في لف بانه لا يعرف به قائلا من اصحابنا كما سيصرح به المصنف وعلى هذا القول يكون اسقاطه
الفرض مراعى ببقائه على صفات التكليف في الاخر فلو لم يبق على صفات التكليف لم يتعلق الوجوب به اصلا حتى يسقط الفرض بما فعله في الاول قوله
واذا فعل في الاول كان مراعى اه اورد عليه بان ما حكم به اولا من اختصاص الوجوب بالاخر لا يلائم وقوع الفعل في الاول مراعى اذ قضيته ذلك وجوب
الفعل الواقع ولا اذا استجمع في الاخر شرايط التكليف فلا يختص الوجوب بالاخر وقد يجاب عنه بوجوه الاول ان مراده باختصاص الوجوب بالاخر
ان استحقاق العقاب بالترك انما هو بالنسبة الى الاخر لوضوح عدم ترتب العقاب على مجرد الترك في الاول والوسط ويوهنه ان ذلك تعليل
لاختصاص الوجوب بالاخر فهو انما يوافق المذهب السابق من كون الفعل الواقع اولا نفلا يسقط به الفرض دون هذا القول فلا يتم به الجمع
بين الحكمين المذكورين في كلامه لينفع به التدافع الملحوظ في الايراد ويمكن ان يقال ان المقصود في الجواب ان مطلق الوجوب لا يستلزم استحقاق
العقاب بالترك مط وانما يتفرع استحقاق العقاب وفعلا على ترك بعض افراده فاراد باختصاص الوجوب بالاخر هو الوجوب الذي يتفرع عليه
استحقاق العقاب بالترك مط على ما هو الشايع في تفسيره ووجوبه في الاول مع استجماعه لشرايط التكليف في الاخر هو الوجوب على ما
يقتضيه التحقيق في تفسيره ولا يخفى ما فيه من التعسف مضافا الى فساده في نفسه فان نسبة استحقاق العقاب الى الترك في الاول والاخر على نحو واحد
فان الترك في الاخر مع الفعل في الاول لا يقضي باستحقاق العقاب كما ان الترك في الاول مع الفعل في الاخير لا يقتضيه ولو حصل الترك فيهما
كان نسبة الذم واستحقاق العقاب اليهما على نحو سواء ثانيها انه انما يقول باختصاص الوجوب بالاخر مع عدم الاتيان به في الاول اذا بقي
على صفة التكليف في الاخر وانت خبير بوهنه ايضا اذ لا يستفاد ذلك من كلام القائل المذكور اصلا بل قضيته كلامه كون ادراكه الوقت الاخر مجامعا
لشرايط التكليف كاشفا عن وجوبه في الاول كيف ولولا ذلك لما كان الفعل الصادر منه ح واجبا وقد نص على انكشاف وجوبه بادراك اخر الوقت
من الوقت كله ومن البين ايضا انه لا دخل للاتيان المكلف بالفعل وعدمه في وجوبه وعدمه ثالثها انه لما كان البقاء الى الاخر كاشفا عنده عن وجوبه وجوبه
في الاول عبر عن ذلك بكون الوجوب مختصا بالاخر تجوزا حيث انه يحققه وهذا الوجه وان كان بعيدا عن ظ اللفظ الا انه لا مناص عن الحمل عليه
في مقام الجمع هذا اذا صرح القائل المذكور باختصاص الوجوب بالاخر حسب ما حكاه المصنف موافقا لما في الاحكام واما ما ذكره في النهاية فهو
خال عن ذلك قال عند ذكر قول الكرخي على ما هو المشهور ان الصلوة المفعولة في اول الوقت موقوفة فان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة
المكلفين كان ما فعله واجبا وان لم يبق على صفات المكلفين كان نفلا وهذا كما ترى لا اشارة فيه الى اختصاص الوجوب بالاخر وقد حكاه عنه كك
في ب ومنية اللبيب وغيرهما من غير اشارة الى حكمه باختصاص الوجوب بالاخر بل جعلوه مقابلا للقول بالاختصاص بالاخر وعزى الغزالي في المستصفى
القول به كك الى قوم وكان هناك اضطرابا في تعبيره فلذا قضى باضطراب النقل عنه كما يستفاد من العدة عند نقل قوله حيث اسند اليه اختصاص
الوجوب بالاخر وكون فعله نفلا في الاول قال وربما سماه موقوفا على ان يأتي عليه الوقت الاخر وهو على الصفة التي يجب عليه معها فعل الصلوة
ويخرج الوقت فيحكم بالوجوب مع تسميته نفلا يكون قد اجزأت عن الواجب وما حكاه عنه اخيرا هو القول الذي ذكره المصنف هنالك ويمكن حمله على ارادة
الاول فانه لما كان مما يسقط به الفرض سماه واجبا نظرا الى قيامه مقامه فيحصل بذلك الجمع بين كلاميه ولا يساعده حكاية المصنف اذ لا يصح عده
قولا اخر الا ان يكون القول المنقول هنا لغيره وكيف كان فمع البناء على وقوع الفعل مراعى في الاول لا يكون القول المذكور انكارا للواجب الموسع
ضرورة كون الفعل ح واجبا في تمام الوقت اذا ادرك اخر الوقت مستجمعا للشرايط والا لم يكن واجبا بالنسبة اليه وكان الحامل له على ذلك شبهة
اخرى غير الشبهة المذكورة في الواجب الموسع وهي انه لو خرج عن صفات المكلفين فجاة بعد دخول الوقت لم يتحقق عصيانا في شانه بجواز الترك لا الى
بدل وهو لا يجامع الوجوب هذا بخلاف ما لو كان على صفات المكلفين في الاخر لعدم جواز تركه اذن في شيء من اجزاء الوقت مط بل انما يجوز ذلك الى
بدل وهو لا ينافي الوجوب وفيه ان اعتبار البقاء على صفات المكلفين في الاخر لازم تركه في شيء من اجزاء الوقت مط بل انما يجوز ذلك الى بدل وانما هو
في غير مظنة الفوات قبل بلوغ الاخر واما بالنسبة اليه فلا ريب في وجوب الفعل عنده عند ذلك هذا وقد حكى عنه قولان اخران احدهما ما حكاه
عنه ابو الحسين البصري وقال انه اشبه من الحكاية الاولى وهو انه ان ادرك المصلي اخر الوقت وهو على صفة المكلفين كان ما فعله مسقطا للفرض وهو بعينه
القول المتقدم ويوافق ما حكاه الشيخ اولا ثانيهما ما حكاه عنه ابو بكر الرازي من ان الصلوة يتعين وجوبها باحد الشيئين اما بان يفعل او بان يتضيق
فيها ويشارك هذان الوجهان تمام من الوجه المتقدم في كون ادراك اخر الوقت معتبرا في الجملة في وجوب الفعل وان اختلف الحال فيه على حسب اختلافها قوله
ففي الحقيقة يكون راجعا الى الواجب المخير كالامر هذا كما سنشير اليه بعد ذلك يؤمي الى كون الواجب الموسع من قبيل الواجب المخير نعم غاية الامر ان التخيير هناك
بين الافعال المختلفة بالحقيقة وهنا بين الافعال المتفقة في الحقيقة المختلفة بحسب الزمان كما سيصرح به فيكون المكلف مخيرا بين الاتيان بالفعل
في اول الوقت ووسطه واخره ويكون الامر متعلقا بكل من تلك الافعال اصالة على الوجه المذكور ففي اي جزء اتى بالفعل فقد اتى بالفعل بما يجب
عليه بالاصالة كما انه اذا اتى باحد الافعال الواجبة تخييرا كان اتيا بالواجب اصالة نظرا الى تعلق الامر بخصوص كل منها على وجه التخيير فيكون ذلك هو
المراد بقوله ففي اي جزء اتفق ايقاعه فيه كان واجبا بالاصالة ينبغي انه لما تعلق الامر به بحسب اجزاء الوقت على سبيل التخيير كان الاتيان به في اي جزء
كان من اجزائه اتيانا بما يجب عليه اصالة نظرا الى تعلق الامر به كك على نحو الواجب المخير فيندفع ح بهذا التقرير ما يتوهم من المنافاة بين الوجوب و
جواز الترك اذ ليس الواجب هناك شيئا واحدا حتى يتخيل جواز تركه في اول الوقت ووسطه بل الواجب افعال عديدة على سبيل التخيير بينها وجواز

تركه في الاول والوسط انما هو من جهة التخيير المتعلق به وهو لا ينافي الوجوب كما مر في الواجب المخير وانت خبير بما فيه اذ لا وجه للقول بتعلق الامر اصالة بخصوص كل
واحد من تلك الافعال على سبيل التخيير ليكون الواجب الموسع واجبا مخيرا على الوجه المذكور ويكون الفرق بينه وبين غيره من الواجبات التخييرية مجرد ما ذكر
بل التحقيق عدم تعلق الامر هنا اصالة بخصوص ايقاع الفعل في شيء من اجزاء الوقت وانما الواجب بالاصالة هنا فعل وهو الطبيعة المتعلقة للامر المقيد واحد
بعدم خروجه عن الزمان المفروض وتوضيح المقام انه اذا تعلق الامر بطبيعة على وجه الاطلاق كان الواجب هو اداء تلك الطبيعة في اي وقت كان من غير
ان يتعلق من وجوبه بخصوص وقت من الاوقات فنفس الطبيعة متصفة بالوجوب متعلقة للمنع من تركه بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن خصوصيات
الاوقات من غير ان يكون خصوص ايقاعها في كل من تلك الاوقات الخاصة بالاصالة لعدم تعلق الامر بشيء منها وانما هي واجب لتوقف وجود
الفعل على الزمان او لكونه من لوازمه ووجوده فالامر متعلق بالطبيعة انما يقتضي وجوب تلك الطبيعة بالاصالة وانما يجب الخصوصيات المندرجة تحتها تبعا على
سبيل التخيير لما ذكر ولا يقتضي ذلك يكون الفعل المتقيد بتلك الخصوصية واجبا بالتبع ومن باب المقدمة نظرا الى تعلق الامر اصالة بنفس الفعل و
كون الفعل متحدا مع الخصوصية بحسب الخارج ضرورة كون الماهية والتشخص متحدين بحسب الوجود وانما يتعددان في تحليل العقل فالفعل الخاص
الصادر من المكلف من حيث انطباقه على الطبيعة المطلقة المتعلقة للامر اصالة يكون واجبا اصليا ومن جهة خصوصيته المنضمة الى تلك الطبيعة يكون واجبا
بالتبع بملاحظة الغير فالتخيير الحاصل بين افراد الواجب تخيير تبعي حاصل من الجهة المذكورة وهي غير جهة الامر المتعلق اصالة بالطبيعة المفروضة فكون
كل من تلك الافعال واجبا اصليا من جهة اتحادها مع الطبيعة المطلقة لا ينافي كونها واجبة بالتبع من جهة الخصوصية الملحوظة فيها فهي من الجهة
الاولى لا تخيير فيها اذ المفروض اتحاد الطبيعة وعدم حصول بدل عنها ومن الجهة الثانية يتخير المكلف بينها ولا امر يتعلق بها اصالة من الجهة المذكورة اذا
تقرر ذلك فنقول يجري ما ذكرناه بعينه في الواجب الموسع غير ان بينهما فرقا من جهة عدم ملاحظة الزمان في الاول اصلا وهنا قد لوحظ عدم خروج
الفعل عن حد الزمان المفروض ومن البين ان ذلك لا يقضي بتعلق الامر اصالة بايقاع الفعل في خصوصيات ابعاض الزمان ولو على سبيل التخيير كما
انه لا يقضي تعلق الامر بالطبيعة المطلقة بتعلقه اصالة بخصوصيات الافراد الخاصة نعم هنا وهناك وجوب تبعي تخييري متعلق بتلك الخصوصيات
حسب ما ذكرناه ولا دخل له بوجوب نفس الفعل الملحوظ في المقام فالتحقيق ان يقال انه لا مانع من تعلق الوجوب بالفعل في الزمان الذي يزيد عليه من غير حاجة
الى رجاعه الى الوجوب التخييري وجعل كل من الاحاد بدلا عن الاخر اذ بعد تعلق الامر بالطبيعة في الزمان المتسع يكون الواجب هو ايجاد تلك الطبيعة في الزمان
المضروب له بحيث لا يجوز تركه في جميع ذلك الزمان وان جاز تركه في خصوص ابعاضه من غير فرق بين اوله ووسطه واخره كيف ومن الواضح جواز تعلق المفروض
الامر بالطبيعة المطلقة من غير تقييد بزمان فيكون الواجب نفس تلك الطبيعة ففي اي زمان اوجدها المكلف يكون واجبا نظرا الى حصول الطبيعة
به فكذا الحال في الموسع بل هو اوضح حالا منه لتقييد الوجوب فيه بالزمان المعين حيث لا يجوز تقديمه ولا تأخيره عنه وقضية ذلك اتحاد الواجب لا تنوع
فيه بالنسبة الى الواجبات المطلقة واتصاف الفعل بجواز الترك في خصوص بعض تلك الزمان لا ينافي وجوب نفس الطبيعة وعدم جواز تركها بملاحظة
لما تقرر من عدم تعلق الوجوب المتعلق بالطبيعة بشيء من افرادها بالنظر الى الخصوصية المتحدة بها غاية الامر ان تكون الافراد واجبة بملاحظة اتحادها
مع الطبيعة وذلك لا يقضي بتعلق الوجوب اصالة بشيء من خصوصياتها نعم يتصف تلك الخصوصيات بالوجوب تبعا فاعرضنا نظرا الى اتحادها مع الواجب
وعدم امكان انفكاك الواجب من احدها بل ربما يقال باتصافها بالذات بوجوب غيري تبعي لكونها مقدمة لحصول الواجب نظرا الى توقف ايجاد الطبيعة
على حصولها وفيه نظر سيجيء الاشارة اليه في المحل اللائق به وكيف كان فلا ربط للوجوب الاصلي التعييني المتعلق بالطبيعة ولا يعتبر جواز تركه ولا تخيير
كما عرفت واذا تبين ان جواز ترك كل من الافراد غير مانع من اتصاف الطبيعة بالوجوب فكذا جواز ترك الطبيعة في خصوص كل زمان لا يمنع من تعلق
الوجوب بنفس الطبيعة كيف ولبس الزمان الا خصوصية من الخصوصيات التي يتقيد بها الفعل كما ان المكان والالة والمتعلق ونحوها من جملة تلك
الخصوصيات فان الفعل لا يخلو عن احد تلك القيود اذ لا يكون عدمه وجوب خصوص واحد منها على التعيين مانعا من تعلق الوجوب بالطبيعة فيتخير المكلف
بين الاتيان بواحد من تلك الخصوصيات من غير تأمل لاحد ولا اشكال فكذا الحال في المقام اذ ليس ما بازاء الزمان باعظم من زيادة المكان ولا جواز ترك
الفعل في زمان خاص باعظم من جواز ترك الفعل المتعلق بمتعلق خاص او باله مخصوصة مع عدم منافاة شيء من ذلك لوجوب اصل الفعل وعدم جواز
ترك كل من الخصوصيات المتحدة بالواجب الماخوذة في الفرد المتحد بالطبيعة الحاصلة بحصوله وبتعذر اخر وجود اصل الفعل عينا وعدم جواز تركه من
دون تخيير فيه لا ينافي التخيير في اداء والاتيان به والتخيير الحاصل في هذه المقامات انما هو في تاديه الواجب لا في اصله وان الواجب نفس الطبيعة المطلقة
والمقيدة ولا يجوز تركه ولا بدل له الا ان اداء ذلك الواجب يحصل بوجوه متعددة يتخير المكلف بينها وتلك هو ما ذكرناه من التخيير التبعي وتلك الوجوه
هي المطلوبة تبعا على الوجه المذكور من حيث حصول الطبيعة الواجبة بكل منها والاشكال المذكور في المقام مبني على الخلط بين الامرين وعدم التميز بين
الملاحظتين قوله وهل يجب البدل وهو العزم الخ لا اشكال المذكور عند القائلين بحصول التوسعة في الواجبات الشرعية في جواز تاخير الموسع عن اول
الوقت ووسطه كما انه لا اشكال في تعيين الاتيان بنفس الفعل في اخر الوقت وعدم الاكتفاء عنه بغيره واختلفوا في جواز تركه لا الى بدل فيما عدا الوقت
الاخير بعد عدم جواز تركه في شيء من اجزاء الوقت لا الى بدل يقوم مقامه وهو العزم على الفعل فيما بعد فيتخير المكلف بينه وبين الفعل الى ان يتضيق الوقت
فيتعين الفعل وقيل بجواز تركه في خصوصيات تلك الاوقات من غير بدل وهو كما مرت الاشارة اليه وجهه وسيجيء تفصيل القول فيه قوله وتبعه السيد
ابو المكارم الخ اختار ذلك شيخنا البهائي وتبعه تلميذه الفاضل الجواد وحكى القول به عن الجبائيين وعزا الفاضل الجواد الى اكثر اصحابنا وانتصر
كلما انتهى في بيان ما يقع العزم المذكور بدلا عنه فظاهر السيد المرتضى ان العزم المذكور انما يقع بدلا عن نفس الفعل ولذا انكر كون الاتيان بالبدل قاضيا

على ... الوجوب في جواز

بسقوط المبدل وتذكرات الأبدال في الشرع على وجهين فمنها ما يسقط المبدل بحصوله ومنها ما لا يسقط به كما هو الحال في التيمم بالنسبة الى الوضوء والغسل
فانه مع كونه بدلا لا يسقط به التكليف بمبدله بل يتعين الاتيان به ايضا عند التمكن منه ويظهر من كلام بعضهم انه بدل عن خصوص الافعال التي
يقع العزم المذكور موقعها فالعزم على الفعل في الزمان الثاني بدل عن الفعل في الزمان الاول والعزم عليه في الثالث بدل عن الفعل في الثاني وهكذا
وقيل يكون العزم بدلا من خصوص الايقاعات دون نفس الفعل فيحتمل ان يراد به خصوص الافعال الخاصة فيرجع الى الوجه المتقدم او الخصوصيات
المنضمة الى نفس الفعل عند ايجاده في خصوص الازمنة المفروضة دون نفس الفعل كما هو الظاهر من العبارة وربما يقول بكون العزم جزء من البدل
وان بدل الفعل في اول الوقت هو العزم على الفعل في ثانيه مع اداء الفعل فيه ثم العزم على الفعل في ثاني الحال وثالثه الى اخر الوقت بدلا عن الفعل
في الاول وهذه الوجوه كلها ضعيفة غير جارية على القواعد اما ما ذكره السيد فظ لوضوح فساد البدلية بوقوعه مقام المبدل وقيامه مقامه
في معنى سقوطه بفعله وليس التيمم بدلا عن الوضوء مطلقا حتى يسقط بفعله وانما هو بدل منه في حال الاضطرار وقائم مقامه ومن البين انه لا وجوب
ح للوضوء ولو سلم عدم جواز سقوط المبدل مع الاتيان بالبدل فانما هو في الابدال الاضطرارية واما اذا كان البدل اختياريا كان المكلف مخيرا
في الاتيان باحد الامرين فكيف يعقل عدم سقوط التكليف مع الاتيان باحدهما واما الوجه الثاني فلوضوح قيام مقام ذلك الفعل الخاص كما عرفت و
ذلك قاض ايضا بسقوط الواجب لظهور كون الاتيان بالمبدل مسقطا للتكليف كيف ومن البين انه لا انكار هناك في التكليف بل ليس المكلف به الا
اداء الفعل مرة والمفروض قيام العزم مقامه فكيف يصح القول ببقاء التكليف بعد الاتيان بما ينوب منابه واما الوجه الثالث فلانه لا يكون العزم
ح بدلا عن الفعل الواجب اذ المفروض كونه بدلا من الخصوصيات المغايرة له فيكون نفس الواجب خاليا عن البدل ومعه تبقى الشبهة القاضية ببدلية
العزم على حالها ولا يكون التزام بدلية العزم على الوجه المذكور نافعا في المقام ومعه لا يقوم دليل على ثبوت بدليته على الوجه المذكور واما الوجه
الرابع ففيه مع مخالفته لظواهر كلماتهم انه اذا جعل الفعل في ثاني الحال وثالثه مثلا بعضا من البدل فاي مانع من كونه هو البدل من غير حاجة الى
ضم العزم مضافا الى بعد جعل ما هو ظاهر الامر فان الظاهر منه كون الواجب نفس الطبيعة الا ان ذلك تمام المامور به تارة وبعضا منه اخرى والذي ينبغي
ان يذهب اليه القائل ببدلية العزم ان يقول بحصول تكليفين في المقام احدهما يتعلق بالفعل والاخر بالفورية والمبادرة في تحصيل تفريغ الذمة والتكليف
الاول على سبيل التعيين من غير ان يثبت هناك بدل للواجب والثاني على سبيل التخيير بينه وبين العزم على ادائه فيما بعد ذلك بمعنى انه يجب عليه البدار
الى الفعل ما لم يات به او العزم على الاتيان به فيما بعد وقضيته ذلك وجوب المبادرة الى الفعل على الوجه المذكور في اول اوقات الامكان ثم في ثانيها
ثم في ثالثها وهكذا ينحل التكليف الثاني الى تكاليف عديدة ويمكن ان يتحقق مخالفات شتى بالنسبة اليه فيتعدد بحسبه استحقاق العقوبة ولا يرد
عليه شيء من الايرادات المذكورة ولا يلزم ايضا خروج الواجب عن الوجوب بالنسبة الى شيء من التكليفين اما الثاني فظ واما الاول فلانه انما ثبت ذلك
من جواز التاخير من غير ترتب عصيان اصلا وليس الامر هنا كذلك فانه لا يجوز تاخيره عن اول ازمنة الامكان وكذا ثانيها مطلقا بل الى بدل هو العزم
على الفعل في الثاني والثالث وهكذا وذلك كاف في انفصاله عن المندوب وعلى ما هو مناط الشبهة عندهم في التزامهم بما ذكروه من بدلية العزم قوله
والاكثرون الخ عزي القول به الى ابي الحسين البصري وفخر الدين وعزاه في النهاية الى الاكثر المحققين وقال ايضا انه اطبق المحققون على عدم وجوبه بدلا
عنه قوله فلان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت اه قد اشار الى هذه الحجة جماعة من الخاصة والعامة فمن الخاصة الشيخ في العدة والمحقق في
المعارج ونهج الحق وغيرهما والسيد العميدي في المنية وشيخنا البهائي وتلميذه الفاضل الجواد والفاضل الصالح وغيرهم ومن العامة الآمدي في الاحكام
وتحصيل الاحتجاج
والحاجبي والعضدي في المختصر وشرحه الا ان في كلامهم اختلافات في تقريرها لا طائل في ذكرها وتوضيح الاولى في الادلة فانه لا اشكال في ورود
التوقيت بما يزيد على مقدار اداء الفعل وغاية ما يحتمل فيه وجوه ثلثة احدها ان يطابق الفعل بمقدار ما ضرب له من الوقت فينطبق عليه ثانيها تكراره
بمقدار الوقت ثالثها الاتيان بالفعل في اي جزء شاء من ذلك الوقت من غير ان يقدم عليه او يؤخر عنه والوجهان الاولان باطلان بالاجماع
فيتعين الثالث وهو المدعى واحتمال اختصاصه باول الوقت واخره مع خروجه عن ظ اللفظ لا يتاتى على ما هو المناط في الاستدلال لا مدفوع بانه لا تعرض في
الكلام لاختصاصه بحسب ما فرضوه ح فللخصم دفع ذلك بما يدعيه من دلالة الفعل على عدم جواز زيادة الوقت على الفعل لكن ستعرف وهنه فالظ
انه حجة شرعية لا داعي الى العدول عنها والاحتجاج المذكور انما يتم بعد ضم المقدمة المشتملة على ابطال ما ذكره الخصم من لزوم اختصاص الوجوب ببعض اجزاء الوقت
من اوله واخره والا فمجرد ظهور الامر في التوسعة ومساواة اجزاء الوقت في تادية الواجب بها لا يجدي الخصم في انكاره فلا بد من ضم ما يبطل به ما
ادعاه الخصم من الباعث على الاختصاص الى ذلك حتى يتم الاحتجاج بل هو العمدة في المقام وانت خبير بان الحجة المذكورة انما تفيد ما اخترناه فان اقصى
ما تفيده العبارة هو وجوب الاتيان بالطبيعة في المدة المفروضة من غير اشعار بحصول التخيير وتعلق الامر اصالة بالفعل المفروض في خصوص كل جزء
من الزمان المفروض على سبيل التخيير بينها حسبما اختاره ويجري ذلك في غير هذا الوجه من الوجوه التي احتجوا بها حسبما نشير اليها قوله وليس في الامر
تعرض لتخصيصه اه ربما يناقش فيه بانه لا يدفع اختصاصه ببعض اجزائه المعينة فانه اذا لم يكن في اللفظ دلالة عليه كما هو معلوم في الوجدان وبالاتفاق كان
قضية الامر المعلق على الوقت المفروض بعد ظهور البطلان الوجهين المتقدمين حصول الامتثال باداءه في اي جزء شاء قوله بل ظاهره ينفي التخصيص اه
يومي الى دعوى عدم دلالته على التخصيص الى دلالته على عدمه فيتم الاحتجاج ح من وجهين قوله فيكون القول بالتخصيص بالاول والاخر تحكما باطلا
لعدم قيام دليل عليه في ظ اللفظ ولا من الخارج بل مخالفا لظاهر ما يفيده اللفظ من مساواة الاجزاء حسبما ادعاه اخيرا ويمكن تعميم الحكم للصورتين
كما هو ظ البيان قوله وايضا لو كان الوجوب مختصا اه قد اشار الى هذه الحجة في النهاية ويرد عليه ان ما ذكره من الملازمة على تقدير اختصاص الوقت

بالآخر ممنوع

بالاخر ممنوع لامكان كونه نفلا يسقط به الفرض كما ذهب اليه القائل به وما ذكره من لزوم كونه قاضيا على تقدير اختصاصه بالاول غير واضح الفساد ايضا
دعوى الاجماع على فساده ثم كيف والقائل به قد يلتزم بذلك لا انه يقول بالعفو فيكون ذلك هو الفارق بينه وبين غيره من المضيقات وقد
يجاب عن ذلك بجعل ما ذكره بعضا من الدليل الاول فيكون قوله وايضا اه وجها اخر لابطال دلالة اللفظ على الاختصاص بالاول والاخر فيكون
قد استند في ابطاله اولا الى دعوى الظهور وكون التخصيص باحدهما تحكما باطلا وثانيا الى المذكور فانه لو كان في اللفظ دلالة على اختصاصه
الدليل
باحدهما لوقتين لزم احد الامرين من التقديم القاضي بعدم الامتثال وبقاء الاشتغال وكون الفعل قضاء وباعثا على ترتب العصيان لكونه
قضاء عمدا يا اخذ ابطلهما يقتضيه اللفظ من تعين الاتيان به في وقته وعدم حصول الامتثال به نعم لو قام دليل على الاجزاء باحد الامرين
صح البناء عليه وقضى بالخروج عما يقتضيه ظاهر اللفظ لكنه غير متحقق في المقام كذا ذكره الفاضل المدقق في تعليقاته على الكتاب وانت خبير
بما فيه اما اولا فلبعده جدا من العبارة اذ ليس فيها ما يفيد كون المقصود ابطال دلالة اللفظ عليه وظاهر العبارة بل صريحها هو دفع اختصاص
الوجوب ظاهرا بجزء معين حسب ما يذهب اليه احد الخصوم ويشير اليه ان العلامة قد جعل ذلك في النهاية حجة مستقلة على المقصود بحيث لا مجال
في كلامه للاحتمال المذكور واما ثانيا فبان عدم دلالة اللفظ على اختصاص الوجوب بالاول او الاخر امر واضح لا مجال للتوهم في دلالة اللفظ عليه
ولذا قطع به في الحجة من غير ان يستدل عليه وفرع عليه كون الحكم بالاختصاص ح تحكما باطلا فليس استناده في ابطال دلالة اللفظ عليه
الى دعوى الظهور وكون التخصيص باحدهما تحكما كما ذكره المدقق بل الامر بالعكس كيف واثبات عدم دلالة اللفظ عليه بكونه تحكما غير
معقول فانه انما يكون تحكما اذا لم يكن في اللفظ دلالة عليه ومن الغريب ان الفاضل المدقق قد ادعى في تقرير الاحتجاج كون انتفاء تقييد
الامر بجزء مخصوص امرا ظاهرا وحكى الاتفاق على عدم قيام دليل نقلي من الخارج على الاختصاص ومعه كيف يعقل تنزيل العبارة على
الوجه المذكور واما ثالثا فلان اثبات الاجزاء للمتقدم جار بالنسبة الى التقرير المذكور ايضا فان اريد بقوله انهما خلاف الاجماع ان عدم صحة المتقدم و
اقتضائه العصيان خلاف الاجماع فالملازمة ممنوعة وبطلان التالي ثم وان اريد به ان اقتضاء ظاهر الامر ذلك خلاف الاجماع فالملازمة في المقامين مسلمة لكن
بطلان التالي ثم اذ لا مانع من القول باقتضاء ظاهره ذلك الا انه قد قضى الدليل الشرعي من الاجماع او النص بخلافه اذ لا يستريب احد في جواز التقديم
وعدم ثبوت العقاب في التاخير هذا وقد استدل ايضا المذكور بوجوه اخر احدها حصول العلم الضروري بجواز قول السيد لعبده خط هذا الثوب
في هذا الشهر ولا تؤخره عن ذلك الوقت وفي اي وقت اتيت به من ذلك الشهر فقد امتثلت امري ولو اخرته عنه عصيتني و هذا هو معنى الواجب الموسع
اذ لا يعقل ح كون الايجاب مضيقا ولا عدم ايجابه على العبد شيئا وقد يقال ان التكليف المذكور يحتمل الامرين وجوب الفعل على سبيل التضييق
في اول الوقت لامكان واستحباب الاتيان به في اوله بحيث يكون مسقطا للتكليف به في الاخر غاية الامر انه خلاف ظاهر الاطلاق ولا كلام للخصم في الخروج عن ظاهر
الاطلاق وانما الثمرة لما زعم من حكم العقل ومع الغض عن ذلك فمرجع الوجه المذكور الى الدليل المتقدم لرجوعه الى التمسك بالظاهر وان اختلفا في ظ
التقرير ثانيها انه يمكن تساوي اجزاء الزمان في المصلحة الداعية الى الفعل بان تكون المصلحة قاضية بحصول الفعل من غير ان يختص تلك المصلحة بجزء
من الزمان دون اخر ففي اي جزء اتى به المكلف فقد حصل تلك المصلحة فلو اخرج الفعل عن تمام الوقت فاتت تلك المصلحة فهذا الفعل لا يجوز ان يحكم الشرع
بتضييقه وايجابه في جزء معين من اجزاء الوقت لتساوي الاجزاء في المصلحة الداعية الى الفعل ولان ترك الامر به تماما فيه من تفويت المصلحة اللازمة فلا
مناص في ايجابه على المكلف على وفق المصلحة المفروضة فيكون الامر به على سبيل التوسعة ويمكن ان يقال انه لا كلام في ورود التكليف على النحو المفروض
في الواجبات الشرعية مما يكون الشان فيه ذلك قطعا بحيث لا مجال لانكاره وانما الكلام في انه اذا ورد التكليف على الوجه المذكور فهل يتصف
اوالاخر
الفعل بالوجوب من اول الوقت الى اخره او انه يختص الوجوب بالاول ويكون اتيانه في الباقي قائما مقام ما يترتب له لما تخيلوه من الوجوه الدالة عليه فمجرد
تساوي اجزاء الوقت في المصلحة الداعية الى الفعل بمعنى احراز تلك المصلحة باداء الفعل فيه لا يقضي باتصاف الفعل في تمام الوقت بالوجوب فان اللازم
اجزا
في الوجه المذكور كما يقضي من ضم ما ذكرناه في الوجه الاول من المقدمة القاضية ببطلان ما زعمه الخصم من الوجه القاضي باختصاص الوجوب ببعض ذلك
الوقت ثالثها ان مرجع الواجب الموسع الى الواجب المخير وقد ثبت جواز تعلق الوجوب بكل من الابدال على سبيل التخيير وقد اشار الى ذلك جماعة منهم السيد
والشيخ قدس في عدة من كتبه والسيد العميدي والفاضل الجواد ويستفاد ذلك من كلام المص في جوابه عن حجة الخصم لكن ظ كلامه يفيد تعلق الوجوب
التعبد
بخصوص كل منها زمان من تلك الازمنة تخييرا على نحو الاصالة وقد عرفت ما فيه ولا يتوقف تتميم الاستدلال على ذلك بل يكفي فيه بحصول التخيير على وجه
كلام الجامع عليه والحصار
يمكن تنزيل الكلام ح انه لو لوحظ الوجوب بالنسبة الى الطبيعة المطلقة المقيدة بايقاعها بين الحدين فلا ريب انه لا يجوز تركها في الحد المفروض من الزمان
مطلقا من غير توقف فيه بدليل مقامه فلا شبهة في تحقق معنى الوجوب بالنسبة اليه وان لوحظ ما يتبع ذلك من وجوبها في خصوص كل جزء من ذلك
الزمان افاد التخيير بين تلك الافراد الواقعة في تلك الازمنة ليرجع الى ظاهر من الواجب المخير وباقي في دفعه ما ذكره هناك رابعها انه مقتضى ظ اللفظ فان
تناول الامر للفعل في اول الوقت كتناوله للفعل في وسطه واخره من غير فرق اصلا فالترجيح بينها بجعل بعضها وقتا للوجوب دون الاخر تكلف وانت خبير
بان مرجع الوجه المذكور الى الوجه الاول المذكور في كلام المص وبه علم ما مر من الاشارة اليه فان الخصم انما يصرف عن ذلك لدعواه قيام الدليل على
خلافه فالشان في دفع المانع لا في اثبات المقتضي حتى يستند فيه الى الوجه المذكور وخامسها انه لو اتى به في اي جزء من اجزاء الوقت لكان مجزيا اجماعا
للامتثال
محصلا من غير ان يترتب عليه عقاب انما يكون كذلك لو حصلت به المصلحة اللازمة وكان ايقاعه في اي جزء منه قائما مقام ايقاعه في غيره وهو معنى
الموسع ثم لا يذهب عليك ان جميع ما ذكر من الوجوه على فرض صحتها انما تفيد جواز التوسعة في الواجب واما كون التوسعة على الوجه الذي ادعاه المص

من الوضوح الى الواجب المخير حسب ما مر الكلام فيه فلا دلالة فيها عليه اصلاً قوله ان الامر ورد بالفعل آه يتلخص من كلامه وجهان احدهما الاستناد الى ظاهر الامر حيث
انه ظاهر في الوجوب العيني دون التخييري حسب ما عرفت الحجة فيه في محله وثانيهما انه لا اشكال لاحد في عدم دلالة صيغة الامر على وجوب العزم ولم يقم على وجوبه دليل
آخر من الخارج كما سيظهر عند ابطال دليل الخصم فالاصل يقتضي عدم وجوبه هذا وقد يشكل بسند الدلالة بوجوه آخر الاول ان البدلية قاضية
بمساواته للمبدل في الحكم وفيما هو مقامه ومن البين انه لو اتى بما هو بدل عن الفعل قضى بسقوط التكليف بالمرة فيلزم ان يكون العزم ايضاً كذلك ولا قائل به
اورد عليه بوجوه احدها انه انما يكون بدلاً عن الفعل في اول الوقت مثلاً فيكون قائماً مقام الفعل الواقع فيه لا في جميع الاوقات ويدفعه انه اذا قام مقام
الفعل في الاول قضى بسقوط التكليف في باقي الوقت اذ لا تكرار في التكليف ولا يجب الاتيان بالفعل الا مرة على المرة والمفروض الاتيان ببدل الواجب

الوجه الاول

فلا بد من سقوط التكليف بالمرة وقد اختار شيخنا البهائي ذلك في الجواب عن الحجة المذكورة قال ان العزم بدل من الفعل في كل جزء لا مط وقد عرفت
ما فيه ويمكن تنزيل كلامه على الجواب المختار كما سيجيء الاشارة اليه لكنه بعيد عن كلامه ثانيها انا لا نقول بكون مجرد العزم بدلاً عن الفعل في الاول بل العزم
عليه والفعل في الثاني بدل عنه والعزم عليه والفعل في الثالث بدل عن الفعل في الثاني وهكذا فلا يكون العزم وحده بدلاً عن الفعل في الاول
حتى يكون الاتيان به قائماً مقامه حسب ما مرت الاشارة اليه وفيه ما فيه لما فيه من مخالفته لكلام القوم وعن الاكتفاء ح ببدلية الفعل اللاحق من غير حاجة الى
ضم العزم فانه اذا صح جعله جزء من البدل صح كونه تمام البدل ثالثها ما ذكره السيد من منع كون الاتيان بالبدل مسقطاً لوجوب المبدل وقد عرفت ما فيه
رابعها انه ليس العزم بدلاً من نفس الفعل وانما هو بدل عن تقديمه للتخيير بين تقديمه وبين العزم على اتيانه فيما بعد اشار الى ذلك العلامة في نهاية وفيه
ان المفروض وجوب الفعل على سبيل التوسعة فلا يجب التقديم حتى يجب العزم بدلاً عنه ويدفعه انه مع ما ذكره الحاضر تنافيه من ثبوت تكليفين
في المقام عند القائل المذكور اعني نفس الفعل ووجوب المبادرة اليه على حسب الامكان والعزم انما يكون بدلاً عن وجوب المبادرة فيقوم مقامه الى
ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل وغاية ما يسلم من جواز التاخير في الموسع انما هو مع العزم على الفعل لا مطلقاً ومن البين ان هؤلاء الجماعة لا يجوزون
دونه التاخير من دونه الثاني ان القائل ببدلية العزم يقول بوجوب العزم في الوسط كما يقول بوجوبه في الاول فيلزم تعدد البدل مع اتحاد المبدل

الثاني

وهو خروج عن مقتضى البدلية فان البدل انما يجب على نحو المبدل فاذا كان البدل واجباً مرة وكان العزم الاول بدلاً عنه لم يعقل ثبوت بدل آخر
منه بعد ذلك ثم بان العزم اولاً انما يكون بدلاً عن وجوب المبادرة فيقوم مقامه الى ان يتضيق الوقت فيتعين الفعل وغاية ما يعلم من جواز التاخير
في الموسع انما هو مع العزم على الفعل لا مطلقاً ومن البين ان هؤلاء الجماعة لا يجوزون التاخير من دونه الخامس ان القائل ببدلية العزم يقول بوجوب
العزم في الوسط كما يقول بوجوبه في الاول فيلزم تعدد البدل مع اتحاد المبدل وهو خروج عن مقتضى البدلية فان البدل انما يجب على نحو المبدل فاذا كان
المبدل واجباً مرة وكان العزم الاول بدلاً عنه لم يعقل ثبوت بدل آخر منه بعد ذلك ولجيب عنه بان العزم اولاً انما يكون بدلاً عن الفعل في الاول ويسقط
به ثم العزم ثانياً بدل عن الفعل في الثاني ويسقط به وهكذا ويدفعه ما عرفت من انه لا تكرار هنا في وجوب الفعل فاذا كان العزم اولاً قائماً
مقام الفعل اولاً قضى بسقوط التكليف رأساً فالحق في الجواب ما عرفت من تكرارها هنا في وجوب الفعل فاذا كان العزم اولاً قائماً مقام الفعل اولاً من التزام
القائل المذكور بتكليفين وبحمل التكليف الثاني منهما الى تكاليف عديدة ما بقي التكليف الاول ويقوم العزم مقام كل واحد منها وينتفي موضوع
ذلك التكليف عند تضيق وقت الفعل فيسقط التكليف به ويتخصص الامر في التكليف الاول اعني ايجاد الفعل وقد يشكل ذلك بان العزم اذا كان بدلاً
من الفور المذكور يبقى اصل الفعل اذ نحالها من البدل فيجوز تركه قبل الزمان الاخير بلا بدل ووجوب الفور على الوجه المذكور لا بد ح في حال الوا
نعم لو لم يكن هناك بدل من الفور وكان الاقدام عليه اولاً واجباً اكتفى به في ذلك حسب ما مرت الاشارة اليه لكن المفروض قيام العزم مقام الفور فيجوز
ترك الطبيعة اولاً وثانياً الى الزمان الاخير بلا بدل عنها فالاشكال على حاله ويمكن دفعه بان مفاد وجوب اداء الفعل فوراً ومفاد بدلية العزم من
الفور هو تخيير المكلف بين اداء الفعل فوراً والعزم على ادائه في الثاني والثالث فيكون اداء الفعل في الاول واجباً على سبيل التخيير وهو الذي رامه
القائل فلا ينافيه عدم كون العزم بدلاً عن مطلق الفعل اذ ليس مقصود القائل المذكور الا دفع الشبهة من عدم اتصاف الفعل الواقع اولاً وثانياً
مثلاً بالوجوب نظراً الى جواز تركه ح بلا بدل وهذا القدر كاف فيما هو ملحوظ في المقام ومع الغض عن ذلك فالمقصود بذلك ادراج الفعل ح في الواجب وصدق
عدم جواز ترك مطلق الفعل ح الى نقله بالعزم وهو كاف في اندراجه في حد الواجب وانتفاضه عن المندوب اذ الواجب ما لا يجوز تركه في الجملة والعزم وان كان
بدلاً عن تعجيل الاتيان به في الاول الا انه لا يجوز ترك مطلق الفعل ح مع ترك العزم لوجوب التعجيل على سبيل التخيير بينه وبين العزم ووجوب نفس الفعل
ح من جهة المنع من تركه على تقديره عدم العزم على الاتيان به فيما بعد فهو ايضاً مما لا يجوز تركه في الجملة هذا ثم انه يمكن ان يقال انه لا تعدد في المقام
في الابدال ولا في الواجب المبدل فان وجوب المبادرة الى الفعل امر واحد الى ان ياتي المكلف بالفعل وكذا العزم على اداء ذلك الفعل واجب واحد يقوم
مقام الواجب المذكور عندهم بتمر باستمراره حتى انه لا يجب عليه تجديد العزم في كل ان بل عزمه اولاً على اداء الفعل كاف بالنسبة الى الازمنة اللاحقة
ما لم يتردد فيه او ينوي خلافه كما هو الحال في النية بالنسبة الى العبادات الطويلة وقد اشار الى ذلك في البرهان حيث قال الذي اراه انهم لا يوجبون
تجديد العزم في الجزء الثاني بل يحكمون بان العزم الاول ينسحب على جميع الازمنة المستقبلة كانسحاب النية على العبادات الطويلة مع عزوبها هذا وقد
ذكر المصنف في الحاشية بعد ما اشار الى الحجتين المذكورتين انه انما عدل عنهما الى ما هو التحقيق من ان القائلين ببدلية العزم لم يجعلوه بدلاً عن نفس الفعل
بل عن ايقاعه فالمبدل منه هو ايقاعات الفعل في اجزاء الوقت والبدل هو ايقاعات العزم فيها الا في الجزء الاخير فكل واحد منهما متعدد وكل مبدل
يتاتى به مع بدله وانت خبير بما فيه كما مرت الاشارة اليه وايضاً ايقاع الفعل في الاول قاض بسقوط التكليف فكيف يعقل القول بحصول البدلية ونقاء

تكليفهم

التكليف مع الاتيان بالبدل والحاصل ان ابقاء الفعل وان كانت متعددة لكن لا يجب الاتيان بها اجمع بل يكفي ايقاع واحد منها فكيف يقتضي وجوب التعدد
وقيام العزم مقامه فما ذكره من تعدد الواجبات والابدال لا يلزم ان يكون على سبيل الحقيقة بل يكفي ان يكون ذلك في تحليل العقل حسبما قد مرّ
قوله الثالث
الاشارة اليه الثالث انه لو كان العزم بدلا لم يجز فعله مع القدرة على المبدل كسائر الابدال مع القدرة على مبدلها لانها فرع فقد المبدل منع كون
ذلك من احكام البدل لوضوح انقسام الابدال الى الاختيارية والاضطرارية وقد اشار الى ذلك جماعة منهم السيد في الذريعة وقد مرّ بيانه الرابع
قوله الرابع
ان العزم من افعال القلوب ولم يعهد من الشرع اقامة افعال القلوب مقام افعال الجوارح وفيه ما لا يخفى اذ لا حجة في مجرد ذلك قوله لم ينفصل عن المندوب
آه قد عرفت ان المتصف بالوجوب الموسع انما هو مطلق الفعل الواقع في الزمان المضروب له وتركه انما يتحقق بتركه في جميع الزمان المضروب له وليس تركه
في اول الوقت ووسطه تركا للواجب بل يكون ذلك تأخيرا له والمعتبر في الواجب انما هو المنع من الترك دون المنع من التأخير واما خصوص الافعال
الواقعة في اجزاء ذلك الزمان فانما يتصف بالوجوب من حيث انطباق الواجب عليه وكونه فردا منه لا من حيث الخصوصية الحاصلة فيه كما هو الشأن
في ساير افراد الواجبات فانها انما تكون واجبة من حيث انطباق الطبيعة الواجبة عليها لا من جهة الخصوصية الماخوذة معها ولذا يجوز ترك
كل من الافراد واختيار الآخر اذا عرفت اختلاف الجهتين المذكورتين فلا ينافي وجوب الفرد من جهة حصول الماهية في ضمنه جواز تركه بالنظر الى
الخصوصية الحاصلة معه وانما ينافيه جواز ترك الماهية اذا لوحظت على الوجه الذي تعلق الطلب بها فان جواز تركها بالملاحظة المذكورة قاض بعدم
انفصالها عن المندوب واما اذا لم يجز تركها على الوجه المذكور فالانفصال عن المندوب واضح وان جاز تركها بملاحظة اخرى وليس ذلك من اجتماع
وجوب الفعل وجواز تركه في محل واحد اذ جواز ترك الفعل من جهة لا يستلزم جواز تركه بحسب الواقع مط فالحاصل في المقام هو اجتماع الجهتين لا اجتماع ع
الحكمين ولا مانع منه اصلا كما لا يخفى والحاصل ان الوجوب المتعلق بالطبيعة متعلق بافرادها من حيث كون الافراد نفس الطبيعة ووجوب الطبيعة
اذا كانت الطبيعة المفروضة مما لا يجوز تركها كما قررنا لم يعقل عدم انفصال الواجب في المقام عن المندوب وجواز ترك الفرد نظرا الى الخصوصية الملحوظة
معه لا ينافي وجوبه بالاعتبار الاول فغاية الامر جواز ترك اداء الطبيعة به وذلك لا ينافي وجوبها اصلا وقد مرّ توضيح القول في ذلك ثم ان الطبيعة
المفروضة من حيث اطلاقها متعلقة للامر بالاصالة متصفة بالوجوب التعييني اصالة وهي بذلك الاعتبار مما لا يجوز تركها مط ومن حيث تقييدها بالخصوصيات
الافراد متصفة بالوجوب التخييري التبعي الذي هو عين الوجوب التعييني المذكور والمغاير له بحسب الاعتبار حسبما مرّ بيانه فالانفصال عن المندوب بالملاحظة
المذكورة ظاهر ايضا قوله وهو انه لو اتى باحدهما اجزأه لا يخفى ان حصول الاجزاء بمجرد الاتيان باحد الفعلين والعصيان بالاخلال بهما لا يقتضي
تعلق الوجوب بكل من الامرين على سبيل التخيير لامكان ان يكون الامر بالثاني مرتبا على ترك الاول فلا وجوب للثاني لا عينا ولا تخييرا مع الاتيان بالاول
ويجب عينا مع ترك الاول فلا وجوب للثاني لا عينا ولا تخييرا مع الاتيان بالاول ويجب عينا مع ترك الاول او يكون سقوط الثاني مترتبا على
فعل الاول فيجب الثاني عينا مع ترك الاول ولا وجوب له اصلا مع الاتيان به الا ترى انه لو ترك الزوج طلاق زوجته والانفاق عليها عصى ولو
اتى باحد الامرين اجزأ وكذا الحال في تخيير مريد السفر في شهر رمضان والصيام هذا اذا اريد بالاجزاء انتفاء الاثم وانتفاء العصيان ولو اريد به تحقق الطاعة
وحصول الامتثال على الوجهين فليفرض ذلك فيما اذا وجب عليه السفر فانه لو ترك الامرين عصى ولو اتى باحدهما اكتفى في حصول الامتثال ومن الواضح
عدم كون ذلك من الوجوب التخييري في شيء والحاصل ان الامر المذكور من لوازم الوجوب التخييري واللازم قد يكون اعم من الملزوم فلا يثبت بثبوته في المقام ثبوت
الوجوب التخييري قوله انا نقطع بان الفاعل للصلوة آه يمكن تقرير الجواب المذكور عما مرّ معارضة فاراد بذلك اثبات ان الوجوب في ذلك ليس على
سبيل التخيير اذ لو كان كذلك لزم ان يكون حصول الامتثال بالفعل من جهة كونه احد الواجبين المخيرين وليس كذلك كما يعرف من ملاحظة الشرع وان يكون
العصيان المترتب على ترك العزم لا من جهة تركه بخصوصه بل لكونه تركا لاحد الامرين اللذين وجبا عليه على سبيل التخيير حسبما مرّت الاشارة اليه
ويمكن ان يقرر كل من الوجهين معارضة مستقلة فيكون كل منهما جوابا مستقلا على سبيل المعارضة وقد يومي اليه قوله وايضا ويمكن ان يقرر ذلك
منعا ويكون كل من الوجه الاول والثاني سندا للمنع وقد يقرر الاول معارضة والثاني منعا وهو ابعد الوجوه وقد يستظهر ذلك من قوله ليس
لكون المكلف له لا اشعار فيه بمنع حصول التخيير بين الامرين وهو كما ترى لعدم ظهور ذلك في المنع اصلا بل مقصوده نفي ذلك ليدفع به ما توهم من ثبوت
حكم الخصال في المقام قوله حكم من احكام الايمان آه ان اريد به انه لازم من لوازم الايمان وتابع لحصوله فضعفه ظ لوضوح ان نفس الاتيان بالواجبات وترك
المحرمات ليس من لوازم الايمان فكيف العزم عليها كيف ولو كان ذلك من لوازم الايمان لما صح تعلق التكليف بها بعد حصول الايمان اذ لا يصح تعلق التكليف
بها بعد حصول الايمان الحاصل فلا يتفرع عليه ما ذكره من وجوب ذلك مستمرا عند الالتفات الى الواجبات وان اريد ان وجوبه من الاحكام التابعة للايمان فليس
هناك وجوب للعزم قبل حصول الايمان وانما يجب ذلك بعد حصوله ففيه انه لا وجه للتفصيل فانه ان قلنا بكون الكفار مكلفين بالفروع كان العزم
المذكور واجبا على الكفار ايضا كغيره من الواجبات وان لم نقل بكونهم مكلفين بالفروع لم يتحقق التكليف به ولا بغيره وقد يقال ان العزم على الواجبات
ليس واجبا في نفسه بل لان قضية وجوب الطاعة على المكلف ان يعزم على كل فعل يعتقد امر المولى به والا لم يكن مطيعا له في حكم العقل مط ومع قصد عدم
الامتثال بعد التفطن على ما ظن وهذا المعنى انما يثبت بعد اعتقاد وجوب الشيء واما قبله كما هو الحال في الكفار فلا وهو كما ترى لا يتم في جميع اقسام
الكفر قوله وهو كما ترى كانه اراد بذلك منع كل من المقدمتين المذكورتين لامكان خلو المكلف عن العزمين مع شعوره بالفعل كما في المتردد ومع تسليمه
فحرمة العزم على الحرام ممنوع ايضا وقد يحتج القول بوجوب العزم بما بعد دخول الوقت نظرا الى انه اذا امر المولى عبده بشيء ولم يأت العبد ولا كان عازما
على فعله عد عاصيا في العرف وذمّ العقلاء ولو فعل في اخر الوقت ولذا لو مات يحكم بجواز عقوبته فيفيد ذلك وجوب العزم اذ لا عصيان في ترك

الفرد لذلك الامر عين وجوب ع

وحصول العزم بعد فعل الامتثال م

الفعل قبل تضيق الوقت وفيه ايضاً ما عرفت واستحقاقه العقوبة في الفرض المذكور ان تم فانما هو لصدق كونه تاركاً للواجب عمداً لا لمجرد ترك العزم هذا وقد يستدل
ايضاً على بدلية العزم بوجه آخر وهو انه لو لم يجب البدل لزم تساوي حال الفعل قبل دخول الوقت وبعده والتالي واضح الفساد اما الملازمة فلجواز تركه قبل
دخول الوقت لا الى بدل وجواز تركه كذلك بعد دخوله ايضاً ونبه وقد اشار الى ذلك في الزبدة وشرحها وضعفه ظاهر فانه ان اريد تساويهما من كل وجه
فهو واضح الفساد ضرورة ان الاتيان به قبل دخول الوقت بدعة ولو من جهة قصده به امتثال التكليف المفروض بخلاف ما بعد دخول الوقت وان اريد به عدم
الفرق بينه وبين ما لا يجب الاتيان به فلا ينفصل عن المندوب فيرجع الى الوجه الاول فلا وجه لعده دليلاً آخر وح يرد عليه ما يرد على الوجه المذكور
قد يدعى الاجماع على المسألة لما عرفت من عبارة السيد وهو موهون جداً اذ لا دلالة فيها على ذلك وعلى فرضه لانها فالخلاف في المسألة كما هو
مشهور بل الشهرة المتأخرة قائمة على خلافه فدعوى الاجماع في مثلها موهونة جداً غير صالحة للاعتماد عليها قوله لا دائها الى جواز ترك الواجب يمكن
تقرير الاحتجاج بكل من الوجهين المتقدمين لقضاء التوسعة في الوقت بجواز ترك الفعل في اول الوقت ووسطه وهو ينافي الوجوب ولقضاء جواز
التاخير بانتفاء الاثم مع الموت فجأة في اثناء الوقت فيلزم من ذلك جواز ترك الفعل مطلقاً المنافي للوجوب وكان هذا الوجه اوفق بظاهر العبارة والاحتج
بان الوجه المذكور لو تم في الجملة فلا يتم على القول ببدلية العزم فهو على فرض صحته انما يفيد عدم جواز الفصل في الوقت مع اشتماله لبدلية العزم فلو قيل
ببدلية العزم اندفع ما توهم من المفسدة فلا يصح الاستناد الى الوجه المذكور في اثبات كل من الامرين المذكورين لا بعد ابطال الآخر قوله لما خرج عن
العهدة ان اراد به عدم حصول الاتيان بما هو الواجب وعدم تحقق الامتثال باداء في الاول فمسلم لكن يمكن عدم الخروج بذلك عن عهدة التكليف
ممنوع لامكان ان يكون ما تقدم على وقت الوجوب نفلاً يسقط به الفرض حسبما مر بيانه فلا يتعلق الوجوب بالفعل حين مجيء وقت الوجوب فغاية
الامر حصول التوسعة في وقت الاداء لا في وقت الوجوب وهو مما لا مانع منه اصلاً ولا يرد الشبهة المذكورة بالنسبة اليها مط وان اراد به عدم
الخروج عن عهدة ذلك التكليف باداء في الاول فهو ممنوع والسند ظ مما مر قوله وهو باطل ايضاً كما تقدمت الاشارة اليه في الاحتجاج على المختار حيث ادعى
الاجماع على عدم كونه عاصياً بالتاخير لكن قد عرفت ان القدر المسلم انتفاء العقوبة مع التاخير ولو من جهة عفو الامر واما عدم جواز التاخير في الجملة
فبطلانه غير مسلم عند الخصم قوله لعصى بتاخيره ان اراد بالعصيان مجرد مخالفة الامر الايجابي وان لم يترتب عليه عقوبة فقيام الاجماع على بطلان التالي
ثم لذهاب الخصم وان اريد به العصيان الذي يترتب عليه العقاب فالملازمة ممنوعة فان ذلك من لوازم الواجب المضيق بمعناه المعروف واما الواجب الموسع فلا
يترتب على تاخيره عقوبة وان كان على حسب ما يعتقده القائل المذكور فان الفرق بينه وبين سائر الواجبات عنده في حصول العفو هنا مع التاخير الى مدة
معينة بخلاف غيره من الواجبات قوله وجوابه منع الملازمة لما توهم المستدل كون جواز الترك منافياً للوجوب مط زعم ان وجوب الفعل في اول الوقت قاض
بعدم جواز تركه فيه اعني تاخيره عنه والا لزم خروج الواجب عن كونه واجباً حسبما مر في كلام القائل بالاختصاص بالاول في بيان منع الفصل في الوقت
فاذا لم يكن واجباً في الاول تعين وجوبه في الآخر فاجاب عنه بانه لا منافاة بين وجوب الفعل وجواز تركه في الجملة ولو الى بدل كما في المخير على ما هو
الحال في المقام نعم لو جاز تركه مط لنافى الوجوب قوله وينبغي ان يعلم ان بين المخير هذا كالصريح فيما ظهر من عبارته السابقة من كون الواجب الموسع في
الحقيقة واجباً مخيراً وقد عرفت بعده وانه لا قاضي بالتزامه وينبغي في المقام بيان امور احدها انه لا ريب في ان الواجبات الموسعة يتضيق بظن الفوات مع التاخير
بمعنى انه يتعين الاتيان به ح ولا يجوز للمكلف تاخيرها عن ذلك الوقت وقد نص عليه جماعة من الخاصة والعامة من دون ظهور خلاف فيه بل نقل الاتفاق
عليه جماعة منهم الفاضلان الفاضل الصالح والآمدي والحاجبي واحتج عليه بعد الاتفاق عليه حسبما ذكر بامور الاول انه لولا ذلك لزم خروج الواجب عن كونه واجباً اذ مع جواز
التاخير ح يلزم جواز ترك الواجب في الغالب وهو ما ذكر من اللازم وفيه انه انما يلزم خروج الواجب عن الوجوب لو جاز تركه مط ومن البين خلافه لعدم جواز
تركه على تقدير القطع بالفوات في صورة تضيق الوقت وذلك كاف في حصول معنى الوجوب والفرق بينه وبين المندوب لما عرفت من ان الواجب ما لا يجوز
تركه في الجملة الثاني ان التكليف بالفروع دائر مدار الظن فان المرء متعبد بظنه فيكون الظن في المقام قائماً مقام العلم وفيه منع حجية الظن في الفروع
مط سيما في المقام حيث انه من قبيل الموضوع الصرف وما ورد من ان المرء متعبد بظنه لم يثبت وروده عن صاحب الشريعة فلا وجه للاتكال عليه الثالث
انه مع ظن الفوات بالتاخير لا يمكن ان يتحقق منه العزم على الفعل في الآخر فاذا ترك الفعل ح كان تاركاً للفعل والعزم معاً فيكون عاصياً فيتعين عليه
الاتيان بالفعل وفيه بعد تسليم امتناع حصول العزم منه ح انه مبني على القول ببدلية العزم وهو ضعيف حسبما مر الرابع انا نجد حكم العقل ح حكماً قطعياً
بعدم جواز التاخير ووجوب المبادرة الى الفعل فيجب الاخذ به وفيه انه ليس ذلك من القطعيات ولا من الوجدانيات ونحوها حتى يدعى الضرورة فيه
فلا بد من بيان الوجه في قطع العقل به حتى ينظر فيه قلت ويمكن الاحتجاج عليه بوجهين احدهما ان ذلك قضية وجوب الامتثال بحسب العرف فان وجوب
الفعل على المكلف والزام المكلف اياه قاض عرفاً بتعين الاتيان به والا عد عاصياً مخالفاً للامر مع التاخير وحصول الترك بل منهما ومنافياً لاداء مطلوب
الامر معرضاً نفسه للمخالفة ولو مع حصول ظنه الاخرى انه لو امر المولى عبده بشراء اللحم كذلك اتفق انه ظن العبد فوات الشراء مع التاخير فتعمد التاخير فلم يتمكن
من الاتيان به عد عاصياً مفوتاً للمطلوب بينهما انه مع وجوب الفعل والزام الشارع اياه وعدم اذنه في الترك لاشتماله على المصلحة التي لا يجوز للمكلف
تفويتها يحكم العقل بتعين الاتيان به تحصيلاً لتحصيل المطلوب بعد العلم باشتغال الذمة ودفعاً للضرر المظنون بسبب التاخير وكان اليقين بالاشتغال
يستدعي تحصيل اليقين بالفراغ واداء ما يعلم معه تفريغ الذمة كذا تحصيل اليقين بالخروج عن عهدة ذلك التكليف وعدم حصول الترك له ولا يكون
ذلك الا بالاتيان به عند ذلك وعدم تاخيره عنه بل قد يشكل جواز التاخير في صورة الشك في الاداء مع التاخير كما سنشير اليه اذ قضية ما ذكرنا مراعاة
الاحتياط في التحصيل عند حصول التردد الا ان يقوم دليل قاطع يدل على رخصة المكلف في جواز التاخير كما قام الدليل عليه في صورة ظن البقاء والحاصل ان

قوله ومنها ان المسألة من الواجبات الموسعة في تضيق الواجب الموسع بظن العمر بحيث ان الفعل ... بعد ... بتضيق ... مخالف للحكم بخروج الوقت بالنص استحباباً

الذمة

الأذن المستفاد من الشارع في التأخير لا يعم صورة ظن الفوات وكذا حكم العقل بجواز التأخير للفعل وقضيته حكم العقل بملاحظة ثانيهما هو لزوم التعجيل ولا
فرق بين الواجبات الموسعة الموقتة وغيرها من الموسعات المطلقة بل الحال في الأخيرة أظهر والظاهر أنه مما لا خلاف فيه بين القائلين ولو كان ظن الفوات بسبب
ظنه تضيق الوقت وفواته مع التأخير فالظاهر وجوب التعجيل أيضا لتعين ما ذكر ويحتمل عدمه استصحابا لبقاء الوقت سيما إذا لم يمكن استعلام الحال
لظهور الفوات مع التأخير ولو أخر فلم يعلم فوات الوقت بني على الأداء لما ذكر من الاستصحاب فلا عبرة بالظن بالفوات مط وإن اكتفي به في الحكم بدخول
الوقت في بعض الصور وح فيمكن الحكم بأدائية الظهرين مع جواز أداء العشائين أيضا ولا يخ عن بعد وقد يقال بقضاء ما دل على الاكتفاء بالظن في الدخول
بقضائه به في الحكم بالخروج أيضا وفيه تأمل وإن لم يخل عن قرب ثانيها أنه لا إشكال في حصول العصيان لو أخر الواجب ح فلم يتمكن من فعله فهو كتعمد الترك وأما
إذا أخر وانكشف فساد ظنه فأتى بالفعل بعد ذلك فلا عصيان بالنسبة إلى الأمر المتعلق بالفعل لإتيانه به وهل يكون عاصيا بالتأخير الظ ذلك بل هو
مما لا ينبغي التأمل فيه لما عرفت من وجوب فلا مأذون على الفعل فيكون مخالفته عصيانا وقد نص عليه جماعة وعن القاضي أبي بكر في المسألة الآتية
دعوى الإجماع عليه كما هو الظ إذ لم يظهر فيه مخالف سوى ما يظهر من شيخنا البهائي من التوقف فيه وقد يستفاد من تنظر في بعض منه لذلك في دفع
حجة القاضي في المسألة الآتية بعد نقله عنه حكاية الإجماع على العصيان حيث منع من تحقق العصيان بعد ظهور بطلان الظن أو بعد تسليم تحقق التضيق
وتعين الإتيان بالفعل ح كيف يعقل انتفاء العصيان مع المخالفة وكأنه أراد به عدم حصول العصيان بالنسبة إلى أصل الواجب أو عدم ترتب العقوبة
على تلك المعصية وكيف كان فما يستفاد من ظاهره ضعيف جدا وكأنه ذكر ذلك بإرادة إيراد مقام لا اعتقادا وإلا فالمنصوص في كلامه في موضع آخر تحقق العصيان
واختار بعض أفاضل المتأخرين عدم العصيان مع الإتيان ووجوب العمل بالظن ليس وجوبا أصليا كوجوب الصلاة بل هو وجوب توصلي من باب المقدمة
كالصلاة إلى الجوانب الأربع وترك وطي الزوجة عند اشتباهها بالأجنبية ولا عقاب على ترك المقدمات وإنما يترتب العقاب على ترك نفس الواجب
وهو كما ترى إذ لو أراد بذلك المنع من وجوب التعجيل لمنعه وجوب المقدمة فلا عصيان من جهتها فهو فاسد إذ المفروض تسليمه الوجوب في المقام وتضيق
الوقت الواجب عليه من جهة الظن المفروض وإن أراد به عدم تحقق العقوبة على ترك المقدمة بنفسها ففيه أن حصول العصيان غير منوط بترتب العقوبة
ولو سلم فلازم الاستحقاق في العقوبة فليس استحقاق العقوبة المترتبة على ترك المقدمة إلا من جهة ترك نفس الواجب نظرا إلى أداء تركها إلى تركه كما هو الكلام فيه
هو كاف في حصول العصيان في المقام فإن قلت إن المفروض في المقام عدم أداء تركها إلى ترك الواجب لانكشاف الخلاف فلا يترتب عليه العقوبة من جهة الأداء
أيضا قلت من البين أن وجوب التعجيل في الفعل ح ليس من جهة توقف الفعل عليه واقعا وإلا لما أمكن حصول الواجب من دونه ضرورة عدم إمكان حصول
الواجب من دون مقدمته والأمر يكن مقدمة بل إنما يجب ذلك من جهة كونه مقدمة للعلم بالخروج عن عهدة التكليف حيث إن الواجب بعدم الإقدام
على ترك الواجب المتوقف على الإقدام على الفعل ح حسبما قررناه فالعصيان من الجهة المذكورة حاصل في المقام قطعا سواء انكشف الخلاف أو لا وتوقف
الإتيان بالفعل ح مؤد إليه يقينا والحاصل أن التجري على ترك الواجب وفعل الحرام محرم وبتوقف الأخير بعينه على التعجيل في الفعل في المقام كما أنه
يتوقف على الصلاة إلى الجوانب الأربع وترك وطي المرأتين عند الاشتباه فلو قصر في ذلك بتأخير الفعل في المقام أو الاقتصار على الصلاة إلى الجهة
الواحدة أو على واحدة منهما فقد تجرى على العصيان وعصى من تلك الجهة قطعا وإن انكشف خلاف ظنه في المقام أو تبين بعد ذلك مصادفة ما فعله للجهة اتفاقا
أو كون الموطوءة هي زوجته إذ قضيته ذلك عدم تحقق العصيان بالنسبة إلى التكليف المتعلق بنفس الفعل وأما بالنسبة إلى تكليفه بتحصيل اليقين بتفريغ
الذمة بعد تيقن الاشتغال ووجوب تحصيل الاطمينان ح بعدم الإقدام على ترك الواجب وفعل الحرام فلا إذ من البين عدم حصول الواجب المذكور و
استحقاق العقوبة إنما هو من تلك الجهة لا من جهة ترك المقدمة بنفسها كيف ومن البين أن تكرار الفعل في اشتباه القبلة والاجتناب عنهما في اشتباه الزوجة
إنما هو من قبيل مقدمة العلم دون مقدمة نفس الواجب وترتب العقاب على ترك المقدمة المفروضة إنما هو من جهة عدم حصول الواجب الذي هو العلم فكذا
الحال في المقام وانكشاف التمكن من أداء الواجب بعد ذلك غير قاض بانتفاء الإثم كما هو الحال في المثالين سواء قلنا بوجوب المقدمة أو لم نقل به فترتب
العقاب على ترك المقدمة في المقام إنما هو من جهة أدائه إلى ترك الواجب المذكور والإقدام على التجري على ترك الواجب دون ترك نفس الفعل وذلك ظ
ثالثها أنه لو ظهر كذب ظنه فأتى بالفعل في الوقت المفروض فهل يكون مؤديا أو قاضيا فيه خلاف والمعروف هو الأول بل الظ اطباق علمائنا عليه
إذ لم ينقل منهم خلاف في ذلك والخلاف فيه محكي عن القاضي أبي بكر من العامة فقد اختار كونه قاضيا والحق هو الأول والوجه فيه واضح نظرا إلى وقوعه في
الوقت المقدر له شرعا ووجوب التعجيل فيه عند ظن الفوات إنما كان من جهة الاطمينان بعدم فوات الواجب حسبما مر لا من جهة كون ذلك هو وقته ظ لو
له وتوضيح ذلك أن وقت الموسع الموقت محدود واقعا بأحد الأمرين من الحد المعين من الوقت وما ينتهي إليه التمكن من الفعل فيه ويحدد به في الواقع بعين الأمرين
ويكون السابق منهما هو حده الذي ينتهي إليه الوجوب وإنما يعتبر عليه الفعل عند حصول الظن المفروض لظنه كون الحد بالنسبة إليه هو الثاني فلما تبين الخلاف
ظهر له كون الحد هو الأول فكان أداء هذا والذي يقتضيه التحقيق في المقام أن بقاء المكلف إلى آخر الوقت وتمكنه من الفعل إلى الآخر مما لا ربط
له بالتوقيت بل التحديد بالوقت الخاص حاصل على كل حال فإنه من الأمور الوضعية ولا يختلف الحال فيه بين القادر والعاجز غاية الأمر أن لا يكون
مكلفا بالفعل في أوقات العجز ولذا لو لم يتمكن من الفعل في آنات متفرقة من الوقت لم يكن التوقيت متبعضا منجزا على حسب ذلك فالتوقيت هو تقييد
الفعل بالزمان الخاص وتحديد إيقاعه بالحد المعين من الزمان وقضيته ذلك أنه لو أتى به المكلف في الزمان المفروض كان أداء وكان واجبا مبرئا
لذمته على تقدير استجماعه لشرائط التكليف به ولا ينافي ذلك امتناع صدوره منه في بعض أجزاء الوقت كما أن تقييد الفعل بإيقاعه في مكان متسع
محدود إذا لم يتمكن المكلف من إيقاعه في بعض أجزائه لا يقضي بتحديد ذلك الفعل بخصوص البعض المقدور عليه بل ليس المكان المعين له إلا جميع ذلك غير أن

عليه العلم

المكلف لايتمكن الا على ادائه فى البعض منه فيجب عليه اختيار المقدور فكذا الواجب فى المقام مع عدم تمكن المكلف من ادائه فى بعض اجزاء الوقت هو اداؤه
فى البعض المقدور من غير لزوم توقيت اخر للفعل فان قلت انه اذا ارتفع عنه التكليف عند انتفاء القدرة عليه لم يتصف الفعل اذن بالوجوب وبعده
لا وجه لاتصافه اذن بالوجوب الموسع قلت مفاد توسعة الوجوب فى المقام هو كون الوجوب المتعلق بالفعل فى اصل الشريعة متعلقا بجميع الوقت المتسع و
هى تتبع توقيت الفعل بالزمان المفروض وتعيينه ذلك الوقت زمانا لادائه بحيث لو اتى به اوله او وسطه او اخره كان اداء له فى الوقت الموظف
وهو كما ذكرنا حكم وضعى لا يختلف الحال فيه بين ما اشتمل على الشرائط التكليف فى جميع ذلك الوقت وعدمه غاية الامر عدم تمكنه منه فى بعض اجزاء الوقت ان يتعين عليه
الاتيان به فى الباقى اذا علم او ظن ذلك نظير المخير اذا تمكن من واحد منها ولم يتمكن من الباقى فانه يتعين عليه الاتيان بالمقدور مع كون الوجوب المتعلق
به فى اصل الشريعة تخييريا فهناك وجوب للفعل فى اصل الشريعة فى جميع ذلك الوقت بحيث انه لو اتى به فى اى جزء من اجزائه كان مؤديا بالذى وظفه له او
لولا حصول مانع من تعلق التكليف به ووجوب للفعل بالنسبة الى المستجمع لشرائط التكليف واقعا ووجوب له متعلق بالمكلف على حسب ما يعتقد تمكنه
من الفعل وعدمه والثالث حكم ظاهرى يختلف بحسب اختلاف اعتقاد المكلف على ما هو الحال فى المقام حيث ظن عدم التمكن من الفعل فيما بعد ذلك
الزمان فتعين عليه الفعل ولم يجز له التاخير عنه ثم لما انكشف عليه الخلاف جرى تكليفه على نحو ما انكشف له ومبنى كلام القاضى على ملاحظة الوجوب
على الوجه المذكور مع زعمه كون ذلك مخلدا او واقعيا والثانى حكم واقعى لا يختلف الحال فيه بحسب اختلاف الاعتقاد الا انه يجب عليه التحرى فى الظن
بعد ظهور الحال عنده حسبما مر وعلى هذا الوجه مبنى الجواب المتقدم فيكون الوجوب على الوجه الاول ظاهريا بحسب ما قررناه دون ما زعمه والاول
هو حكم المقرر فى اصل الشريعة ويتعلق بالمكلف واقعا وظاهرا موقوف على اجتماع شروطه وعليه مبنى التوقيت والجواب الذى ذكرنا فى المقام
مبنى على ملاحظة ذلك فعلى هذا يكون ذلك الوقت جميعه وقتا موظفا لذلك الفعل وان لم يتمكن المكلف من ادائه فى بعض اجزائه او زعم عدم
تمكنه منه فلو انكشف له خلافه فاتى به فيه فالقاضى يكونه قاضيا مع ادائه فى الوقت المقرر كيف ولو اعتقد عدم تمكنه من احد الواجبين المخيرين تعين
عليه الاخر فى ظاهر التكليف على النحو المفروض فى المقام ولو انكشف خطاؤه فى ذلك قبل الاتيان به فتمكن من الاخر لم يزل عنه التخيير الثابت له باصل الشرع
من جهة تعين الاخر عليه بالعارض فكذا الحال فى المقام اذ لا يعقل فرق بين المقامين كما لا يخفى ولا فرق فى ذلك بين الموسع الموقت وغيره واطلاق الامر
فى الثانى قاض بذلك ايضا حجة القاضى على كونه قاضيا تعين ذلك الوقت للفعل عند حصول الظن المفروض وعدم جواز التاخير عنه فلا توسعة
فى الوجوب بالنسبة الى ما بعد ذلك فاذا اتى به كان قضاء اذ ليس مفاده الا ايقاع الفعل خارجا عن الوقت المعين له شرعا وضعفه ظاهر بعد ما قررناه
اذ مجرد تضييق الوجوب بالعارض لمجرد ظن المكلف لا يقضى بخروج الوقت المقرر شرعا عن كونه وقتا سيما بعد ظهور خطائه فى ظنه وظاهر اطلاق النص القاضى
بكونه وقتا يدل عليه ولا دليل على تقييده وكون حصول التضييق من جهة الظن الفاسد قاضيا بزواله دعوى وقضية الاصل عدمه مع ما عرفت
من ظهور فساده بل قد عرفت انه مع صدق الظن ومطابقته للواقع لا يكون ذلك الوقت خارجا عن التوقيت غاية الامر انه لا يتمكن المكلف من الاتيان
بالفعل فيه فان التوقيت حكم وضعى حسب ما اشرنا اليه هذا واعلم انه لا ثمرة للخلاف المذكور فى المقام الا فى نية الاداء والقضاء لو قيل بوجوب تعيين ذلك
وهو ضعيف نعم قد يجعل الثمرة جواز نية الاداء على المشهور وجواز نية القضاء على الاخر اذ لا يجوز قصد الخلاف ولو جعل الثمرة فيه جواز تاخير الفعل
اذن عن الوقت الموظف بناء على القضائية لكونه قضاء فى الجميع فلا اختصاص له بالوقت المفروض بخلاف ما لو كان اداء كان فاسدا اذ لا قائل بالتزام
احد بذلك الاتفاق من الكل قائم على خلافه ومنه يظهر فساد جعل الثمرة فى المقام توقفه على الامر الجديد بناء على كونه قضاء ...
على ذلك فى سقوط الامر الاول فلعل القاضى يقول بكون القضاء بالامر الاول مطلقا او يفصل بين هذا النحو من القضاء وغيره فيكتفى فى ذلك بالامر الاول
دون غيره ولو ظن السلامة فاخر الفعل ثم مات فجاءة فى اثناء الوقت او طرأه مانع بغتة فلم يتمكن من الفعل فى باقى الوقت فهل يكون عاصيا
بترك الفعل اولا عصيان فى شانه التحقيق الثانى اذ المفروض جواز التاخير شرعا كما هو مفاد توسعة الوقت فاذا كان جائزا ولم يتفرع عليه ترك الفعل لم
يعقل منه صدور العصيان ولم تصح عقوبته عليه اذ لا عقاب على الجائز وقد يورد عليه بان الجائز شرعا هو التاخير والاتيان بالفعل فى الوقت الاخير
دون الترك وحيث كان المظنون هو الاتيان به فيما بعد الاول جوز الشارع له التاخير والاتيان به بعد ذلك وليس المجوز له شرعا ترك الفعل والا لخرج
الواجب عن الوجوب محصل ذلك ان المجوز هو التاخير بشرط سلامة العاقبة فلا يجوز مع عدمها واورد عليه بان سلامة العاقبة مما لا يمكن العلم بها
فلو كانت شرطا فى المقام لادى الى التكليف بالمحال لاحالة التاخير على امر مجهول يمتنع العلم به ودفع ذلك بانه انما يلزم التكليف بالمحال لو كان التاخير واجبا
اما لو كان جائزا فلا لجواز التقديم ايضا فيكون المكلف به هو القدر الجامع بين الامرين من التقديم والتاخير المشروط بالشرط المحال ولا استحالة فيه اذ
القدر الجامع بين المقدور وغير المقدور واجب عينا بان الواجب هو التقديم فيتعين عليه فى مقام الامتثال اختيار المقدور فلا يجوز له التاخير
عن اول الازمنة فيكون واجبا مضيقا لا موسعا هف وانه يكون الحكم بجواز التاخير لغوا عبثا بل على الحكيم نظرا الى عدم امكانه لتوقفه على الشرط
المحال ويمكن ان يقال ان توقف التاخير على سلامة العاقبة لا يقضى بتوقفه على العلم بها ليرد ما ذكر بل يكتفى فى ذلك بالظن نظرا الى انسداد سبيل
العلم به وهو ممكن الحصول فى العادة فان قلت ان الاكتفاء فيه بالظن قاض بانتفاء الاثم اذ المفروض حصول الظن المفروض وطرو المانع بغتة
فلا عقاب على الجائز قلت ليس الظن المفروض شرطا فى الجواز ليجوز التاخير فى الواقع مع حصوله وانما الشرط فى المقام هو السلامة لكن لما لم يتمكن
المكلف من العلم بها اكتفى فيه بالظن فهو انما يكون طريقا الى حصول الشرط لا عينه فاذا تخلف الطريق عن الواقع تفرع على الواقع ما يتفرع عليه
من الاثم والعقوبة فالعقوبة المتفرعة على ترك الواجب الحاصل بالتاخير لا يتخلف عنه فى المقام الا انه لما كان المكلف معذورا فى ترك الواجب عدم

حصول الترك منه جاز التاخير من تلك الجهة ولو كان معتقدا حصول العقوبة على فرض التخلف وحصول الترك فلا ينافي ذلك تفرعها عليه ولا تجويز الشرع او العقل الاقدام عليه في هذه الحال الا ترى انه لو ظن سلامة الطريق جاز له السفر بل وجب عليه مع وجوبه ولا يقضي ذلك بعدم تفرع ما يترتب على السفر من المفاسد المحتملة فيه والعقل والشرع انما يجوزان الاقدام من جهة بعد ذلك الاحتمال وان تفرع عليه ذلك على فرض خطاء الظن المفروض فاي مانع في المقام من تفرعها عليه مع ظهور الخطاء ويدفعه ان الاثار المتفرعة هناك انما تترتب على نفس الافعال والاثار المترتبة على حصول العصيان والاقدام على المخالفة وحيث تحقق منه الاذن في التاخير مع ظن السلامة فلا اقدام على المعصية ضرورة وان تخلف الظن عن الواقع وحصل ترك المطلوب لتحقق الترك ح على الوجه المشروع السائغ المأذون فيه من الامر فلا يعقل ترتب العقوبة عليه من تلك الجهة مع عدم مخالفته لما امره به على مقتضى ارادته فليس ما نقوله من انتفاء العقوبة مبتنيا على الملازمة بين الاكتفاء بظن السلامة من العاقبة وحصول السلامة ضرورة حصول التخلف في المثال المفروض وغيره وانما المقصد عدم امكان حصول الاقدام على العصيان مع تجويز التاخير اذا اتفق معه حصول الترك اذا اتفق معه من غير اختياره ومن هنا قد يتخيل الفرق بين الواجبات لو سلم في حكم الشرع وما يحكم بتوسعه الوقت العقل اذ مع تجويز الشرع للتاخير لا يعقل منه التاثيم والعقوبة على الترك المتفرع على تجويزه واما لو كان ذلك بحكم العقل من دون حكم الشرع بجواز التاخير فلا يتجه ذلك فان الامر يريد الفعل من المامور لا في اي جزء كان من الزمان من غير فرق عنده بين ايقاعه في الاول وغيره والعقل انما يجوز التاخير من جهة الظن والاطمينان بحصول مطلوب الشارع في الزمان الثاني او الثالث مثلا على نحو ما ذكر في المثال فان قلت ان تجويز العقل التاخير كتجويز الشرع لما تقرر من ان ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فاي فرق بين الصورتين قلت ان العقل في المقام لا يجوز التاخير الذي يترتب عليه الترك وانما يجوز التاخير من جهة اطمينانه بحصول المط في الثاني مثلا ولذا ترى انه يجوز ذلك مع اعتقاد تحقق الاثم والعقوبة على فرض تفرع الترك على التاخير لبعد ذلك الاحتمال في نظره كما في احتماله اخترام الشيخ له او قتل اللص في اقدامه على السفر مع ظن سلامته فحكم العقل بجواز التاخير على الوجه المذكور لا ينافي تفرع العقوبة على فرض التخلف لئلا يلزم المطابقة بين الحكمين بل لو حكم الشرع ايض بجواز التاخير على الوجه المذكور من جهة اطمينانه بعدم حصول العصيان لم يمنع ذلك من عقوبته على فرض حصول العصيان وانما قلنا بالمنع اولا من جهة اطلاقه التجويز هذا غاية ما يتخيل في المقام لكنك خبير بان ذلك لا يصحح تفرع العقوبة ولا تحقق العصيان اذ ليس العصيان مجرد ترك المامور به لحصوله من الساهي والناسي ونحوهما ممن لا كلام في عدم عصيانه وانما العصيان ترك المامور به على وجه غير مأذون فيه والمفروض حصول الاذن في التاخير الملازم للترك بحسب الواقع وان لم يعلم به المامور فلا يعقل حصول العصيان سواء حصل ذلك الاذن من الشرع على الوجه المذكور او غيره او من العقل الذي امر الشرع باتباعه وقضى البرهان بموافقته لحكم الشرع وكونه مرادا له فالتحقيق في المقام عدم تحقق العصيان وعدم ترتب الذم والعقوبة على ذلك في المقام مط خامسها انه لو شك في تمكنه من الفعل مع التاخير وخروج الوقت ففي جواز التاخير وجهان من استصحاب القدرة وبقاء الوقت وثبوت جواز التاخير بحكم الشرع في الصورة الاولى فلا يدفع بمجرد الاحتمال ومن وجوب الفعل وعدم جواز الاقدام على تركه ومع الشك المفروض يكون في تاخيره الفعل اقدام على ترك الامتثال لعدم اطمينانه اذن باداء الواجب فقد يتامل في شمول ما دل على جواز التاخير لتلك الصورة وقد يفصل في ذلك بين الموسع الوقت والتوسع الثابت بحكم العقل في الواجب المطلق فيبنى بجواز التاخير في الاول نظرا الى اطلاق الاذن في التاخير بخلاف الثاني فان حكم العقل بجواز التاخير انما هو من جهة وثوقه بحصول الفعل ولا وثوق مع الشك ويمكن ان يؤيد بان الحكم في المقامين مدار خوف الفوات بالتاخير وعدمه فيمنع منه مع حصول الخوف في الصورتين دون ما اذا لم يخف الفوات هذا كله في جواز التاخير وعدمه واما اذا اخره ح سواء قلنا بعصيانه او لا فلا ريب في الحكم بكونه اداء الى ان يثبت خروج الوقت ومنه يظهر قوة القول بجواز التاخير فيما اذا اعتقد بقاء الشك المفروض مع التاخير ليتمكن من اداء الفعل فيما يحكم شرعا بكونه من الوقت ولو كان بقاء شكه من جهة ترك الاستعلام مع تمكنه منه ففي جواز التاخير نظر ولو اخره فالظ عدم وجوب الاستعلام وكونه اداء مع عدم ظهور خروج الوقت سادسها انه لو كان بانيا على ترك الفعل مط في اول الوقت ثم اتفق موته فجاءة ثم مثلا في اثناء الوقت فهل يكون عاصيا بترك الفعل لصدق كونه متعمدا لترك الواجب او انه لما كان التاخير جائزا في حكم الشرع لم يتحقق منه عصيان بالتاخير والترك الحاصل فيما بعد ذلك مقرون بعدم التمكن من الفعل فلا تكليف اذن ليتصور معه العصيان فهي كصورة العزم على الفعل حسب ما مر غاية الامر ان يكون ح عاصيا بترك العزم او العزم على الترك على القول بوجوب العزم او تحريم العزم على الترك ولا ربط لذلك بالعصيان لترك اصل الفعل وجهان كان اوجههما الاول لا من جهة وجوب العزم وبدليته عن الفعل بل لما عرفت من صدق تعمده لترك الواجب عرفا واتفاق انتفاء التمكن منه في الاثناء لا يدفع الصدق المذكور نعم لو ندم عن ذلك وكان بانيا على الفعل على فرض التمكن منه فربما امكن القول بعدم صدق ذلك لا انه لا يخ عن بعد ولو كان غافلا عن الفعل في الاخر غير ملتفت له فالظ عدم ترتب الاثم ح على التاخير لعدم صدق تعمد الترك ولو كان متذكرا للفعل في الاخر مترددا في الاتيان به وعدمه فوجهان سابعها انه لو اتى بما يرفع التمكن من الفعل فان كان ذلك قبل دخول الوقت وتعلق الوجوب بالمكلف فيما يكون الوقت شرطا للوجوب فالظ انه لا مانع منه في المضيق والموسع وان كان بعد دخوله وفي وقت الموسع فان كان مانعا من الاتيان به في تمام الوقت مع العلم به فالظ انه في حكم تعمد الترك والظ انه لا فرق بين ما اذا كان متمكنا من الفعل حين الاتيان بذلك المانع او غير متمكن منه لجهة اخرى اذا لم يكن مانعا منه في جميع الوقت علما او ظنا ولو علم ببقائه فلا مانع من تعرضه للاخر وكذا الحال لو اتى بذلك قبل دخول الوقت فيما لا يكون الوقت شرطا في وجوبه اذا علم كونه مانعا منه في جميع الوقت ولو شك في ارتفاع المانع الحاصل قوي المنع من التعرض لمانع اخر يمنع من الفعل مط علما او ظنا ولو ظن بقاء الحاصل ففي جواز اتيانه بمانع اخر يعلم معه المنع وجهان اوجههما المنع ولو ظن معه بالمنع ايض ففيه وجهان ولو كان شاكا في كون ما يقدم عليه مانعا من الاتيان بالواجب في جميع الوقت ففي جواز الاقدام عليه ح وجهان وذلك كما اذا اراد النوم

هذا انما يتم

بعد دخول الوقت وكان شاكاً في تيقظه قبل انقضاء الوقت واما اذا كان ظاناً بالانتباه فلا يبعد الجواز وح فان اتفق استمراره على النوم لم يكن عاصياً
حسب ما مر ثامنها انه قال بعض الافاضل ومما يتفرع على توسيع الوقت وحصول التخيير بين جزئيات الافعال المتميزة بحسب اجزاء الوقت وحصول
التخيير بين لوازم تلك الافعال بحسب تلك الاوقات كما اذا كان متمكناً في بعض اجزاء الوقت مسافراً في بعضها وكونه صحيحاً في بعضها مريضاً في البعض
واجد الماء في بعضها فاقده في اخر فيتخير بين تلك الخصوصيات واللوازم كما انه يتخير بين نفس الافعال اذ التخيير بين الافعال يستتبع التخيير في لوازمها
قال ره فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في اول الوقت في جزء اخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلوة الظهر فعلى القول
باعتبار حال الوجوب في مسئلة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت مع ان قضيته ما ذكره ره جواز اداء الواجب لاصحاب الاعذار
في اول الوقت من غير حاجة الى التاخير مع رجاء زوال العذر وعدمه بل ومع الظن او القطع بارتفاعه بل الظاهر مما ذكره نصاً ذلك لجواز التاخير مع عدم حصول
العذر في الاول اذا ظن او علم بحصوله مع التاخير بل ويجوز اذن ايجاده لعذر المسقط للخصوصية الاختيارية نظرا الى ما زعمه من التخيير وهذا الكلام على
اطلاقه مما لا وجه له اصلا وتوضيح الكلام في المقام ان الخصوصيات التابعة لكل من تلك الافعال الخاصة اما ان تكون ثابتة للطبيعة المطلقة في حال
الاختيار فتكون متساوية الثبوت بالنسبة اليها او تكون مختلفة في ذلك فيثبت بعضها في حال الاختيار وبعضها في حال الاضطرار ثم ان تلك الخصوصية
اما ان تكون معلوم الثبوت للجزئي الواقع في الزمان الخاص او تكون مشكوك الثبوت له فيفتقر الحكم بثبوتها له على قيام الدليل عليه فان كانت تلك
الخصوصيات في درجة واحدة فلا ريب في تخيير المكلف بينها كالصلوة التامة والمقصورة والصلوة مع الوضوء والغسل الرافع وان كان ثبوت احدهما
في حال الضرورة لم يجز له تاخير الواجب اليه مع تمكنه اولا من الخصوصية الاختيارية لتعين ذلك عليه ح فلا يجوز له تركه مع الاختيار والتخيير الحاصل
من التوسعة ولو قلنا به على نحو ما يظهر من المصنف ره لا يفيد ذلك اذ اقصى الامر ان يفيد التخيير كذلك بين الخصوصيات الاختيارية واما التخيير بين
الاختيارية والاضطرارية فلا يكون الا على وجه الترتيب فلا يجوز ترك الاول مع الامكان وا[ما] الثاني فتفرع ذلك على التخيير المفروض غير متجه ومنه
يظهر الحال فيما لو كان في الاول على صفة الاضطرار لكن كان متمكنا من الصفة الاختيارية مع التاخير فان قضية الاصل في ذلك ايضا وجوب التاخير نظرا الى مقتضى
الترتيب لصدق حصول التمكن معه ح فلا يتعلق به التكليف بالاول مع امكان اداء الواجب على وجهه والقول بتعلق الامر به في كل جزء من اجزاء الزمان
على وجه التخيير فيعتبر حاله في كل جزء من الزمان من القدرة والعجز فيما اخذ بمقتضاه غير متجه اذ قد عرفت ان المط في المقام هو حقيقة الفعل الواقع في
اجزاء الوقت بتخيير عقلي شرعي فمع صدق التمكن من الواجب الاختياري لا وجه للتنزل الى ما يجب حال الاضطرار مع عدم قيام الضرورة عليه بل على ما ذهب
اليه المصنف ره من التخيير كما هو ظ القائل المذكور لا يتجه ذلك ايض اذ اقصى الامر ان يكون التخيير مرتبا اذ لا بيان في حال الضرورة حال الاختيار وعلم حصول
التمكن منه بالنسبة الى خصوصية تلك الزمان لا يقضي بعدم صدق التمكن منه مط فلا وجه لترك ما يقدر عليه من العمل الواجب عليه مع الاختيار
الاخر فلا يتجه لاصحاب الاعذار تقديم الصلوة في اول الوقت مع علمهم بزوال العذر في الاخر او ظنهم به على حسب ما يقتضيه الاصل المذكور نعم لو قام عليه
في خصوص المقام فهو خارج عن محل الكلام ولنتبع الكلام في الواجبين المذكورين بذكر الواجب الكفائي حسب ما جرت عليه طريقة القوم في المقام وكانه
تركه المص لعدم الخلاف في وقوعه وعدم ظهور الخلاف بيننا في وجوبه على الجميع حسب ما يأتي الاشارة اليه وعرف تارة بانه الواجب الذي يراد الشيء وقوعه من
غير ان يقصد عين فاعله حسب ما يستفاد من عدة من تعاريفهم وتارة بانه الواجب الذي يسقط من الكل بفعل البعض علما او ظنا وفي بعض ما يستفاد من اخرى
من تحديده بما يجب على الجميع الى ان يقوم به من به الكفاية فيسقط عن الباقين سقوطا مراعى باستمرار القائم به الى ان يحصل الغرض المطلوب شرعا واخرى
بانه ما وجب على الجميع لا على سبيل الجمع وفي معناه انه ما وجب على الكل على البدل لا معاً او لي حدوده ايضا انه ما وجب على الكل على وجه يقتضي اداء من اي
بعض كان ممن يحصل منه ذلك المط ويستفاد ذلك ايض من الوضوح ولا خلاف بين المسلمين في وقوعه في الشريعة بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه في الجملة وحكاية
الاجماع على وجوب خصوص بعض الواجبات كما في كتب الفروع وقد وقع الخلاف فيمن يتعلق به الوجوب الكفائي على اقوال ومنشاء الاختلاف ان حكم الكفائي
بالاتفاق من الكل عصيان الجميع بالترك واداء الواجب وسقوطه بفعل البعض فالاول قاض بوجوبه على الجميع والا لما عصى الكل بالترك والثاني قاض
بوجوبه على البعض وجواز تركه من الباقين في الجملة والا لما ادى بفعل البعض والقول فيه اقوال ثلثة احدها ان الوجوب فيه متعلق بالجميع ويسقط من
الباقين بفعل البعض وهو المحكي عن اصحابنا وقد نص عليه جماعة منهم وفي غاية المامول انه المشهور وعليه اصحابنا واكثر العامة ثم ان ظ ما يتراءى من
ذلك بل المحكي عنهم في ذلك انه يجب على الجميع على نحو الوجوب العيني ويسقط الوجوب عنهم بفعل البعض فيكون كما ان طرو الحيض مسقط للصلوة
عن الحائض فالذي يوهمه ذلك كلام جماعة منهم كون سقوط الوجوب ح عن الباقين من جهة انتفاء الموضوع ح بفعل البعض والذي يقوى
في النظر ويحتمل ان يكون مراد الجماعة كما هو الظ من بعضهم انه يجب على الجميع على وجه يقتضي اداء ذلك الواجب بفعل البعض فسقوطه عن الباقين
انما هو باداء الواجب لا بعروض المسقط له فليس من قبيل سقوط وجوب اداء الدين باداء الغير له على وجه التبرع او بابراء الغريم اياه حيث لا يبقى معه
موضوع للدين حتى يجب اداؤه بل انما يسقط لحصول عين الواجب كسقوط سائر الواجبات العينية بادائها ولا يكون اداء الواجب ح الا من المباشر له
حيث انه القائم به دون غيره ثانيها تعلق الوجوب فيه بالبعض ممن يكتفي به في اداء الفعل نظير ما ذكر في الواجب المخير من تعلق الوجوب باحد الافعال
غير ان الابهام هنا في المكلف به وهنا في المكلف وهو محكي عن جماعة من العامة كالرازي والبيضاوي وعزي الى الشافعية ولم يبين ثبت لك الحال من
الخاصة بل اكثر العامة على ما ذكر على خلافه فان اريد بذلك كون المكلف هو البعض المبهم بحسب الواقع كما انه غير معين عندنا ففي البين فساده لوضوح
كون التكليف صفة وجودية لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم ضرورة صحة سلبه عن كل بعض معين فيصح سلبه كليا عن الجميع فلا يجامع الايجاب الجزئي ويتفرع

في تحقيق الحال في ... الواجب

في تعيين محل النزاع في ... وبيان ... فيها

في بيان ... الثاني

اقول البعض المبهم غير موجود في الخارج فلا يعقل ان يتعلق به صفة وجودية في الخارج وان اريد به تعلق التكليف بالبعض المعين بحسب الواقع وفي علم الله
سبحانه وان لم يتعين عندنا كما حكي ذلك ايضا قولا في المقام وان لم يعرف القائل به فهو ايضا ظاهر الفساد لاختصاص الوجوب اذن بذلك البعض وان قام
بفعل الغير مقامه وقضى بسقوطه عنه حسبما دل الدليل عليه الا ان ذلك لا يقضي بعصيان الكل عند ترك الاتيان به كما يقضي به اتفاق الكل عليه غاية
الامر لزوم العصيان من جهة التجري ان سلم لزوم ذلك وذلك غير عصيانهم بترك الواجب على ما يقضي به الاجماع مضافا الى انه لا ترجيح للبعض على
البعض في اداء المطلوب فتخصيص الشارع بعضهم بذلك دون غيره ترجيح من غير مرجح يستحيل حصوله منه وان اريد به تعلق الوجوب بمطلق البعض
على نحو الكلي الطبيعي الصادق على كل من الابعاض حسبما ذكر نظيره في الواجب المخير فيجب اذن على كل من الافراد بدلا لانطباق مفهوم البعض عليه
فهو عين القول بوجوبه على الكل على سبيل البدل اذ ليس المكلف مفهوم البعض بل هو معنون بعنوان لكل من ابعاض المكلفين فيكون المكلف هو كل
من تلك الابعاض على وجه يراد الفعل من اي منهم كان وقضية التكليف الحاصل على الوجه المذكور اداء الواجب بفعل اي منهم وعصيان الجميع
عند ترك الكل فيعود الخلاف بين القولين لفظيا ثالثها القول بوجوبه على المجموع من حيث هو لا على كل واحد منهم ولا على البعض فمع الترك
يلزم تأثيم المجموع بالذات وتأثيم كل واحد منهم بالعرض ومع اتيان البعض به يصدق حصول الفعل من المجموع في الجملة فيسقط الوجوب وعزي القول
به الى قطب الدين الشيرازي وانت خبير بان من الظاهر عدم وجوب الفعل على المجموع بحيث يكون المطلوب حصول ذلك الفعل من المجموع من حيث هو وكذا
عدم وجوبه على المجموع بان يراد صدور الفعل الواحد من المجموع لعدم الاكتفاء اذن بفعل البعض ووجوب تلبس المجموع بذلك الفعل اما بالتكرر
كما في الاول او التقسيط كما في الثاني فان اراد من وجوبه على المجموع ان يجب على المجموع صدور الفعل من البعض فهو غير معقول اذ لا معنى لوجوب
الفعل الصادر من الغير على الاخر وان اراد به وجوب صدور الفعل على تلك الجماعة في الجملة بحيث يحصل اداؤه من اي واحد منهم فليس مفاده الا
وجوب الفعل على الجميع على سبيل البدلية كما هو الحق في نفسه القول الاول بل هو المرجع للقول الثاني كما عرفت فيكون مرجع الاقوال الثلثة الى
شيء واحد ويعود الخلاف بينها لفظيا هذا وقد حكي عن بعض المتأخرين ان الواجب الكفائي واجب مطلق على البعض الغير المعين وواجب مشروط
على كل بعض منهم بمعنى انه يجب على كل بعض بشرط عدم قيام الباقين به وقد اختاره بعض المعاصرين زاعما ان كل واجب كفائي يشتمل على
واجب مطلق ومشروط فالاول متعلق بالبعض الغير المعين والثاني بالجميع وظاهر كلامه في تفسير البعض الغير المعين انه البعض اللا بشرط الصادق
على كل بعض فيكون وجوبه على كل بعض من جهة انطباق اللابشرط عليه فالخصوصية المتعينة غير ملحوظة في المقام وانما يتعلق الوجوب بالكلي اللابشرط
الصادق عليه المتعين به وحكي في المقام عن بعض المتأخرين ان كل واجب كفائي يستلزم واجبا عينيا مشروطا بدل عليه الامر بالكفائي بالالتزام وهو
هذا الفعل بشرط عدم قيام غيره به فالواجب الكفائي واجب مطلق على بعض غير معين والواجب المشروط يجب على جميع الافراد فاذا لم يقم احد منهم به
عوقب الكل بالترك لا لاجل تركهم الكفائي بل لتركهم الواجب المشروط مع تحقق الشرط ومع قيام البعض لا يعاقب الباقون لعدم تحقق شرط الوجوب
فان كان المقصود مما ذكر اولا هو ما ذكره هنا اتحد القولان والا اختلفا وكيف كان فهو ظاهر الوهن اذ ليس في الكفائي وجوبان ضرورة انه ليس مطلوب الشارع
الا امر واحد يحصل بقيام اي بعض منهم فايجابه ذلك على كل منهم على سبيل البدلية قاض بحصول الواجب بفعل احدهم واستحقاقهم جميعا للعقاب على فرض
ترك الكل حسبما يأتي توضيح القول فيه فتعين الفعل على كل منهم على فرض ترك الباقين له هو عين وجوبه الكفائي الثابت ولا قبل فرض ترك غيره
الظاهر ان القول المذكور انما نشأ من ضيق الخناق في الجمع من حصول الواجب بفعل البعض واستحقاق الجميع للعقوبة على فرض ترك الكل حيث راى ان
الوجوب على البعض ينافي استحقاق الكل للعقوبة كما ان تعلق الوجوب في التخيير باحدها ينافي استحقاق العقوبة بالكل على تقدير ترك الجميع بل انما يقع
على احدها فالتزم حصول وجوبين في المقام على الوجه المذكور وقد عرفت ما يدفع الاشكال من غير حاجة الى الالتزام بذلك على انه يمكن ان يقال ايضا ان
ما ذكره وان صحح الحكمين المذكورين الا انه يلزم على تقدير ترك الجميع استحقاق عقوبتين احدهما على ترك الواجب المشروط بعد تحقق شرطه بالنسبة الى
الكل الذي لازم الوجوب الكفائي على ما نص عليه ذلك البعض والاخر على ترك نفس الواجب الكفائي المتعلق بالبعض ولا قائل به فكيف يصح الحكم بوجوبه
كل مع عدم استحقاق العقوبة على تركه الا ان يقول بارتفاع ذلك الوجوب بل ترقيه الى العيني فيكون وجوبه كفائيا على تقدير قيام البعض به وعينيا
على تقدير عدمه وهو كما ترى تعسف ظاهر بل تحكم فاسد لا يوافق الخطاب المتعلق بالفعل ولا باعث على الالتزام به وما ذكره في تفسير البعض الغير المعين
ان اراد به كون ذلك البعض عنوانا للكل من مصاديقه فيكون الوجوب متعلقا بكل من مصاديقه على سبيل البدلية حسبما قررناه فهو عين القول
بوجوبه على الكل بدلا كما عرفت وان اراد به وجوبه على احدهم على سبيل الكلي اللابشرط حسبما يقال في متعلق الوجوب في التخييري فيصدق ذلك مع كل من
الاحاد فهو فاسد لما عرفت من ابهام اللابشرط في الخارج وانما يصح تعلق الوجوب في التخييري من جهة تعلقه به في الذمة وهو متعين فيه كما يتعين الكلي في
في الذهن وسيأتي توضيح القول فيه ثم انه مع البناء على ظاهر الاختلاف بين الاقوال المذكورة فلنذكر حجج القائلين بها فنقول حجة الاولين بعد اتفاق
الامامية عليه حسبما يظهر منهم عليه حسبما يظهر منهم وجوه احدها انه لو وجب على البعض لما استحق الجميع للعقاب على تقدير تركهم له لوضوح ان
استحقاق العقاب يتبع تعلق الوجوب به فاذا تعلق استحق كل منهم العقوبة فذلك دل على وجوبه على كل بخصوصه اذ لولا ذلك لكان استحقاق العقوبة
بترك ما وجب على غيره او بترك الغير ما وجب عليه وهو غير معقول واما بطلان التالي فلقيام الاجماع على استحقاق الجميع للعقوبة وقد حكاه جماعة
منهم العلامة والسيد العميدي وشيخنا البهائي والفاضل الجواد والحاجبي وقد يورد عليه بوجوه الاول انه لا ملازمة بين تأثيم الكل واستحقاقهم للعقوبة
والوجوب على الكل اذ يمكن القول بوجوبه على مطلق البعض وتأثيم الكل عند ترك الكل الا ترى انه يصح للمولى ان يقول لعبيده ليأت احدكم بهذا الفعل

في هذا اليوم السنة ولو تركموه اجمع لاعاقبكم جميعا على ترك مطلوبي ويحكم العقل ايضا بتأثيم الجميع واستحقاقهم للعقوبة مع ايجاب الفعل على احدهم وعينه
انه ان اريد بوجوبه على مطلق البعض كون المكلف هو البعض في الجملة من غير ان يتعلق الوجوب بكل منهم فقضية ذلك بتأثيم الجميع غير معقول بل قضية
ذلك هو تأثيم المكلف الذي هو البعض واستحقاقه العقوبة عند المخالفة ضرورة قضاء ترك المأمور به بتأثيم المكلف عند المخالفة واستحقاقه العقوبة
دون غيره وهو مع مخالفته للاجماع مما لا محصل له وان اريد وجوبه على كل واحد واحد من جهة كونه بعضا منهم فهو عين القول بوجوبه على الكل
حسبما بان توضيح القول فيه ثم وعليه يحمل المثال المفروض الثاني مما اشار اليه جمال المحققين في حواشيه على العضدي من منع التنافي بين تعلق
الوجوب بالبعض المبهم وتعلق الاثم بالجميع بل لا مانع منه وكون ذلك غير معقول ممنوع كما يشهد به الملاحظة الصحيحة تعلق الوجوب ولا على البعض
المبهم والغرض صدور الفعل من البعض اذ لكن لما لم يكن تأثيم غير المعين معقولا تعلق القصد ثانيا بتأثيم الجميع لو تركوه ولا يمكن انكار ذلك فضلا عن
ان لا يكون معقولا وفيه انه ان اريد بذلك كما هو الظاهر من كلامه ان تعلق الوجوب بالبعض على الوجه المذكور لما لم يكن قاضيا بتأثيم الجميع وعصيان
الكل عند المخالفة حسبما قررناه فلا بد في الحكم بتأثيم الكل من تعلق قصد ثانيا بتأثيم الجميع على فرض المخالفة حتى يمكن اسناد الاثم اليهم جميعا فهو غير معقول
المفيد اذ لو اراد من تعلق قصده ثانيا بتأثيم الكل حكمه بالوجوب على الكل ليتفرع عليه تأثيمهم على تقدير المخالفة فهو قول بتعلق الوجوب بالكل وعينا
ايجابه ذلك عليهم ثانيا مما لا ثمرة فيه بل لا وجه له اصلا اذ لو كان تأثيم البعض المبهم غير معقول كان الحكم بوجوبه على البعض كذلك غير معقول ايضا
لتساوقهما وان اراد مجرد الحكم بتأثيم الجميع ثانيا ليتفرع عليه عصيان الكل على تقدير المخالفة من غير ان يتعلق الايجاب بالكل فهو ايضا بين الفساد
اذ لو لم يكن مخالفة التكليف المفروض قاضيا بتأثيم الجميع كيف يجوز للحكيم الحكم بتأثيمهم وهل هو الا حكم بخلاف ما يستحقونه وظلم بالنسبة اليهم ان
فرع على ذلك ورود العقوبة عليهم كما هو قضية التأثيم وان اراد بذلك اثبات الحكم بالوجوب على البعض ولا قاضي بوجوبه على الكل ثانيا عند النظر الى
كون البعض المطلق عنوانا للكل من الابعاض فيتفرع عليه تأثيم الكل حسبما مر بيانه وبناء على فهم العرف فهو متجه وان بعد عن كلامه الا انه عين القول
بوجوبه على الكل فانهم لا يريدون به سوى ذلك عند التحقيق حسبما فصلنا القول فيه الثالث ان ما يقتضيه الوجوب على البعض على الحكم هو الحكم بتأثيم
البعض دون الكل وما يرى من استحقاق الجميع للعقوبة انما هو لاجل ما يستلزمه ذلك التكليف الكفائي من الوجوب العيني المشروط المتعلق بكل واحد
منهم حسبما مر الكلام فيه وفيه ما عرفت من بطلان القول بثبوت تكليفين في المقام مضافا الى ان استحقاق كل منهم العقوبة من جهة الوجوب المتعلق
باحدهما لا يقضي بمعقولية الوجوب لاجل عدم استحقاق العقوبة من جهة مخالفته ثانيها انه لو وجب على احدهم ولا تعين له عند ناظريه فاما ان يكون
معينا بحسب الواقع او يكون مبهما في الواقع ايضا لا سبيل الى شيء من الوجهين اما الاول فلوضوح عدم استحقاق شخص العقوبة من جهة ترك غيره مما وجب
عليه بل قضيته دوران التكليف في غير الكفائي بين شخصين عدم تعلقه بشيء منهما وعدم استحقاق كل منهما للعقوبة بتركه كما في الجنابة الدائرة بين
شخصين واما الثاني فلكون الوجوب امرا خارجيا لا يمكن تعلقه خارجا بالمبهم بل لا بد له من متعلق متعين في الخارج ليصح تعلقه به وقد يورد عليه
بما سيجيء الاشارة اليه والجواب في حجة القول الثاني ثالثها انه يصح لكل منهم ان ينوي الوجوب بفعله اجماعا ولو كان واجبا على البعض لما صح ذلك
لكون قصد الوجوب من غير من يجب عليه بدعة محرمة واورد عليه بان الواحد الغير المعين لما كان ملحوظا على وجه اللابشرط كان صادقا على كل منهم انه
البعض وكان ذلك حاصلا بنفسه لكل منهم قصد الوجوب وفيه ان ذلك عين القول بوجوبه على الكل حسبما مر بيانه فهو ايضا واجب على الكل بدلا لا على
مخصوص اذ البعض عليها لكن لا يقوم الوجوب الا بكل واحد لا بمفهوم البعض اذ لا وجود له كي يعقل تعلق الوجوب به حجة القول الثاني امور الاول
انه لو وجب على الجميع لما سقط بفعل البعض والتالي باطل اجماعا واورد عليه بان سقوط الوجوب بفعل البعض بل بفعل غير المكلف لا ينافي وجوبه
على ذلك المكلف كما ان اداء الدين من غير المديون قاض بسقوطه عنه مع ان المؤدي لا يجب عليه الاداء وفيه ان سقوط الواجب قد يكون بادائه
وقد يكون بانتفاء موضوعه والسقوط المفروض في المقام انما هو بادائه ولا يعقل ان يكون بفعل غير المكلف وقد يدفع بان سقوط الواجب
عن البعض الفاعل انما هو بالاداء وعن الباقين بانتفاء موضوعه وبدفعه ان سقوط الواجب عن الكل انما هو بادائه وان كان المؤدي هو البعض
حسبما عرفت الثاني ان اداء الواجب يقينا البعض به دليل على تعلق الوجوب بالبعض فالمقتضي له موجود والمانع منه مفقود اذ لا يتصور هناك
مانع سوى ابهام البعض وهو غير قابل للمنع والا لقضي بالمنع من تعلق الوجوب به في المخيرات وقد عرفت خلافه والجواب عنه ظهور الفرق بين المقامين
اذ لا يعقل تعلق الاثم بواحد غير معين من الشخصين ولا مانع من تعلق الاثم بواحد معين لترك واحد غير معين من الفعلين وبالجملة لا يعقل تأثيم
المبهم دون التأثيم به فهو الفارق بين الامرين والسر فيه ان احد الفعلين مفهوم متعين في الذهن فيمكن اشتغال الذمة به فان الذمة بمنزلة الذهن يتعين
فيه الكلي فيصح اشتغالها به واما احد الاثنين فلا تعين لها في الخارج فلا يعقل تعلق الاشتغال بها في الخارج مع ابهامها فيه كما ان حصول احد
المتصورين في النفس من دون تعيينه بحسب الواقع مما يستحيل عقلا دون تصور مفهوم احد الشيئين من غير تعيين ذلك الشيء وهو ظاهر واورد عليه بان
ما ذكروا انما يتم لو كان مذهبهم تأثيم واحد مبهم منهم عند الترك اما لو قالوا بتأثيم الجميع كما هو المذهب فلا يرد ذلك ولا منافاة بين الوجوب على البعض
وتأثيم الكل عند ترك الكل وفيه انه مع ابتنائه على تعلق الوجوب بواحد منهم لا وجه للحكم بتأثيم الجميع فانه انما يصح القول به لو قيل بقضاء ذلك
بوجوب الادراء في الكل على الجميع ولا دليل عليه بل قضية الاصل دفع كل واحد منهم الوجوب عن نفسه بالاصل كالجنابة الدائرة بين شخصين
بخلاف ما اذا اشتغلت الذمة باحد الفعلين على وجه الابهام لوجوبهما عليها اذن من جهة تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال
فذلك فرق اخر بين الامرين ولو قيل في المقام بوجوب الاقدام على الجهة الجميع من جهة النص كان ذلك قولا بوجوبه على الجميع هف ثم انه مع البعض

عن ذلك وتسليم قضاء ذلك بوجوب الاقدام على الجميع في لظ فقضيته الترك من الكل تأثيم واحد غير معين منهم بترك نفس الواجب وتأثيم الباقين من جهة التجري
ولا يعقل في الفرض المذكور تأثيم الجميع على ترك نفس الفعل مع عدم تعلق الوجوب بهم كلا فالمفسدة على حالها والتحقيق في المقام ان يقال ان اراد المستدل
تعلق الوجوب باحدهم على سبيل الابهام من دون ان يتعلق بخصوص بعضهم اصلا فقد عرفت انه غير معقول اذ الوجوب امر خارجي لا بد له من متعلق معين
في الخارج اذ لا وجود لغير المتعين واقعا في الخارج فكيف يعقل تعلق الوجوب به في الخارج كيف ويصح سلب التكليف عن خصوص كل من تلك الاحاد
فيصح السلب الكلي المناقض للايجاب الجزئي بل ربما لا يصح القول بتعلقه بالمبهم على الوجه المذكور في الواجب المخير مع تعلقه به في الذهن حسبما قررناه
فيه وان اراد تعلقه باحدهم بملاحظة المفهوم الكلي الصادق على كل منهم نظير ما ذكرناه في المخير فهو حق ولا مانع منه فان الكلي المذكور امر متعين في
الخارج في ضمن مصاديقه وتعلق التكليف به قاض بتعلق الوجوب بكل من مصاديقه على سبيل البدلية كوجوب الافراد كذلك عند تعلق الامر بالطبيعة
اذ ليس وجوبها كلا من باب المقدمة بل هي واجبة كذلك بعين وجوب الطبيعة كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله الان هناك فرقا بين المقامين سنشير
اليه ان شاء الله فايجاب الفعل على احدهم بالوجه المذكور عين ايجابه على الجميع بالوجه المذكور حسبما قررنا كما ان ايجاب احد الفعلين في المخير عين ايجاب الجميع
على وجه التخيير حسبما مر وقد عرفت عود النزاع ح لفظيا لكن لا يذهب عليك الفرق بين احد الافراد الملحوظ في الكفائي واحد ما الملحوظ في المخير
فانه لا يمكن ان يلحظ الاحد في الاول الا عنوانا للجزئيات المندرجة تحته ويكون الحكم متعلقا بتلك الجزئيات ابتداء وان لوحظت بذلك العنوان
الواحد اذ لا يعقل ان يكون نفس مفهوم الاحد من حيث هو متعلقا للتكليف اذ هو امر كلي مبهم يستحيل وجوده في الخارج فلا يعقل ان يتعلق به التكليف
الذي هو امر خارجي والاحد في الثاني يمكن ان يلحظ عنوانا فلا يكون متعلق التكليف الا خصوص الافعال المندرجة تحته حسبما قررناه في المخير وان يكون
نفس مفهوم الاحد متعلقا للتكليف مرادا من المكلف من دون ملاحظة خصوصية الفعل الذي يصدق عليه فيكون كل من الفعلين مقصودا من
حيث انطباق مفهوم الاحد عليه لا بخصوصه لما عرفت من كون ذلك المفهوم امرا متعينا في الذهن يمكن تعلق التكليف به الا ان هذا الاحتمال مدفوع في
المخير بحجة اخرى مر تقريرها ثمة لا من جهة عدم امكانه كما في المقام ومما ذكرنا يظهر فرق اخر بين الكفائي والتخييري في ذلك فان المط في المخير هو خصوص
الافعال المفروضة من غير ان يكون لانطباق مفهوم الاحد عليها مدخلية في تعلق الامر بها فليس المفهوم المفروض الا عنوانا محضا والمط هو خصوص
تلك الافعال على وجه التخيير واما في المقام فيمكن القول بمثل ذلك ايضا الا ان المط تعلق التكليف هنا بخصوص كل من الاشخاص من حيث انطباق مفهوم
الاحد عليه اذ لا يلحظ فيه الطلب الا من احدهم ولا ربط لخصوص كل منهم في تعلق التكليف به فليس المطلب هنا متعلقا بمفهوم الاحد من حيث هو ولا
بخصوص كل من الاشخاص من حيث خصوصه لما عرفت من استحالة الاول وعدم ملاحظة خصوصية المكلف في المقام بل انما المقص حصول الفعل من واحد
منهم فكل منهم انما يتعلق به التكليف من حيث كونه واحدا منهم فمفهوم الاحد في المقام كلي طبيعي يتعلق به الامر لا من حيث هو بل من حيث حصوله في ضمن افراده
واتحاده بها فيتعلق الامر ابتداء بكل من احاد الاشخاص من حيث انطباق المفهوم المذكور عليه لا لخصوصه ويكون ذلك المفهوم عنوانا لها ومرآتا لملاحظتها
فبذلك يصح التعبير بتعلق التكليف بجميع تلك الاشخاص على سبيل البدلية وتعلقه بمفهوم واحد منها ايضا الثالث ان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب
ومن البين ان الباقين لا ذم يتوجه عليهم ولا عقوبة مع فعل البعض فلا يتحقق وجوبه بالنسبة اليهم والجواب عنه ان الواجب ما يستحق تاركه الذم والعقاب
في الجملة لا مط والا لانتقض بالمخير والموسع كما مر وهو هنا حاصل لاستحقاقهم الذم والعقوبة على تقدير ترك الكل وربما يجاب عنه ايضا بان عدم استحقاق
الباقين للذم والعقوبة ح انما هو لسقوط الواجب عنهم نظرا الى فوات موضوعه بفعل الغير لا لعدم توجهه عليهم اول الامر وفيه ما عرفت من ان سقوط
الواجب ح انما هو باداء وحصول مطلوب الامر بفعله لا بمجرد سقوطه بانتفاء موضوعه فاداء الواجب بفعل البعض شاهد على وجوبه على البعض وبعد
ان اداء الواجب بفعل البعض لا يقضي بوجوبه على البعض لصحة تعلق الوجوب بالكل على وجه يؤدي الواجب بفعل البعض حسبما مر توضيح القول فيه والحق
ان يقال انه مع ترك الكل يتوجه استحقاق الذم والعقوبة الى الكل فهو شاهد على وجوبه على الكل واداء الواجب بفعل البعض وسقوط الذم والعقوبة
عن الباقين يفيد كون الوجوب على الكل على سبيل البدلية دون الاجتماع كما مر الكلام فيه الرابع قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة فان ظاهر الآية
الشريفة ايجاب النفر على الطائفة المبهمة من جهة تنكير الطائفة ولو كان واجبا على الجميع لما خص الطائفة بالذكر في مقام بيان التكليف واجاب عنه العضدي
وغيره بان المؤول بعد قيام الدليل على خلافه وقد عرفت قيام الدليل على وجوبه على الجميع فيؤول ذلك بان فعل الطائفة مسقط للوجوب عن الجميع قلت
ويمكن ان يقال انه لما كان فعل الطائفة مسقطا للوجوب في المقام خصهم بالذكر وان لم يختص الوجوب بهم والتحقيق في الجواب ما عرفت من ان التعبير بايجاب
الفعل على الطائفة المطلقة الصادقة على كل من الاحاد لا ينافي القول بوجوبه على الجميع بدلا حسبما قررناه فلا فرق اذن بين التعبير بوجوبه على الطائفة
تعيينا ووجوبه على الجميع بدلا نظير ما قررناه في المخير ولذا عبر في كثير من الكفائيات بذلك كما في قوله تعالى ولتكن منكم امة يامرون بالمعروف وينهون
عن المنكر وقوله تعالى وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين الخامس ما حكي عن بعض المحققين من انه لو كان واجبا على الكل لكان اسقاطه عنهم بعد فعل
البعض نسخا للوجوب لانه رفع له ولا نسخ اتفاقا واورد ذلك بمنع الملازمة اذ ليس كل رفع للطلب نسخا فقد يكون ذلك بسبب انتفاء علة الوجوب كصلوة
الجنازة بان المقص بها احترام الميت وقد حصل بفعل البعض فسقط عن الباقين لزوال علة الوجوب القائمة في ايجابه على الجميع كون المقص ح اقرب
الى الحصول فظهر بذلك انه ليس فعل البعض ح قاضيا بالسقوط حقيقة بل اسناده اليه على وجه المجاز والسبب المسقط انما هو زوال علة الوجوب وانت خبير بان الجواب
المذكور انما يوافق القول بكون السقوط عن الباقين من جهة فوات الموضوع لا لاداء ما هو الواجب وقد عرفت وهنه فالحق في الجواب ان ارتفاع
التكليف في المقام انما هو للاداء ومن الواضح ان ارتفاع التكليف بذلك لا يكون نسخا واداء الواجب في المقام وان لم يتحقق بفعل الكل الا ان وجوبه على

الكل انما كان على وجوبه وجه يحصل اداؤه بفعل اي منهم حسبما مر الكلام فيه ثم انه ذكر بعض الافاضل هذا الوجه حجة للقول الثالث قائلا بانه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف ما اذا قلنا بوجوبه على المجموع فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون اثمًا للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض قلت لا يخفى ان جعل هذا التقرير حجة للقول المذكور لا يخ عن خفاء والاولى في تقريره ح ان يقال انه لو تعين الواجب على كل واحد منهم كان سقوطه عن الباقين بعد فعل البعض رفعا للطلب قبل الفعل بالنسبة اليهم فيكون نسخا وهو باطل اتفاقا وايض يتوقف حصوله على خطاب فلا نسخ وانه لو لم يتعلق الوجوب بكل واحد منهم لم يصح قصد الوجوب منهم ولم يجز تاثيم الجميع بتركهم فلا بد من تصوير ذلك على وجه يجمع بين ما ذكر وليس ذلك الا بالقول بتعلقه بالمجموع على ان يراد وقوع الفعل من المجموع في الجملة بحيث انه لو اتى به البعض صدق معه حصول الفعل من مجموع الجماعة فيصح من كل منهم قصد الوجوب ولا يحصل ترك الفعل من المجموع الا عند ترك الجميع فيتعلق الاثم اذن بالمجموع بالذات وبكل منهم بالعرض وح فالجواب عنه ان طريق الجمع بين الامرين المذكورين لا ينحصر فيما ذكر بل يصح على ما قلنا من تعلق الوجوب بكل منهم على سبيل البدلية حسبما فصلنا القول فيه بل لا يصح ذلك على القول بوجوبه على المجموع الا بارجاعه الى ما قلناه حسبما اشرنا اليه هذا وقد ظهر مما قررناه سابقا حجة القول الرابع المحكي عن بعض المعاصرين وغيره والوجه فيه وهنه فلا حاجة الى اعادته وقد اتضح من التامل في جميع ما ذكرناه حجة القول المختار ودفع ما ربما يتوهم من الايراد في المقام فلا حاجة الى تطويل الكلام ولنتمم الكلام في المرام بذكر امور احدها انه لا ريب انه لو ترك الواجب الكفائي جميع المكلفين الواجدين لشرائط التكليف به عصى الكل على ما هو قضية التكليف في المتعلق بهم كما عرفت ولا خلاف فيه على شيء من الاقوال المذكورة نعم قد يتوهم على القول بتعلق التكليف بالمجموع ان لم يفسر بما يرجع الى المختار توزيع العقاب على الجميع وليس كل اذ ليس الواجب عليهم عند القائل المذكور توزيع العمل على الجميع حتى يترتب عليه توزيع العقاب عليهم فهو ايض يقول بتحقق العصيان بالنسبة الى كل منهم وكذا لا ريب في سقوط التكليف عن الجميع وكذا عدم استحقاق غير الفاعل للثواب وان كان سقوط الواجب عن الباقين باداء وذلك لحصول الاداء من غيره فلا داعي لاستحقاقه الثواب بفعل غيره وانما يقع الكلام في المقام في امور الاول انه هل يجوز للجميع التلبس بالفعل فان قلنا بوجوب الفعل على الجميع على نحو سائر الواجبات الا انه يسقط عن الباقين بعد اداء البعض فلا ينبغي الريب في الجواز بل وجوبه عليهم قبل حصول الفعل من البعض وان قلنا بوجوبه على الكل بدلا كما هو المختار فقد يشكل ذلك نظرا الى ان الواجب فعل واحد فالاتيان بما يزيد عليه لا دليل على شرعيته وقد يمنع ظ لتعلق الامر في الكفائي بمطلق الطبيعة كغيره من الواجبات فالقول بان الواجب هو المرة مما لا وجه له نعم لو قام الدليل على كون المطلوب هو الفعل الواحد كتغسيل الميت حيث ان المطلوب هنا غسل واحد لا انه لم يشرع التلبس باغسال عديدة وانما يشرع الاتيان بفعل واحد منها وان وجب ذلك على الكل ولا مانع من تعدد المباشر مع اتحاد الفعل لما عرفت من كون وجوبه عليهم على سبيل البدل وكذا الحال في الفعل المحرم اذا صار واجبا كقتل النفس او غيرها اذ لا يجوز الاتيان الا بالواحد مع اندفاع الضرورة به وان وجب الاتيان به كل على الجميع وهذا بخلاف ما لو كان المطلوب مطلق الطبيعة وان لوحظ اتصاف الواحد بالوجوب واداء الواجب لذا لا يتعين على الجميع التلبس فان ذلك لا ينافي اتصاف الجميع بالوجوب لو اتى به دفعة نظرا الى حصول الطبيعة به ايض فان قلت انه مع حصول الطبيعة بالواحد لحصولها بالمتعدد لم لا يكون اداء الواجب هنا بالواحد دون المتعدد لحصول الواجب به فلا حاجة الى ما يزيد عليه بل لا يشرع الزيادة عليه على ما يقتضيه الاصل وايض فيتضمن حصول الطبيعة في ضمن الجميع اداء الواجب الذي هو الاتيان بالطبيعة بل تلك الحصول الطبيعة بالمتعدد كحصولها بالواحد وهو خلاف المفروض في المقام اذ كل منهم انما يقصد اداء الواجب بفعله وليس المقصد اداء الواجب بالمجموع قلت يمكن دفع الاول بانه مع صدق الطبيعة على الواحد والمتعدد لا بد من اتصاف الكل بالوجوب قبل سقوط الواجب نظرا الى صدق الطبيعة الواجبة عليه فلا وجه للقول بان ادائها بخصوص الواحد والثاني بانه ليس المقصود من صدق الطبيعة على المتعدد حصول الامتثال هنا بالمجموع ليكون الاتيان به امتثالا واحدا للواجب وان كان المؤدى متعددا نظرا الى حصول الطبيعة الواجبة بالمتعدد على نحو حصولها بالواحد بل المقصود اتصاف كل منها بالوجوب نظرا الى حصول الطبيعة به فيتعدد اداء الواجب بتعددها ولا مانع منه بعد تعلق الامر بمطلق الطبيعة وجواز الاقتصار على البعض لا ينافي وجوب الكل اذ الامر باداء الطبيعة المطلقة يعم الواحد والمتعدد ويحصل المط بكل من الوجهين فله الاقتصار على اداء واحد وله الاتيان بالمتعدد قبل سقوط الواجب لبقاء الامر وصدق الطبيعة عليه فليس الواجب الا مطلق الطبيعة الحاصلة بتلك الحصولات فيتصف الجميع بالوجوب من جهة حصولها لكل منها فلا وجوب لشيء منها بالخصوص وانما يتصف بالوجوب من جهة حصول الواجب اعني الطبيعة المطلقة بها وقد مر الكلام في ذلك في بحث المرة والتكرار ويشكل الحال في المقام بان ذلك ان تم فانما يتم في الواجبات العينية واما في المقام فلا يصح ذلك اذ المفروض كون الوجوب هنا على الجميع بدلا فكيف يصح القول باتصاف الكل معا بالوجوب ويدفعه ان مفاد الوجوب عليهم بدلا هو اداء الواجب بفعل اي منهم حسبما مر بيانه لا تعلق الوجوب بالواحد على وجه ينافي حصول الواجب من المتعدد وذلك يقضي بسقوطه عن الباقين بعد فعل الواحد واما اذا اقترنت افعالهم فالكل متصف بالوجوب لاداء كل منهم ما وجب عليه قبل سقوط الواجب مع قبول الواجب للتعدد لتعلقه بالطبيعة فهو نظير اتصاف الافراد المتعددة الحاصلة من مكلف واحد قبل سقوط الوجوب عنه عند تعلق الامر بالطبيعة حسبما مر بيانه الثاني انه هل يسقط الوجوب عن الباقين بشروع البعض فيه او انه انما يسقط باتمام الفعل وجهان وظاهر جماعة منهم بقاء الوجوب ما لم يحصل الاتمام وهو الذي يقتضيه الاصل وظاهر الامر وهو المختار ولا فرق بين الاتيان بمعظم الفعل وعدمه فيجوز اتيان الغير به على وجه الوجوب لكن لو كان المط فعلا واحدا كما مر اشكل اقدام الباقين عليه ح فالظاهر السقوط عنهم ح سقوطا مراعى باتمام المباشر واما لو كان المط مطلق الطبيعة فلا مانع من مباشرة الباقين ايض ويكون متصفا بالو

من كل

في المسألة

قبل اتمام العمل

قبل اتمام العمل فلو صلى البعض ثم لو لم يكن اجزاء الفعل مرتبطا بعضها بالبعض وشرع بعضهم فيه سقط ذلك البعض عن الباقين وكان الاتيان بالباقي واجبا على الكفاية الثالث لو اتم البعض فعله قبل الباقين فيما يصح تلبس المتعدد به خرج فعل الباقين عن الوجوب لسقوط التكليف به وح فان كان الفعل مما ثبت شرعية جاز اتمامه ولو كان مما يحرم قطعه وجب الاتمام من تلك الجهة ولا اشكال فيه وح والاشكل الحال فيه والظ الرجوع فيه الى مقتضى الاصل فان كانت عبادة لم يجز الاتمام لان سقوط ذلك التكليف ح قاض بانتفاء الامر المفروض عدم حصول امر قاض بشرعية ذلك الفعل والاجاز الاتمام ولو علم في الاول عدم امكان اتمام قبل الاخر بعد شروعه فيه فقضى وجوب تلبسه به ح وجهان اوجههما ذلك لامكان طرو مانع للاخر عن الاتمام ويحتمل البناء على ظ الحال فيسقط عنه الوجوب في الظ سقوطا مراعى بالاتمام وح فلو كان مما لا يشرع فعله على تقدير سقوط الوجوب لم يجز الشروع فيه ثانيها لو اتى البعض بالفعل فقد سقط عن الباقين فاذا تلبسوا بالفعل بعد ذلك كان نفلا على ما حكي عن البعض وحكي قول بكونه فرضا ايض كالاول لما فيه من ترغيب الفاعل لان ثواب الفرض يزيد على النفل وكان الفرض متعلقا بالجميع فالسقوط انما هو من باب التخفيف ولا يخفى وهنه جدا والوارد بظاهره والوارد ثبوت ثواب الفرض فهو مما لا دليل عليه ايض كل نعم لو قام الاطلاق في بعض المقامات فلا مانع من القول به ومن الظ وهن الاول ايض اذ لم يقم هنا امر اخر قاض برجحان ذلك الفعل اذ سقوط الوجوب باداء الفعل قاض بسقوط مطلق الرجحان لما تقرر من عدم بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل فالحق في ذلك بعد الحكم بالسقوط الرجوع الى حكم الاصل جوازا او منعا نعم لو قام دليل خاص في خصوص بعض المقامات كان متبعا ثالثها لو اتى بالفعل الكفائي من لم يجب عليه لم يقض ذلك بسقوط الواجب عمن وجب عليه فلو سلم المسلم على الجماعة ورد عليه غير المسلم عليه لم يسقط الجواب عمن وجب عليه نعم لو كان صدور الفعل من الغير رافعا الموضوع التكليف سقط عنهم من تلك الجهة وهو غير السقوط الحاصل بفعل البعض لما عرفت من كون ذلك السقوط حاصلا باداء الواجب بخلاف المفروض في المقام رابعها لا ريب انه انما يحكم بسقوط الواجب بفعل البعض اذا كان ذلك الفعل محكوما بصحته فاذا كان فاسدا كان في حكم العدم وهل يبنى فيه على اصالة الصحة في فعل المسلم فيحكم بالسقوط بمجرد فعله وان لم يعلم الا على الوجه المقرر او انه يشترط العلم بصحته المتحققة هو الاول لعدم امكان العلم بالصحة الواقعية في الغالب وجريان السيرة القاطعة بالحكم بالسقوط عند اتيان الغير به حملا لفعله على الصحيح كما هو مقتضى الاصل وهل يعتبر الظن بالصحة او يكتفي بمجرد احتمالها ولو كان بعيدا او يعتبر عدم الظن بالفساد وجوه اقويها الثاني اذ اصالة حمل فعل المسلم على الصحة مبنية على التعبد ولا بد مدار الظن فلا بد من الحكم بمقتضاها ومعه لا وجه لعدم الحكم بالسقوط عن الباقين والظاهر جريان السيرة عليه ايض مضافا الى لزوم الحرج لولاه والقول بان القدر الثابت من السقوط بالاجماع انما هو مع حصول الظن بالصحة فمع عدمه لا بد من البناء على حكم الاصل من عدم سقوطه مدفوع بما عرفت وقد يقال بان الاصل المذكور معارض باصالة عدم تعلق الوجوب بهما لو علم بالواقعة بعد قيام ذلك البعض به ولا قائل بالفصل بين الصورتين فيتساقطان وفيه ان قضية اليقين بالاشتغال هو الحكم بمقتضاه بعد حصوله وعدم حصول اليقين بالبراءة منه وقضية اصالة البراءة هو الحكم بها في صورة عدم ثبوت الاشتغال شرعا فلا بد من الاخذ بمقتضى كل من الاصلين في محله وقيام الاجماع على عدم الفصل بين الامرين بحسب الواقع لا ينافي الاخذ بالتفصيل في مقام العمل عملا بمقتضى الاصل في كل من الصورتين فالذي يقتضيه الاصل هو البناء على التفصيل الا انك قد عرفت قيام الدليل على السقوط مط خامسها لا فرق في الحكم بالسقوط بفعل البعض بين كونه عدلا او فاسقا لما عرفت من اصالة حمل فعل المسلم على الصحة مط لا خصوص العدل وعدم اعتبار الظن بالصحة بل ولا عدم الظن بالفساد على انه قد يحصل الظن بالصحة في الفاسق ايض وقد حكي الشهرة عليه بل لم يظهر فيه خلاف سوى انه استشكل فيه الفاضل الجواد وتبعه الفاضل الصالح معللين بان الفاسق لا يقبل خبره لو اخبر بايقاع فعله ولا عبرة بفعله ايض وهو كما ترى قياس فاسد وكانه اريد بذلك انه لو اخبر بصحة فعله لم يقبل خبره لما دل على وجوب التثبت عند خبره فمع عدمه اولى ويدفعه ان عدم القبول بالصحة من جهة قوله لا يقضي بعدم الحكم بها من جهة الاصل المذكور الا ترى انه لو اخبر بامر موافق للاصل لم يقبل خبره مع العمل بمقتضى الاصل وهو ظ وزاد الفاضل الجواد ان قيام الظن مقام العلم انما هو بنص خاص وله لا لاتفاق العقل عليه وهما منتفيان في المقام فلا عبرة به لان وجوبه على المكلف معلوم والسقوط عنه بذلك مظنون والعلم لا يسقط بالظن وضعفه ظ بعد ما عرفت ثم ان قضية ما ذكر من التعليل جريان الاشكال في مجهول الحال ايض والحكم بالاكتفاء به اظهر من الاكتفاء بفعل الفاسق والظ قيام السيرة عليه في المقامين سيما في الثاني بل لا يبعد دعوى القطع بالتسمية اليه سادسها انه اذا علم بقيام الغير بالكفائي سقط عنه سواء كان ذلك بمشاهدته او بالتواتر او الاحاد المحفوفة بقرائن القطع او بالعادة المفضية الى العلم كما في ظ الاموات الذين لهم اقارب وارحام واصدقاء في بلد معين متوجهين للامور المتعلقة بهم كمال التوجه معتنين بشانهم غاية الاعتناء فمن المقطوع به في العادة انه لا يتركون نعشه من غير غسل ودفن وكفن بل وكذا الحال في غيرهم اذا كان موتهم بين اظهر المسلمين الصالحين المعتنين باوامر الشرع اذا لم يكن هناك حادثة توجب الذهول عنه او تقضي بسقوط التكليف في شانهم لحصول العلم العادي بذلك ايض واما اذا ظن قيام الغير به فان كان ناشئا من الطريق الخاص كشهادة العدلين فالظ انه لا اشكال في جواز الاخذ به بناء على قيامها مقام العلم مط وفي الاكتفاء بخبر العدل الواحد وجه قوي وبعضهم من الاخذ به ونص بعضهم بعدم الاكتفاء باخبار العادل بفعله والحق بعضهم بشهادة العدلين الشياع وكان من رجحه بها جعل الاول مبنيا على حجية مطلق الظن في خصوص هذا المقام وظ كلام جماعة منهم المحقق في المعارج الغير الجاري في سقوط التكليف بها في الظ يفضي الى المشقة مع قيام السيرة المستمرة على خلافه فان الميت اذا كان بين اظهر المسلمين من غير حصول عائق من التوجه لتجهيزه فالظ قيامهم بامره وقد جرت الطريقة على علم التزام غيرهم بالتجسس عن حاله وبنائهم على قيام غيرهم بامره وفيه ان دعوى الحرج في المقام مما لا وجه له كيف واذا لم يكن عليهم حرج في اصل تعلق

التكليف بهم كيف يتوهم ثبوت الحرج عليهم في تحصيل العلم بسقوطه عنهم ودعوى قيام السيرة على الاعتماد على الظن القوي الحاصل من العادة في الصورة
المذكورة ان تمت فانما تفيد جواز الاعتماد على ذلك الظن الخاص فيلحق بغيره من الظنون الخاصة بما دل الدليل على جواز الاعتماد عليها واين ذلك من
الدلالة على الاكتفاء بمطلق الظن ودعوى عدم القول بالفصل مجازفة لا شاهد عليها وقد يفصل في المقام بين ما اذا حصل العلم بالواجب الكفائي الظن
وقام الظن بقيام الغير به فيكتفى بمطلق الظن اذا كان الدليل على وجوبه منحصرا في الاجماع لاصالة البراءة ذمته عن ذلك وعدم قيام الاجماع على
تعلق الوجوب به ح وما اذا كان بخلاف ذلك بان كان الدليل عليه اطلاق النص او كان العلم بحصوله لا مثل الظن المفروض وان كان الدليل عليه
ح هو الاجماع فلا بد ح من العلم او الظن الخاص نظرا الى ثبوت اشتغال ذمته بالعمل المفروض فلا بد من العلم بتفريغه الحاصل باحد الوجهين
المذكورين ويضعفه ان مقارنة الظن للعلم لا ينافي الاجماع القائم على اشتغال ذمته بالعمل المفروض فانه قاض بالعلم باشتغال ذمته بالعمل المفروض
كما هو الحال في صورة تقدم علمه بذلك فالمقتضي للحكم بسقوط ذلك التكليف عنه بالظن المفروض ولا يتم الا بعد قيام الدليل عليه ومجرد الشك في
اشتغال ذمته فعلا بالفعل المذكور لا يدرجه في مسئلة الشك باصل الاشتغال ليندفع باصل البراءة للقطع بوجوب ذلك الفعل على سبيل الكفاية
وانما الشك في المقام من جهة الشك في حصول المسقط فان قلنا اذا وقع الشك في كون الظن مسقطا فقد وقع الشك في تعلق التكليف بالفعل ولا اجماع
في المقام على وجوب ذلك على المكلف ح حتى لا يصح دفعه بالاصل غاية الامر القطع بحصول المقتضي في الجملة ولا يثبت به التكليف مع احتمال عروض
المانع الا ان يكون هناك اطلاق قاض بثبوت الحكم مع حصوله فيندفع المانع بالاصل عملا بالاطلاق الدليل واما اذا كان المستند هو الاجماع
فلا وجه للاستناد اليه مع الشك المفروض لاصالة عدم تعلق التكليف به والحاصل انه لا فرق في دفع التكليف بالاصل بين ما اذا حصل
الشك في حصول المقتضي او وجود الشرط او علم بهما وشك في حصول المانع لعدم العلم بتعلق التكليف به في الصورتين فالقول بان قضية الاصل
ح عدم حصول المانع فيعمل المقتضي عمله مدفوع بانه على فرض تسليم جريان الاصل فيه لا يثبت به تعلق التكليف بالمكلف فان الاصل ايض عدم
التكليف ومجرد وجود المقتضي المحتمل مقارنته للمانع لا يثبته الا ان يكون هناك اطلاق لفظي يقضي بثبوت الحكم مع ثبوت ذلك المقتضي ويكون
ذلك دليلا شرعيا على ثبوت الحكم ح واما مع انتفائه كما هو المفروض في المقام فلا دليل على ثبوت الحكم ح ومجرد الاصل المذكور لا يكون دليلا على
الثبوت كيف وعدم المانع ايض من جملة الشروط فيرجع الشك فيه الى الشك في الشرط وتوضيح المقام ان الشك في التكليف قد يكون من جهة الشك في
المقتضي او الشك في الشرط او المانع وعلى كل حال فقد يكون الشك من جهة الشك في اعتبار كل من المذكورات في ثبوت التكليف او الشك في حصوله
بعد العلم باعتباره وعلى كل حال فاما ان يكون الدليل على ثبوت الحكم اطلاق النص او مجرد الاجماع فلو كان الدليل عليه هو الاطلاق وشك في نفس الاعتبار
فالاطلاق محكم والشك المفروض مدفوع بالاطلاق وان كان الشك في حصوله حكم فيه بمقتضى البراءة في الجميع عند الشك في الاولين واما في الثالث فقد
يقضي بمثل ذلك لاصالة براءة الذمة ويحتمل القول بثبوت التكليف لاصالة عدم حصول المانع هذا اذا لم يعلم حصوله اولا والا فيستصحب كما انه لو علم حصول المقتضي
او الشرط اولا ثم شك في ارتفاعه فانه يبنى على بقائه عملا بالاستصحاب فكان ذلك هو الحجة وان كان الدليل عليه هو الاجماع وشك في اصل اعتباره حكم بالبراءة
لعدم تحقق الاجماع الا مع حصوله واما لو شك في حصوله بعد العلم باعتباره فالحال فيه نظير ما اذا دل عليه الاطلاق من غير فرق اذا تقرر ذلك فنقول ان
حصل الشك في كون الظن المذكور مانعا من تعلق التكليف في المقام فان كان الدليل عليه هو الاطلاق اخذ بمقتضاه ودفع ذلك بالاصل لكون الاطلاق
محكما حتى يقوم دليل على التقييد واما اذا كان الدليل عليه هو الاجماع فحصول التكليف في المقام غير ظ لعدم تحقق الاجماع في مورد الشك فيندفع التكليف
بالاصل حسبما ذكر قلت لا يخفى ان الظن المذكور لو احتمل كونه مانعا من تعلق التكليف بالمكلف على حسبما ذكر كان قضية الاصل فيه هو التفصيل المذكور
لكن الحال ليس كذلك فان ثبوت التكليف بالفعل مما لا مجال للشك فيه انما الكلام في اداء المكلف به والحكم بادائه فالشك الحاصل في التكليف في المقام انما
هو من جهة الشك في ادائه لا الشك في تعلق التكليف به فهو نظير ما اذا علم بالكفائي وشك في قيام غيره به فان ذلك لا يقضي بصحة جريان اصالة البراءة فيه
وان قارن الشك المفروض المذكور العلم به نظرا الى الشك في تعلق التكليف به بملاحظة ذلك فكما انه لا يجري الاصل بصورة الشك فكذا الحال في صورة
الظن به مع عدم قيام دليل على حجية الظن والحاصل ان الكلام في المقام في كون الظن المذكور طريقا الى ثبوت حصول المأمور به من غيره ليكون قاضيا
بادائه فيسقط الواجب من جهة ادائه فاذا لم يقم دليل على حجية الظن في المقام كان قضية الاصل عدم الاداء فلا بد من الحكم ببقاء التكليف به ومجرد الاحتمال
لا يقضي بالسقوط فدعوى جريان اصالة البراءة فيه كما ترى سابعها قد يتراءى من بعض العبارات ان الحكم بسقوط الكفائي مع الظن بقيام الغير به في المستقبل
وقد يستفاد ذلك من اطلاق جماعة ومن الظاهر ان ذلك مما لا مساغ للمصير اليه بل المتعين عليه عدم السقوط ولو مع العلم باداء الغير له في المستقبل وكان
مرادهم من ذلك سقوط التعيين بمعنى انه لظن قيام الغير به في المستقبل فلا يعاقب على تركه لو اتفق عدم اداء الاخر له لعروض مانع ونحوه لانه لا يجب عليه ذلك
ح على سبيل الكفاية حتى انه اذا انكشف لا دائه لم يكن مؤديا للواجب الكفائي لوضوح فساد القول به لكن الاشكال في الاكتفاء بالظن المذكور فيما
ذكرناه وقضية الاصل عدم الاكتفاء به نعم لو حصل الظن القوي على حسب مجاري العادات بقيام المطلعين عليه بذلك الواجب احتمل الاكتفاء به نظرا
الى قيام السيرة عليه حسبما ذكر في المسئلة السابقة الا ان التعدي من الواجبات التي قامت السيرة فيها الى غيرها بعيد بل وفي ثبوت السيرة في صورة حصول
الظن القوي تامل حسبما اشرنا اليه فيما مر اذ لا يبعد كون السيرة في صورة حصول العلم العادي بقيام المسلمين به كما في غسل الاموات وكفنهم والصلوة
عليهم ودفنهم اذا كان ذلك بين اظهر المسلمين ثامنها اذا علم او ظن كل منهم ظنا معتبرا في الشريعة سواء كان ظنا خاصا او مطلقا بناء على الاكتفا
به في المقام باداء الاخر للواجب سقط عنهم لجمع وقد نص عليه جماعة وتنظر فيه الفاضل الجواد نظرا الى انه يلزم منه ارتفاع الوجوب قبل ادائه وفعله بانه

لامانع منه كما

لا مانع منه كما في صورة ارتفاع الموضوع كما اذا احرق الميت واخذه السيل وانت خبير بوهن الايراد المذكور جدا اذ ليس السقوط في المقام سقوطا واقعيا
وانما يسقط عنه بحسب ظاهر التكليف نظرا الى الطريق المقرر كيف وهو بعينه جار في الواجب العيني ايضا اذا اعتقد الاتيان به ثم ظهر خلافه وما ذكره في الجواب
من عدم المانع من سقوط الواجب بغير فعله نظرا الى سقوطه بانتفاء موضوعه حسبما ذكره من المثال لا يدفع الايراد اذ ليس الملحوظ في الاشكال
مجرد سقوط الواجب من غير فعله اذ لا يعقل اشكال في ذلك بمجرده لوضوح سقوطه بانتفاء التمكن منه وبسقوط موضوعه كما في المثال وانما الاشكال
من جهة سقوط الواجب مع حصول الشرائط المقررة لذلك التكليف من دون فعله فانه لا يكون ذلك الا بنسخ الوجوب فالجواب ما ذكرناه ولا ربط
له بما ذكره من التنظير ثم انهم ان بنوا على ذلك الظن او العلم حتى فات عنهم الفعل فلا كلام وان ظهر لهم او لبعضهم الخلاف مع عدم فوات محل
الفعل فهل يبقى السقوط على حاله او لا بد من الاتيان به استشكل فيه بعض الافاضل ثم ذكر ان التحقيق فيه التفصيل بانه ان كان هناك
عموم او اطلاق يقتضيان بلزوم الاتيان به في جميع الاحوال تعين العمل به والا فالاعمال بالاستصحاب والصواب ان يفرق بان لا تامل في وجوب الاتيان
بالفعل حينئذ فان سقوط الواجب بالعلم باداء الاخر او الظن به انما هو من جهة الحكم باداء ذلك الواجب لا لكونه مسقطا له في نفسه وليس ذلك الا نظير ما اذا
علم او ظن بناء على اعتبار ظنه باداء للعمل الواجب عليه عينا فتبين له الخلاف مع عدم فوات وقت الواجب فان وجوب الاتيان بالفعل ح بعد
من الضروريات لا فرق بينه وبين المفروض في المقام اصلا بل نقول انه لو شك بعد علمه او ظنه باداء الاخر لفعله في فعله تعين عليه الاتيان به ولا وجه لاستصحاب
السقوط في المقام لما عرفت من ان السقوط المذكور انما كان من جهة ثبوت اداء الواجب لا على وجه التعبد فهو نظير استصحاب النجاسة فيمن تيقن نجاسة
ثوبه ثم شك فيها من اصلها فانه لا وجه لاستصحاب النجاسة كما قد يتوهم نا سعها لو شرع بعضهم في الفعل فالظ سقوطه عن الباقين بمعنى سقوط
تعين الاتيان به عن احد ابط الحال واما اصل الوجوب فالظ عدم سقوطه الا بالاتمام حسبما مرت الاشارة اليه نعم لو كان المراد هو الفعل الواحد
اتجه القول بسقوطه عنهم سقوطا مراعى بالاتمام كما مرت الاشارة اليه عاشرها لو كان المؤدي للفعل مجتهدا مخالفا له في المسألة او مقلدا لمن يخالفه فاتى
بالفعل على وفق مذهبه فهل يقضي ذلك بسقوط الواجب عن غيره ممن يخالفه في الراي او يقلد من يخالفه وجهان من الحكم بصحة ما ياتي به على الوجه المذكور
لكونه مامورا به في ظاهر الشريعة قاضيا ببراءة ذمته عامله حتى انه لا يجب عليه القضاء ولو عدل عن اجتهاده او عدل المقلد عن تقليده بناء على جوازه ولذا
يعد ذلك الفتوى من حكم الله تع وينبغي العلم به في الفقه حسبما مر بيانه ومن ان اقصى ما دل عليه الدليل هو الصحة في شان العامل فان حجية ظن المجتهد
انما هي في شانه وشان من يقلده وانما يعد من حكم الله بالنسبة اليهما دون غيرهما ولذا لا يحكم بصحته لو اتى به من عدا هما فسقوط التكليف الثابت
في شانه بالفعل المفروض الفاسد واقعا بحسب معتقده وان حكم بصحته في شان عامله يتوقف على قيام دليل عليه كان ويتفرع احد المكلف به في شانه
هو الفعل الواقع على وفق معتقده فلا وجه لحصول البراءة عنه بالفعل الواقع على الوجه الاخر الا ان يقوم دليل عليه ايضا فعل كل مكلف في الكفائي يقوم
مقام فعل الاخر وينوب منابه فعله والمفروض ان الفعل الواقع على الوجه المذكور غير مبرئ للذمة بالنسبة الى غير ذلك العامل ولا يمكن ان يقوم مقام فعله اذ قيامه مقامه
قاض بفساده لكون المفروض منها ذلك العمل لو فرض وقوعه منه وفيه ان المكلف به في المقام ليس الا شيئا واحدا اذ كل من ظنون المجتهدين طريق اليه شرعا
فاذا حصل الاتيان به على ما يقتضيه ظن احدهم حصل اداء الواجب على الوجه المعتبر شرعا وهو قاض بسقوط التكليف به عن الجميع وان لم يكن ذلك طريقا
بالنسبة الى المجتهد الاخر ومقلده لو اراد العمل به بنفسه وهو لا ينافي كونه طريقا مقررا لو عمل به غيره فالقائم مقام فعله هو الفعل المحكوم بصحته شرعا
الواقع على النحو المعتبر في الشريعة ولو عند المجتهد المخالف لعدم فساده على تقدير وقوعه من غيره لا ينافي قيام فعله مقام فعل ذلك الغير فان القائم مقام
فعل ذلك الغير هو الفعل الصحيح الواقع على وفق الشريعة مضافا الى حصول البراءة به بالنسبة الى العامل ومن يوافقه وسقوط التكليف بذلك الفعل
عنهم قطعا فلا بد من الحكم بسقوطه عن الباقين اذ المسقط للكفائي عن البعض مسقط عن الجميع اذ ليس المط الا اداء ذلك الفعل في الجملة فالمتجه اذن هو
السقوط نعم لو اختلف الفعلان في النوع اشكل الحال في السقوط كما اذا وجب عند احدهما تغسيل الميت وعند الاخر تيممه فاتى الاخر بالتيمم وقضية
الاصل في ذلك عدم السقوط ومجرد كون ما ياتي احدهما به اداء لما هو الواجب شرعا لا يقضي بسقوط ما هو الواجب عليه مع عدم اداء الاخر له راسا واما لو
حكم احدهما بنفي الوجوب راسا والاخر بوجوبه عليه فلا تامل في عدم سقوطه عمن يعتقد الاشتغال به وكون ترك الاخر له من الجهة المذكورة لا يقضي
بقيام ذلك مقام فعله غاية الامر عدم تعلق الوجوب بالاخر في الظ لاداء اجتهاده او اجتهاد من يقلده الى ذلك وهو لا ينافي اشتغال الاخر به
وهو ظ ولو كان ما ياتي به المجتهد الاخر خطاء في اعتقاد الاخر كما اذا كان مخالفا للدليل القاطع في نظره كالاجماع فلا عبرة بعمله وعمل مقلده بالنسبة
بالنسبة اليه بل يحكم بفساده وان كان معذورا في ذلك فلا يحكم بسقوطه من المجتهد الثاني ومقلديه حسبما فصل القول في ذلك في مباحث الاجتهاد و
التقليد ولو قلد في العمل غير المجتهد فان لم يكن موافقا للواقع لم يحكم بصحته ولو كان مع اعتقاده اجتهاد المفتي ولو بعد بذل وسعه فيه في وجه قوي
وان وافق الواقع في اعتقاده فان لم يكن عبادة حكم بالسقوط مط وان كان عبادة فان كان مع بذل وسعه في كونه مجتهدا او كان غافلا قاصرا فالظ
الصحة والسقوط وان كان مقصرا لم يحكم بصحته كما هو الحال في عبادات العوام على ما سيأتي الكلام فيه وان شك في تقليده المجتهد وعدمه بني على السقوط
واصالة الصحة وكذا لو شك في كونه من يقلده مجتهدا لاصالة الصحة ولو علم عدم تقليده المجتهد الجامع لشرائط الفتوى لكن شك في كونه غافلا قاصرا
او مقصرا مع مطابقة العمل لفتوى الاخر او شك في كون ما اتى به موافقا للواقع على حسب معتقده فهل يحكم بصحة العبادة وسقوط الواجب عن الباقين
اشكال من اصالة الصحة والعلم بعدم وقوع الفعل على الوجه المقرر في الشريعة وجريان اصالة الصحة في مثل ذلك والحكم بوقوع الصحيح على سبيل
الاتفاق او من جهة الغفلة محل تامل ولو وقع العمل بفتوى غير المجتهد لا من جهة الضرورة كما اذا لم يكن متمكنا من الرجوع اليه فاخذ بقول الميت فان

كان موافقا للقول الحي فلا اشكال ظاهرا في الصحة والسقوط ولو بعد حضور المجتهد الحي مع بقاء الوقت وان خالفه ففي الحكم بالسقوط من غيره مط
اولنه انما يسقط عن مثله واما عن المجتهد ومقلديه اذا حضروا بعد ذلك او كانوا حاضرين ولا يعلم العامل باجتهاده او علمه بقول الحي او جواز اخذه
بقلة الجهالة خاطر عندي اشكال والقول بالسقوط لا يخ عن وجه والاحوط عدم السقوط منه حادي عشرها لو كان الاشتباه من العامل في الموضوع مع
الاتيان به على الوجه المقرر في ظ الشريعة كما اذا غسل الميت بماء مستصحب الطهارة وعلم الاخر بلاقاته النجاسة فهل يسقط الواجب بذلك وجهان السقوط
لحصول الفعل على الوجه المعتبر في الشريعة وهو يقضي بالسقوط والاجزاء وايض لا كلام في سقوطه عن العامل فيحكم بسقوطه عن الباقين اذ الاتيان بالكفائي
على الوجه الذي يسقط به التكليف عن البعض فهو مسقط عن الكل اذ ليس المقصود في الكفائي الا ايجاد الفعل في الجملة وعدمه لعلمه بعدم اداء المامور به
على وجهه ولذا لو تفطن له مع بقاء الوقت لزمه الاعادة وايقاعه للفعل على الوجه المشروع بملاحظة الطريق المقرر انما يقضي بالاجزاء مع عدم انكشاف
الخلاف حسبما قرر في محله واسقاط التكليف عن العامل انما هو في ظ الشريعة من جهة كونه معذورا وذلك لا يقضي بالسقوط بالنسبة الى غير المعذور
ولذا لو علم العامل بالحال لزمه الاعادة كما عرفت وهذا هو المتجه نعم لو كان ذلك مما لا يوجب الاعادة على العامل بعد تذكره كما اذا صلى في ثوب مجهول
النجاسة او نسي غير اركان الصلوة ونحو ذلك فالظ السقوط وان كان الاخر متفطنا له حين الفعل لاداء العمل على الوجه الصحيح وان اشتمل على نقص
في الاجزاء او الكيفيات ثاني عشرها قيل ان الواجب الكفائي افضل من العيني وعزي القول به الى الكثير من المحققين لكن اسنده في القواعد الى ظن بعض
الناس وهو وثيق بكون الظاهر من العامة وعلل ذلك بكون الاتيان به رافعا بصون الخلق الكثير من العصيان واستحقاق العذاب بخلاف العيني
فانه لا يحصل به الا صون الفاعل وفيه اولا ان الواجب في العيني افعال عديدة على حسب تعدد المكلفين وفي الكفائي فعل واحد ومن الواضح انه لا
افضلية للواجب الذي يجب الاتيان به مرة على ما يجب تكراره من جهة حصول صون المكلف من العقوبة بفعل واحد في الاول بخلاف الثاني وذلك لتعدد
التكاليف في الصورة الاولى دون الثانية فكذا الحال في المقام نظرا الى تعدد الواجبات في العيني فيجب تعدد الاتيان بها على حسب تعدد المكلفين بخلاف
الكفائي فان الواجب على الجميع شيء واحد حسبما مر القول فيه وثانيا ان الافضلية ليست من جهة اسقاط العقاب بل انما يلحظ من اجل زيادة الثواب
ولا دليل على كون الثواب المترتب على الكفائي اكثر من العيني وح فقد يتوهم زيادة ثواب العيني لكون المثابين به اكثر من المثابين في الكفائي وهو
فاسد اذ كثرة الثواب من جهة كثرة المثابين غير كثرة الثواب المترتب على الفعل في نفسه والافضلية تتبع ذلك على ان تعدد الثواب من الجهة
المذكورة يمكن تصويره في الكفائي ايض فالظ ان الجهة المذكورة لا تقتضي افضلية ولا مفضولية وانما يتبع ذلك غيرها من الجهات قوله والحق ان تعليق
الامر الخ البحث عن المفاهيم احد مقاصد علم الاصول كالبحث عن الاوامر والنواهي والعام والخاص ونحوها وقد درجه بعض الاصوليين في مباحث الامر من
جهة تعليق الامر على الشرط او الصفة او تقييده بالغاية ونحوها والاحسن تبعا لجماعة هو الوجه الاول الا ان المص ره اختار الثاني حيث اقتصر على عدة من مباحثها فلم يحسن
جعلها مقصدا منفردا والمناسب ولا قبل الشروع في المقص تفسير المنطوق والمفهوم وذكر اقسامهما وما يندرج فيهما وحيث كانا من اقسام الدلالة او
المدلول كان الاولى في المقام الاتيان لبيان الدلالة وذكر اقسامها ولنورد ذلك في مباحث الاول في تعريف الدلالة وقد عرفت بانها كون الشيء بحيث يلزم
من العلم به العلم بشيء اخر والمراد بالعلم هنا مطلق الادراك الشامل للتصور والتصديق ليندرج فيها الدلالات اللفظية المفردة ومركباتها اذ ليس من
شانها من حيث كونها دلالات لفظية الافادة تصور مدلولها واحضارها ببال السامع هذا بالنسبة الى دلالة اللفظ على نفس المعنى واما بالنسبة
الى دلالتها على ارادة اللافظ فمدلولها امر تصديقي لانتقاله من اللفظ الى التصديق بارادة اللافظ لذلك تصديقا علميا او ظنيا ولا فرق في ذلك
ايض بين المفردات والمركبات لكون الدلالة انية في المقامين تصديقية والدلالة بهذا المعنى يعم الدلالات اللفظية والوضعية وغيرها وغير اللفظية
كالاقيسة الدالة على نتايجها وعرفت خصوص الدلالة اللفظية الوضعية التي هي المقص في المقام بانها فهم المعنى من اللفظ عند اطلاقه او تخيله بالنسبة
الى من هو عالم بالوضع واورد عليه بوجهين احدهما ان الفهم امر حاصل من الدلالة فلا يجوز جعله جنسا لها ثانيهما ان الدلالة صفة اللفظ والفهم
ان اخذ مصدرا بمعنى الفاعل فهو صفة للسامع او بمعنى المفعول فهو صفة للمعنى فلا يصح اخذه جنسا للدلالة وانت خبير بان الايراد الثاني تفصيل
للاول فان الفهم امر حاصل من الدلالة فهو بمعناه الفاعلي صفة للسامع وبمعناه المفعولي صفة للمعنى وجوابه ظ وهو ان الفهم باي من الوجهين من
لوازم الدلالة ولا مانع من تعريف الشيء بلازمه فيندفع على كل من الوجهين ويرد عليه ان التعريف باللازم انما يكون باخذ اللازم على وجه يمكن حمله على
الملزوم كتعريف الانسان بالضاحك لا على وجه يباينه كتعريفه بالضحك فينبغي في المقام تعريفها بكون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى من العالم
بالوضع والظ ان ذلك هو المقص بالحد فيكون التحديد مبنيا على التسامح واجاب عنه بعض المحققين بان الفهم وحده صفة للسامع والانفهام
وحده صفة للمعنى لكن فهم السامع من اللفظ المعنى او انفهامه منه صفة للفظ فيصح تعريف الدلالة به سواء اخذ الفهم بمعنى الفاعل او المفعول
وانما لا يصح الاشتقاق منه كما يصح اشتقاق الدلالة لكون المبدء في المشتق هو مطلق الفهم وقد عرفت انه باحد المعنيين صفة للسامع وبالاخر
صفة للمعنى واورد عليه بان فهم السامع صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بلا واسطة وباللفظ بواسطة حرف الجر فهنا ثلثة اشياء الفهم وتعلقه
بالمعنى وتعلقه باللفظ والاول صفة للسامع والاخيران صفة للفهم فان اراد ان الفهم المقيد بالمفعولين الموصوف بالتعلقين صفة اللفظ فهو
ظ البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الامور الثلثة صفة له فمع بعده من اللفظ واضح الفساد ايضا وان اراد احد التعلقين صفة للفظ فهو بط
ايض نعم يفهم من تعلق الفهم بالمعنى صفة للمعنى هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى قلت مقصود المجيب ان الوصف
الملحوظ في المقام ليس وصفا للموصوف ابتداء بل وصف متعلق بحال الموصوف فان اخذ الفهم بمعنى الفاعل كان فهم السامع من اللفظ معنا صفة للفظ فانه

مبحث المفاهيم
في الدلالة واقسامها في التصور والتصديق في المفرد والمركب

يلبث لفهم

يثبت له فهم السامع منه المعنى وان اخذ بمعنى المفعول كان من صفة المعنى فمفهوم منه للسامع وهذا هو السر فيما ذكر فى الجواب من انه لا يصح الاشتقاق من الفهم
للفظ اذ مفاد الاشتقاق كونه وصفا له بحال متعلقه لا بصفة الله فاندفع عنه الايراد المذكور ثم ان تقييد الفهم بكونه من العالم بالوضع من جهة توقف الدلالة على العلم
على العلم بالوضع فهو بعد الوضع دال بالنسبة الى العالم غير دال بالنسبة الى الجاهل فهو شرط فى حصول الدلالة بالنسبة الى الاشخاص ومن سخيف
الاعتراض ان ذلك يقضى بالدور لان العلم بالوضع موقوف على فهم المعنى اذ الوضع نسبة بين اللفظ والمعنى فيتوقف العلم بها على تصور المنتسبين والمفروض
توقف الفهم على العلم بالوضع اذ من الواضح ان المتوقف عليه هو مجرد العلم بالمعنى وتصوره لا فهمه من اللفظ والانتقال منه اليه والمتوقف على العلم
بالوضع هو فهمه من اللفظ فتغايرا لا امر ان يكون فهم المعنى من اللفظ متوقفا على تصور ذات المعنى اولا قبل فهمه من اللفظ وهو كذلك قطعا ولا يتعقل

فى بيان اقسام الدلالة

فيه محذور اصلا الثانى ان الدلالة تنقسم الى عقلية ووضعية وكل منهما ينقسم الى لفظية وغيرها والكلام فى المقام فى الدلالة اللفظية الوضعية بناء
على ادراج التضمن والالتزام فى الدلالات الوضعية كما هو مختار علماء الميزان وان ادرجناهما فى العقلية كان المقصد بالوضعية فى المقام ما للوضع مدخلية
فيها مدخلية سواء كانت مستندة الى الوضع ابتداء او بواسطة وقد قسموها الى المطابقة والتضمن والالتزام وقد مر الكلام فى تعريف كل منها فلا

فى تعريف المنطوق والمفهوم

حاجة الى اعادته ثم انهم قد قسموا الدلالة والمدلول الى المنطوق والمفهوم وعرفوا المنطوق بانه ما دل عليه اللفظ فى محل النطق والمفهوم بانه ما دل
عليه اللفظ لا فى محل النطق وعلى ظاهر العبارة كلمة ما موصولة وهى عبارة عن المدلول وفى محل النطق متعلق بدل والمراد باللفظ من حيث كونه منطقا
به اى يكون الدلالة عليه فى محل التلفظ به بان لا يكون الدلالة عليه متوقفة على ملاحظة امر خارج عن اللفظ الموضوع فينتفى الانتقال اليه بلا واسطة
فيكون الدلالة فى المنطوق فى محل التلفظ بخلاف المفهوم وقد يورد عليه بادراج الدلالة العقلية المستندة الى نفس اللفظ كالدلالة على وجود
اللافظ فى المنطوق ويمكن دفعه بان الدلالة الملحوظة فى المقام هى الدلالة الوضعية المستندة الى الوضع فى الجملة فهى خارجة عن المقسم لكن يرد عليه
خروج الدلالات الالتزامية عن حد المنطوق فتندرج فى المفهوم فلا يشمل المنطوق دلالة الاقتضاء والتنبيه والاشارة وينتقض بها الحد جمعا ومنعا بل يندرج
دلالته على لازم الحكم فى المفهوم مع خروجها عنه بل وعن المنطوق ايضا وقد يورد عليه ايضا خروج المعانى المجازية عن المنطوق وان كان اللفظ مستعملا
فيها اذ ليست الدلالة عليها فى محل النطق لكون الانتقال اليها بواسطة المعانى الحقيقية بل وبعد ملاحظة القرينة كما فى كثير منها فليست الدلالة عليها
فى محل النطق ويمكن دفع الاخير بجعل الظرف متعلقا بمقدر يجعل حالا عن المدلول فان المدلول هناك فى محل النطق لاستعمال اللفظ فيه وان لم تكن
الدلالة عليه كذلك ولا يجرى ذلك فى المداليل الالتزامية لعدم كون شىء من الدلالة والمدلول هناك فى محل النطق وربما يجعل الموصول عبارة عن
الدلالة ويجعل الضمير راجعا الى المدلول المستفاد منه فيكون المعنى ان المنطوق دلالة اللفظ فى محل النطق والمفهوم دلالته عليه لا فى محله او يجعل على مدلوله
ما مصدرية بتنزيل ما بعدها الى المصدر ويكون مفاده مفاد ما ذكر وعلى هذين الوجهين يكون المنطوق والمفهوم من اقسام الدلالة ويكون فى قوله
فى محل النطق متعلقا بدل او يكون متعلقا بمقدر ويكون حالا عن المدلول على نحو ما ذكر فى الوجه المتقدم وكيف كان فالحدان المذكوران ظاهرهما
لا ينطبقان على المحدودين على حسب ما عرفت وقد يجعل الموصول عبارة عن الحكم ويجعل المجرور حالا عنه باعتبار ما تعلق به ذلك الحكم يراعى موضوعه فالمراد
ان حكم دل عليه اللفظ حال كون ما تعلق به فى محل النطق يعنى يكون مذكورا والمفهوم حكم دل عليه اللفظ حال كون متعلقه غير مذكور وقد يفسر
الموصول بالموضوع ويكون الضمير راجعا اليه باعتبار الحكم المتعلق به ويكون المجرور حالا عن الموصول فمناط الفرق بين المنطوق والمفهوم على هذين
الوجهين هو اعتبار ذكر الموضوع فى المنطوق واعتبار عدمه فى المفهوم من دون ملاحظة حال الحكم المدلول عليه وهذا هو الذى نص عليه جماعة فى
الفرق بينهما فلا مناط الفرق بينهما ذكر الحكم وعدمه كما هو قضية الوجوه المتقدمة على اختلاف ما بينها حسب ما عرفت ولو رد عليه بان بعض ما عد من المنطوق
كدلالة الايتين على اقل الحمل ليس الموضوع فيه مذكورا وبعض ما عد من المفهوم كدلالة حرمة التافيف للوالدين على حرمة ضربهما قد ذكر فيه الموضوع اذ
عندنا ان الموضوع فى الاول ليس اقل الحمل بل الحمل بنفسه وهو مذكور فى احد الايتين والموضوع فى الثانى هو الضرب دون الوالدين وهو غير مذكور
قلت ويرد على ذلك مفهوما الشرط والغاية لاتحاد الموضوع فى المنطوق والمفهوم فيهما وكذا مفهوم الموافقة فى مثل قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه
لدلالته على المنع من اذيته مع انتفاء الضرب والموضوع متحد فى المقامين وقد يتكلف لدفعه بان الشرط والغاية قيدان فى الموضوع فالموضوع فى قولك
زيد ان اكرمك فاكرمه وصم الى الليل هو زيد المقيد بالمجىء والصوم المقيد بكونه الى الليل لتعلق الحكم بذلك وكذا المنفى عن ايذائه هو الاب الضارب
فالموضوع الخالى عن ذلك القيد موضوع اخر وهو غير مذكور وقد تعلق به الحكم فى المفهوم ولا يخفى ما فيه من التعسف مضافا الى ما فى التفسيرين
المذكورين من التكلف من جهات شتى اذ ليس المنطوق والمفهوم عبارة عن الحكم وان صدق عليه وانما هما من قبيل المدلول او الدلالة وكذا الحال
فى حمل الموضوع عليهما فى التفسير الثانى وكذا جعل المجرور حالا عن الموضوع فى الاول مع عدم ذكره وانتفاء القرينة عليه والتزام الاستخدام فى الضمير فى الثانى
مع عدم قرينة ظاهرة عليه فالاولى ان يقال ان دلالة المفهوم هو دلالة الكلام على ثبوت الحكم المذكور فيه لموضوع غير مذكور او نفيه عنه او ثبوته
على تقدير غير مذكور او نفيه كذلك ودلالة المنطوق ما كان بخلاف ذلك والمدلول فى الوجهين هو المفهوم او المنطوق ان جعلناهما من اقسام المدلول
كما هو الظاهر وان جعلناهما من اقسام الدلالة فالحدان المذكوران ينطبقان عليهما فدلالة قولنا الطهارة شرط فى صحة الصلوة او يشترط الصلوة بالطهارة
على انتفاء الصلوة بانتفاء الطهارة مندرجة فى دلالة المنطوق بخلاف قولنا يصح الصلوة بشرط حصول الطهارة او الصلوة واجبة بشرط البلوغ فان
دلالتها على انتفاء الصحة بانتفاء الطهارة وانتفاء الوجوب بانتفاء البلوغ من دلالة المفهوم فيه ظاهر مما قررنا فليس العبرة فى الفرق بمجرد كون الموضوع والامر
فى محل النطق وعدمه ولا كون المدلول فى محل النطق وعدمه ولا كون الدلالة كذلك لما عرفت وانما المناط هو ما ذكرناه ويرد عليه ان ذلك ايضا منقوض بكثير

من اللوازم مع علمه باندراجها في المفهوم كدلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته فان علة ذلك من الدلالات اللفظية كما هو قضية جعلهم دلالة الايماء
من دلالة اللفظ وكذا دلالة وجود الملزوم على وجود اللازم كدلالة الحكم بطلوع الشمس على وجود النهار والحاصل ان جميع الاحكام اللازمة للحكم المدلول
عليه بالمنطوق مما يكون الموضوع فيها مغايرا للموضوع في المنطوق يندرج على ذلك في المفهوم حتى دلالة الحكم على لازمه ان اندرج ذلك في دلالة
الالتزام او مطلقا وهم لا يقولون به وذلك ايضا على الحد المتقدم ايضا الثالث انهم قد قسموا المنطوق الى صريح وغير صريح فقالوا والاول هو دلالة المطابقة
والتضمن والثاني من دلالة الالتزام وقد يناقش في ادراج دلالة التضمن في الصريح نظرا الى ان الجزء قد لا يكون ملحوظا حال الدلالة على الكل ولا مفهوما
من اللفظ فكيف يندرج في الصريح ثم لو لوحظ كون شيء جزءا للشيء عند دلالة اللفظ على الكل فقد دل على الجزء ونحو هذه الدلالة لا يندرج في
الدلالات اللفظية فضلا عن ان يكون منطوقا صريحا قلت لا بد في المقام من بيان المدلول التضمني وان عدهم التضمن من اقسام الدلالة مما يراد به
فان الاشكال المذكور قاض بخروج الدلالة التضمنية عن حد الدلالة لاعتبار كلية الاستفادة فيه من حيث قالوا انها كون الشيء بحيث متى اطلق او
احس فهم الشيء الثاني ولذا اعتبروا في دلالة الالتزام كون اللزوم الحاصل بينا بالمعنى الاخص ونحن نقول في بيان ذلك ان اللفظ اما ان يكون
موضوعا للمفهوم المركب الملحوظ على وجه التفصيل كما اذا وضع لفظ الانسان بازاء الحيوان الناطق واما ان يكون موضوعا لمعنى وحداني ينحل في الخارج
او في الذهن الى امرين او امور وحينئذ فذلك الكل قد يكون ملحوظا بالكنه حال الوضع وقد يكون ملحوظا بوجه ما بان يجعل ذلك الوجه مرآة لملاحظة
ذلك المعنى والة لاحضاره وحينئذ يضع اللفظ بازائه وعلى التقديرين فاما ان يكون السامع عالما بحقيقة ذلك المعنى مستحضرا له حين سماع اللفظ
او لا بل يكون متصورا له بالوجه والدلالة التضمنية في كل من الصور المذكورة تابعة للمطابقة فالحال في الصورة الاولى ظاهرة اذ من البين عدم
انفكاك تصور الكل التفصيلي الذي هو مفهوم المطابقة للفظ عن تصور اجزائه كذلك واما في باقي الصور فان كان اللفظ دالا على الكل على وجه التفصيل
بان كان السامع مستحضرا لحقيقته الموضوع له فالدال على ذلك المعنى بالوجه المذكور دال على اجزائه كذلك من غير فرق بين ما اذا كان الواضع مستحضرا للتفصيل
حين الوضع ومتصورا له بالوجه وان كان السامع متصورا لذلك الكل كان التصور المفروض عين تصور اجزائه بالوجه حيث ان ذلك الوجه الذي يتصور
به الكل وجه من وجوه اجزائه فيكون ذلك تصورا لها بالوجه المذكور وان لم يشعر بتصوره بخصوص تلك الاجزاء والحاصل انه اذا دل اللفظ على الكل وانتقل
السامع اليه عند سماع اللفظ فقد انتقل الى اجزائه على حسب انتقاله الى الكل فان كان قد تصور الكل على وجه التفصيل فقد تصور اجزائه كذلك والا كان
متصورا لها على وجه الاجمال كتصوره للكل فيكون دلالته على الاجزاء على نحو دلالته على الكل ومما يوضح حصول الدلالة التضمنية كلما كان معنى اللفظ
مركبا ان دلالة اللفظ على المعنى عبارة عن حضور المعنى في الذهن عند حضور اللفظ ومن البين ان ذلك هو وجود المعنى المفروض في الذهن وان وجود
المركب في اي ظرف كان لا ينفك عن وجود اجزائه في ذلك الظرف فكيف يعقل الانفكاك بينهما في المدلولية بل نقول ان دلالته على الاجزاء عين
دلالته على الكل فهي مدلول عليها بمدلولية الكل فالدلالة المطابقية عين التضمنية بحسب الواقع الا انها تغايرها بحسب الاعتبار والنسبة فهناك
دلالة واحدة ان نسبت الى الكل كانت مطابقة وان نسبت الى الاجزاء كانت تضمنا فان قلت ان وجود الكل يتوقف على وجود اجزائه وقضية التوقف
المغايرة فيكون دلالة اللفظ على الكل متوقفا على دلالته على الاجزاء فكيف يصح القول باتحاد الدلالتين وانما تغايرهما اعتبارا قلت اقصى الامر المنافاة
بين الامرين فان حصول الكل في الذهن عند حضور اللفظ الدال عليه ان كان حصولا واحدا امتنع القائل بالكل الا انه لا شك في كون الاجزاء حاصلة
بحصول الكل حسبما قررناه ومن البين ان حصولها في ضمن الكل كاف في اعتبار وجودها في الذهن والحكم عليها بالمدلولية بملاحظة نفسها فهي بهذا
الاعتبار مقدمة على وجود الكل فمدلولية الكل متاخرة رتبة عن مدلولية الجزء نظرا الى الاعتبار المذكور وان كان مدلولية الكل متاصلة في المدلولية
ومدلولية الجزء تابعة لها حاصلة بمدلولية الكل فان لكل من الوجهين اعتبارا غير الاعتبار الملحوظ في الاخر فتدبر هذا وهل يندرج المجازات في المنطوق
الصريح او الغير الصريح وجهان من ان الدلالة الحاصلة فيها انما هو بطريق الالتزام حسبما نص عليه علماء البيان فيندرج في غير الصريح ومن ان استعمال اللفظ
في خصوص المعنى المجازي وارادته منه على نحو الحقيقة وقد تحقق الوضع النوعي بالنسبة اليه فيندرج لذلك في المطابقة والالتزام الذي يجعل من المنطوق
الغير الصريح هو ما يستفاد من اللفظ على سبيل الالتزام من غير ان يستعمل اللفظ فيه كما هو الحال في الامثلة المتقدمة ضرورة وربما يفصل بين ما يكون القرينة
في المجازات لفظية كما في رأيت اسدا يرمي وما تكون عقلية ونحوها كما في اسئل القرية ونحوه فيندرج الاول في المنطوق الصريح والثاني في غير الصريح
ولذا عد من دلالة الاقتضاء وهو غير متجه لما ستعرف من ان دلالة القرينة في المقامين التزامية معدودة من الاقتضاء وهي انما تحصل من اللفظ
بتوسط العقل او العادة فيهما فان اسناد يرمي الى الاسد يفيد ارادة الرجل الشجاع منه بضميمة العقل او العادة كما ان اسناد السؤال الى القرية
يفيد ارادة الاهل منه كذلك وان استعمال الاسد والقرية في المعنيين المذكورين على سبيل التوسع والمجاز فيهما من غير فرق ايضا فان الحق ان الدلالة
الحاصلة فيه من جهة انضمام القرينة بالمنطوق الصريح نظرا الى استعمال اللفظ فيه فليكن كذلك في المقامين والا فلا فيهما والاظهر عد المجاز من المنطوق
الصريح اذ لا بعد في اندراجه في المطابقة نظرا الى ما ذكر من استعمال اللفظ فيه وحصول الوضع الترخيصي بالنسبة اليه غير ان الوضع الحاصل فيه لا يفيد
دلالته على معناه المجازي وانما يفيد جواز استعمال اللفظ فيه ليخرج به عن حد الغلط وانما تحصل دلالته عليه بواسطة القرينة فتكون القرينة مفيدة
لدلالته على المعنى المجازي كما ان الوضع مفيد لدلالة اللفظ على المعنى الحقيقي ولما كان الملحوظ في انظار اهل البيان حال الدلالة واختلافها في الوضوح
والخفاء عد دلالة المجاز من الالتزام اذ ليست دلالته بسبب الوضع والمناسب لانظار اهل الاصول اندراجه في المطابقة لبعد اندراجه عندهم في المنطوق
الغير الصريح مع استعمال اللفظ فيه وصراحته في الدلالة عليه بل يكون اصرح من دلالة الحقيقة فلا بعد اذن في اندراجه في المطابقة نظرا الى حصول الوضع الترخيصي

في بيان اقسام المنطوق الى صريح وغير صريح وان التضمن والالتزام داخلان في اقسامه

في بيان المدلول التضمني واعلم ان التضمن من اقسام الدلالة اللفظية

وفي بيان ان المجازات في المنطوق هل تندرج في الصريح او في غيره والاظهر انه اندراجها في الاول

فيه لصدق كون اللفظ الابعد تعلق الوضع المذكور به على تمام ما وضع له فيتم الوضع الماخوذ في حد المطابقة لما يشمل ذلك فيندرج المجاز في المنطوق
الصريح هذا بالنسبة الى المجاز نفسه واما القرينة الدالة على كون المراد باللفظ هو معناه المجازي ففي الاغلب انما تكون بطريق الالتزام كما اشرنا اليه
ويندرج في دلالة الاقتضاء وسيجيء الكلام فيه تلك انشاء ثم ان جماعة قسموا الدلالة الغير المنطوق الغير الصريح الى دلالة الاقتضاء ودلالة التنبيه والايماء
ودلالة الاشارة وذلك لانه اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب متفاهم العرف اولا وعلى الاول فاما ان يتوقف عليه صدق الكلام
او صحته عقلا او شرعا وهو دلالة الاقتضاء كما في قوله صلى الله عليه وآله رفع عن امتي الخطاء فان صدق الكلام يتوقف على تقدير المواخذة ونحوها وقوله تعالى و
اسئل القرية فان صحة ذلك عقلا يتوقف على تقدير الاهل وقولك اعتق عبدك عني على الف اي ملكا على الف لتوقف صحة العتق عليه
شرعا اولا يتوقف على ذلك بل يكون مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران كما في قوله عليه السلام كفر بعد قول الاعرابي واقعت اهلي في
شهر رمضان فانه يفيد ان الوقاع في نهار شهر رمضان موجب للكفارة وهذا هو دلالة التنبيه والايماء والثاني وهو ما لا يكون الدلالة مقصودة
في ظ الحال دلالة الاشارة كدلالة الايتين على اقل الحمل فلو كانت مقصودة بحسب التفاهم كما لو فرض ورودهما في مقام بيان اقل الحمل لم تكن من
دلالة الاشارة وانت خبير بان ما ذكروه غير حاصر لوجوه دلالة الالتزام مما لا يندرج في المفهوم والاولى في التقسيم ان يقال ان الدلالة الالتزامية
مما لا يعد من المفهوم اما ان تكون مقصودة للمتكلم بحسب العرف ولو بملاحظة خصوص المقام اولا وعلى الاول فاما ان يتوقف صدق الكلام
او صحته عقلا او شرعا او لغة عليه اولا فالاول هو دلالة الاقتضاء كما في الامثلة المتقدمة وقولك نحن بما عندنا وانت بما عندك راض فان صحته لغة
يتوقف على تقدير راضون وقولك رايت اسدا في الحمام فانه يتوقف صدق كون الاسد في الحمام بحسب العادة على ارادة الرجل الشجاع منه ويمكن ان يجعل
تعلق السؤال بالقرية مبنيا على استعمالها في اهلها من غير ان يكون هناك اضمار فلا فرق في ذلك بين اضمار اللفظ وحمله على خلاف ما وضع له و
الظ ان معظم القرائن العقلية واللفظية القائمة على ارادة المعاني المجازية من قبيل دلالة الاقتضاء كما في قولك نعم بدل الله فوق ايديهم وقولك رايت
اسدا يرمي وجرى النهر وغيرها وان كان دلالة نفس المجاز على معناه المجازي من قبيل المطابقة بحسب ما عرفت ويجري نحو ذلك في حمل المشترك على
احد معانيه والحاصل ان المناط في كون الدلالة اقتضاء هو ما ذكرناه من غير فرق بين كون مدلوله لفظا مضمرا او معنى مرادا حقيقيا كان او مجازيا والثاني
دلالة التنبيه والايماء وذلك مما يكون بدلالة الكلام ولو بانضمام ما يقترن به من القرينة اللفظية والحالية بحيث يقطع معه بارادة ذلك اللازم ويستبعد
خلافه من غير ان يتوقف صدق اصل الكلام ولا صحته على ذلك فمن ذلك ما اذا اريد من بيان الملزوم افادة وجود لازمه كما اذا قيل طلع الشمس عند
بيان وجود النهار ومن ذلك ما اذا كان مقصوده من الحكم بيان لازمه كما اذا قيل مات زيد واريد بيان علمه بموته ومن ذلك ما اذا اقترن الكلام بشيء يفيد
كونه علة للحكم كما مر من المثال وكقوله بعد السؤال عن جواز بيع الرطب بالتمر اينقص اذا جف قال نعم قال لا يجوز لدلالته على ان العلة في المنع هو النقصان
بالجفاف ومنه ما اذا قيل جاء زيد فقلت ظهر الفساد في البلد لدلالته على ان مجيء زيد سبب لظهور الفساد ومنه ما اذا علق الحكم على الوصف لدلالته
ولو بضميمة المقام على كون الوصف سببا لترتب الحكم ويجري ذلك في استفادة غير التسبيب من الاحكام كالجزئية والشرطية والمانعية كما يظهر ذلك بملاحظة
الامثلة الى غير ذلك من الامور التي يراد افادتها من الكلام ولو بضميمة المقام كافادة التعدد بين الشخصين والمودة بينهما كما اذا قيل ان مات زيد
فرح عمرو وحزن بكر او قيل عند حصول موت زيد اليوم يفرح عمرو ويحزن خالد وقد يفيد الاقتران غير الحكم من تعيين بعض المتعلقات كما اذا قلت
رايت زيدا واكرمت فان ظ المقارنة يفيد كون المكرم زيدا من غير ان يتوقف صدق الكلام او صحته عليه والظ اندراج الكناية في القسم المذكور ان كان
المعنى الحقيقي مقصودا بالافادة ايض لاندراجها في الحقيقة الاصولية لاستعمال اللفظ في معناه الموضوع له وان اريد بعد ذلك الانتقال منه الى لوازمه
كسائر اللوازم المقصودة بالافادة حسب ما اشرنا اليه فان ارادتها لا تنافي استعمال اللفظ في معناه الحقيقي اصلا واما ان كان المقصود بالافادة هو المعنى
الالتزامي من غير ان يكون المعنى الحقيقي مرادا وانما يراد من اجل الايصال الى لازمه لا غير فالظ اندراجها في المجاز الاصولي وحكمها حكم سائر المجازات
والثالث دلالة الاشارة ويندرج فيها سائر اللوازم المستفادة من الكلام مما لا يكون فهمها مقصودا من العبارة بمقتضى المقام سواء استنبط
من كلام واحد او اكثر كما في الايتين المذكورتين وكذا الحال في الايتين الدالتين احديهما على ثبوت العصيان بمخالفة الامر والاخرى على استحقاق النار بعصيانه تعالى
وعصيان الرسول فيستنبط منهما كون اوامر الشرع للوجوب ومن ذلك دلالة وجوب الشيء على وجوب مقدمته ومنه ايض دلالة الحكم على كل نقص ان لم يقترن
بما يفيد كون ذلك مقصودا للمتكلم والا كان من دلالة التنبيه حسب ما اشرنا اليه فان قلت اذا كانت الدلالة على حصول اللازم مقصودا بالافادة من الكلام
في دلالة الاقتضاء والتنبيه والايماء لزم ان يكون اللفظ مستعملا فيه اذ ليس المراد بالاستعمال الا اطلاق اللفظ وارادة المعنى فيلزم ان يكون ذلك من استعمال
اللفظ في حقيقته ومجازه مع انه ليس الحال كذلك قطعا ومع الغض عن ذلك فاللازم اندراج ذلك في الكناية حيث انه يراد من اللفظ لازمه مع امكان ارادة
الملزوم مع عدم اندراجها في الكناية قلنا اما الجواب عن الاول فظ مما قررناه في اوايل الكتاب اذ قد بينا ان استعمال اللفظ في غير ما وضع له انما يكون
بكونه المقصد بالافادة من العبارة من غير ان يكون الموضوع له مقصودا بالافادة اصلا وان جعل فهم المعنى الحقيقي واسطة في الوصلة اليه واما اذا كان المعنى
الحقيقي مقصودا بالافادة كان اللفظ مستعملا فيه وان اريد من ذلك الانتقال الى لازمه ايض فان ذلك لا يقتضي بكون ذلك اللازم مستعملا فيه
اصلا كما مر والحال في المقام من هذا القبيل لوضوح ارادة المعاني الحقيقية في المقام وتعلق الحكم بها وان كان المقصود من الحكم بها واثباتها افادة لوازمها وما
يتفرع عليها واما عن الثاني فبان اللازم المفهوم من الكلام قد يكون لازما لمدلول اللفظ وقد يكون لازما للحكم بروقد يكون من لوازم الاقتران
بين الشيئين ونحو ذلك وليس العدو من الكناية الا الصورة الاولى خاصة كما يدل عليه حدها فاقصى ما يلزم من ذلك ان يكون ارادة اللازم على

فيما عدا اقسام الدلالة من المنطوق الصريح العقلي دلالة الاقتضاء والتنبيه والايماء والاشارة

اوعادة

كون اللازم للحكم

في بيان مفهومي الموافقة والمخالفة وفحوى الخطاب ولحن الخطاب وغيرهما

في اقسام المفهوم

الوجه الاول كناية وهو كذلك وهو انما يكون من بعض صور دلالة الايماء حسبما اشرنا اليه هذا ملخص الكلام في تقسيم المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون موافقاً للمنطوق في الايجاب والسلب او مخالفاً له في ذلك والاول مفهوم الموافقة ويسمى فحوى الخطاب ولحن الخطاب والمحكي عن البعض انه ان كان ثبوت الحكم في المفهوم اولى من ثبوته في المنطوق سمي بالاول وان كان مساوياً للثبوت له سمي بالثاني ولا فرق بين ان يكون هناك تعليق على الشرط او الصفة اولا كما في دلالة حرمة التأفيف على حرمة الضرب ودلالة قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه على حرمة الاذية مع عدم الضرب وقولك لا تؤذي الفاسق الدال على منع اذية العادل والثاني مفهوم المخالفة ويسمى دليل الخطاب وينقسم الى مفهوم الشرط ومفهوم الوصف ومفهوم الغاية ومفهوم العدد ومفهوم الحصر ومفهوم اللقب الى غير ذلك مما سنشير الى جملة منها انشاء الله وحصر المفهوم في مفهوم الموافقة والمخالفة عقلي وانحصار مفهوم المخالفة في اقسامها فاستقرائي هذا واعلم انه لا اشكال في حجية ما يستفاد من الالفاظ بحيث تكون مفهومة منها بحسب العرف حين الاطلاق لبناء الامر في المخاطبات العرفية على ذلك وورود المخاطبات الشرعية على طبق اللغة والعرف حسبما دل عليه الاية الشريفة وقضى به تتبع خطابات الشرع واطباق العلماء خلفاً عن سلف عليه

في اقسام مفهوم المخالفة

وقد وقع الخلاف في حجية جملة من المفاهيم ومرجع البحث فيها الى البحث في كونها مفهومة من اللفظ اذ لا مجال للتأمل فيها بعد فرض مفهوميتها ودلالة اللفظ عليها للاتفاق على حجية مدلول الالفاظ كما عرفت فالخلاف في المقام انما هو في انفهام تلك المفاهيم من الالفاظ ودلالتها عليها وعدمه قد ذكر المصنف في المقام عدة من اقسام مفهوم المخالفة ونحن نتبعها بذكر غيرها انشاء الله واما مفهوم الموافقة فسيجيء الاشارة اليه في كلام المصنف في بحث القياس والظاهر انه لا خلاف في حجيته والاعتماد عليه لكن المحكي عن البعض كونه قياساً وان الوجه في حجيته حجية قياس الاولوية وذلك يؤذن بمنع القائل المذكور انفهامه من اللفظ وعدم اندراجه في مدلول الالفاظ اذ لو قال بدلالة اللفظ عليه لما ادرجه في القياس واستند في [illegible] الى ذلك ومنه ينقدح الخلاف في كونه مفهوماً من اللفظ على نحو ما وقع الخلاف في غيره من المفاهيم وقد ينزل كلام القائل المذكور على تسليمه لدلالة اللفظ عليه بحسب متفاهم العرف لكنه يجعل الوجه في انفهامه منه عرفاً ملاحظة قياس الاولوية وتلك الملاحظة هي الباعثة عنده على الفهم المذكور وكيف كان فالحق انه لا ربط لها بقياس الاولوية وليست حجيتها من جهة حجيته بل لا اشكال في حجيتها لو قلنا بعدم حجية قياس الاولوية لاندراجها في المفاهيم اللفظية فان سلم القائل المذكور كونه مدلولاً لفظياً لكن جعل الوجه في مدلوليته عرفاً ملاحظة الاولوية المذكورة حسبما ذكر فلا ثمرة في البحث وان قال بانتفاء الدلالة العرفية وجعله مدلولاً عقلياً من ملاحظة قياس الاولوية فهو موهون جداً لما سيجيء بيانه انشاء الله من عدم حجية قياس الاولوية مما يكون خارجاً عن المدلول اللفظي

في تحقيق الحال في مفهوم الشرط

معنى الشرط

عند انتفائه

قوله يدل على انتفاء الشرط الشرط في اللغة بمعنى الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه كما في القاموس ولا يبعد شموله للالتزام الحاصل بالنذر وشبهه ايضاً كما يستفاد من غيره وربما يشمل الجميع قوله عليه السلام المؤمنون عند شروطهم ويطلق في العرف العام على ما ذكره الاستاد العلامة رفع الله مقامه على ما يتوقف عليه وجود الشيء مطلقاً وفي العرف الخاص على الامر الخارج عن الشيء مما يتوقف عليه وجوده ولا يؤثر فيه وقد عرفت تمام الاشارة اليه من انه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود ويطلق على الجملة التي وليت احدى ادوات الشرط مما علق عليه مضمون جملة اخرى وعلى الجملة التي وليت احدى كلمات الشرط مطلقاً وان لم يعلق عليها غيرها على الحقيقة كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه لوضوح انه ليس الغرض تعليق النهي عن الاذية على الضرب وقولك اكرم اباك وان اهانك واكرم اباك ان اكرمك وان اهانك والمراد بالشرط في المقام هو المعنى الرابع والاطلاق فيما ذكره من كون النزاع في الجملة المدخولة لان واخواتها محمول على ذلك او مبني على كون ادوات الشرط حقيقة في المعنى المذكور مجازاً في غيره فاطلقوا القول في المقام وكيف كان فالجملة الشرطية تستعمل في تعليق الوجود على الوجود من غير تعليق الانتفاء على الانتفاء كما هو المتداول بين المنطقيين حيث اخذوا الشرط على الوجه المذكور ولذا حكموا بكون وضع المقدم في القياس الاستثنائي قاضياً بوضع التالي ولم يحكموا بكون رفع المقدم قاضياً برفع التالي وقد تستعمل في تعليق الوجود على الوجود والانتفاء على الانتفاء وقد تكون لمحض التقدير كما في الفرض المذكور في كلام الفقهاء عند بيان الاحكام كقولهم لو شك بين الثلث والاربع كان عليه كذا ولو اوصى بشيء من ماله كان كذا الى غير ذلك ومن ذلك ما يكون لبيان ثبوت الحكم على كل حال كقولك اكرم زيداً ان اكرمك وان اهانك ومن ذلك ايضاً ما اذا اريد به الاشارة الى ثبوت الحكم الاضعف لتأكد ثبوته في الاقوى كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه وقد تكون لبيان العلاقة كما اذا سئلك عن وقت حلول الشتاء فقلت اذا نزل الثلج فقد حل الشتاء وقولك اذا سقط الغلمان فقد جلس الامير واذا رايت معرفة [illegible] اول الكلام فهو المبتدأ الى غير ذلك وقد يجعل الشرط في ذلك شرطاً للحكم فيكون الجزاء في الحقيقة هو الحكم بثبوته لا نفس حصوله فيرجع الى الاطلاق السابق ولا حاجة اليه اذ لا بعد في اطلاق الامر على ما ذكرناه كما يشهد به ملاحظة الاستعمالات ومحل النزاع كما عرفت انما هو فيما اذا اريد به التعليق او مطلقاً بناء على كونها حقيقة في التعليق دون غيره ومرجع النزاع الى كونها حقيقة بحسب اللغة والعرف في تعليق الوجود على الوجود لا غير كما هو المتداول بين المنطقيين او انها تفيد تعليق كل من وجود الجزاء وعدمه على وجود الشرط وعدمه فتدل على ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وانتفائه عند انتفائه فيكون المدلول عليه بذلك حكمين احدهما ايجابي والاخر سلبي وذلك ظاهر بالنسبة الى الاخبار اذ مفاد الشرطية ح انتفاء الحكم المخبر به على فرض انتفاء الشرط واما بالنسبة الى الانشاء فالظاهر ان كلا من القائل بحجية المفهوم والقائل بنفيها يقول بانتفاء الانشاء الحاصل بالكلام على تقدير انتفاء الشرط بل وكذا بالنسبة الى سائر القيود المذكورة في الكلام حتى بالنسبة الى الالقاب فان قولنا اكرم زيداً انما يكون انشاء لوجوب اكرام زيد دون غيره فيكون الايجاب المذكور ثابتاً بالنسبة اليه منتفياً بالنظر الى غيره ولو وجب اكرام غيره فانما هو بايجاب اخر فليس ذلك من القول بحجية المفهوم في شيء وما يذهب اليه القائل بحجية المفهوم في المقام هو القول بدلالة الكلام على انتفاء الايجاب مطلقاً مع انتفاء الشرط وح فيشكل الحال في تصوير الدعوى المذكورة نظراً الى ان الشرط المذكور انما وقع شرطاً بالنسبة الى الانشاء الحاصل بذلك الكلام دون غيره فاقصى ما يفيده الشرطية انتفاء ذلك بانتفائه واين ذلك من دلالته على انتفاء

الوجوب مثلاً بالنسبة الى الصورة الاخرى مط كما هو المدعى في محله ان الوجوب الملحوظ في المقام الذي وضعت الصيغة لافادته وانشائه هو الوجوب المطلق المتعلق بالمادة المعينة لا خصوص ذلك الوجوب المخصوص الحاصل بالانشاء المفروض كما هو قضية كلام القائل بكون الموضوع له في وضع الهيئات المذكورة خاصاً اذ قد عرفت ان الاوفق بالتحقيق كون كل من الوضع والموضوع له فيها عاماً وان كان الحاصل من استعمالها في معانيها امراً خاصاً فكما ان مدلول المادة امر كلي يتشخص بفعل المامور وتكون الخصوصيات المشخصة خارجة عن المكلف به فكذلك مدلول الهيئة هو الايجاب المطلق المتعلق بالمادة المفروضة المتشخص بفعل الآمر من جهة استعمال اللفظ فيه وايجاده به وخصوصياتها المشخصة خارجة عن الموضوع له فاذا كان مدلول الصيغة مطلق الايجاب المتعلق بالمادة كان الشرط المذكور في الكلام قيداً لذلك المعنى فيدل على كون مطلق ايجاب تلك المادة معلقاً على الشرط المذكور منتفياً بانتفائه بناء على القول بثبوت المفهوم لا ان يكون خصوص ذلك الايجاب الخاص معلقاً عليه ليلزم انتفاء ذلك الخاص بانتفائه دون مطلق الايجاب فبما ذكرنا يتبين ان القول بكون الموضوع له للهيئات المذكورة عاماً كما هو مختار الاوائل لا خصوص جزئيات النسب لوافقر بذلك الالفاظ الخاصة كما هو مختار المتأخرين اذ لو كان الامر كما ذكروه لم يتصور ما ذهب اليه اكثر المحققين من دلالة المفهوم على انتفاء الحكم مط بانتفاء الشرط من غير فرق بين الانشاء والاخبار كما بيناه ثم انه مما ثبت فيما قررنا ظهر ان ما ذكره الشهيد الثاني في التمهيد حاكياً له عن البعض من تخصيص محل النزاع بما عدا مثل الاوقاف والوصايا والنذور والايمان اذ لو علق احد هذه بشرط او وصف لم يكن هناك مجال لانكار المفهوم كما اذا قال وقفت هذا على اولادي الفقراء كما اذا قال وقفت هذه على اولادي ان كانوا فقراء ونحو ذلك اذ لا يتأمل احد في اختصاص الوقف بهم بالواجدين للوصف والشرط المذكور ونفيه عن الفاقد له غير متجه اذ ليس ذلك من جهة المفهوم في شيء اذ مفاد العبارة المذكورة ثبوت الوقف المتعلق بمن ذكره من غير ان يفيد تعليقه بشيء آخر فيقع الوقف على الوجه المذكور وقضيته ذلك انتفاء تعلق الوقف بشيء آخر اذ بعد تعين متعلقه بمقتضى الصفة المفروضة لا معنى لتعلقه بغيره وكذا الحال في نظايره الا ترى انه لو اقر بشيء لزيد افاد ثبوت تملكه وكون المقر به بتمامه ملكاً له ومن ذلك الاجماع على اشتراط غيره معه فيدل على نفي تملك غيره من تلك الجهة لا من جهة المفهوم على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام ويجري ذلك في ساير الاحكام التي لا يمكن تعلقها بموضوعين كما اذا قيل بعت هذا على زيد او بعته زيداً او بعته زيداً او وهبته لزيد فان تعلق الافعال المذكورة بزيد يفيد عدم تعلقها بغيره لما ذكرناه ولا ربط له بدلالة المفهوم ولذا يجري ذلك بالنسبة الى الالقاب كما في الامثلة المذكورة قوله وهو مختار اكثر المحققين وقد عزاه اليهم المحقق الكركي والشهيد الثاني وعزي الى الشيخين والشهيدين ره ايض واختاره جماعة من المتأخرين وحكي القول به عن جماعة من العامة ايض منهم ابو الحسين البصري وابن شريح وابو الحسن الكرخي والبيضاوي والرازي وجماعة من الشافعية قوله وهو قول جماعة من العامة فقد حكي القول به عن مالك وابي حنيفة واتباعه واكثر المعتزلة وابي عبد الله البصري والقاضي ابي بكر والقاضي عبد الجبار والامدي واختاره من متأخري اصحابنا الشيخ الحر وغيره وربما يحكى في المسألة قولان آخران احدهما ثبوت المفهوم بحسب الشرع دون اللغة وثانيهما التفصيل بين الانشاء والاخبار فيثبت في الاول دون الثاني غيره قوله يجري في العرف مجرى قولك الشرط في اعطائه اكرامك اه كان المراد به الاعطاء المامور به فالمقص اشتراط وجوب الاعطاء به وايض ظ انه لا معنى لاشتراط نفس الاعطاء بذلك فالمراد اشتراط وجوب الاعطاء او جوازه به وحيث ان المفروض تعليق الامر به عليه فيتعين ارادة الاول فما قد يناقش في العبارة من اشعارها بدلالته على النهي عن الاعطاء عند انتفاء الشرط مع عدم افادته الا انتفاء الحكم بانتفاء الشرط لا ثبوت مقابله ليس في محله ثم ان المراد بالشرط فيما ذكره هو ما يتوقف عليه الشيء كما هو المتبادر منه في العرف عندنا وما يتخيل من انه لا وجه للرجوع في معناه الى التبادر المفيد للظن غالباً نظراً الى كون الانتفاء بالانتفاء قطعياً بل ضرورياً مدفوع بانه ليس المقص من ذلك الرجوع الى التبادر في دلالة توقف الشيء على الشيء على انتفائه بانتفائه ضرورة انه بعد فرض حصول التوقف لا كلام في استفادة ذلك الى الاستناد الى التبادر اذ هو من اللوازم البينة بالنسبة اليه بل المراد الاستناد الى التبادر في فهم المعنى المذكور من لفظ الشرط فقد بني الاحتجاج في كلامه على مقدمتين احديهما ان مفاد التعليق على الجملة الشرطية هو مفاد لفظ الشرط فيما اوضحه بكون مضمون الجملة الاولى شرطاً في حصول الثانية والثانية ان مفاد اشتراط شيء بشيء هو توقف ذلك الشيء على الآخر وانتفائه بانتفائه فاستند في اثبات المقدمة الثانية الى التبادر وكانه لم يتعرض لاثبات الاولى لوضوحها عنده فانه لا فرق بين مفاد لفظ الشرط وادواته الا في استقلال الاول في الملاحظة وعدم استقلال الثاني حسبما قرر في الفرق بين المعاني الاسمية والحرفية ويمكن ان يحمل كلامه على الاستناد الى التبادر بالنسبة الى المقام الاول ايض فيكون قوله يجري في العرف اه اشارة الى اتحاد مفاد الامرين في فهم العرف وجريان احدهما مجرى الآخر فالدليل المذكور عين ما احتج به الجماعة من التمسك بالتبادر الا انه زاد عليه المقدمة الاولى ايضاحاً للمدعى فانه لو استند الى تبادر الانتفاء بالانتفاء من تعليق الحكم بالشرط حسبما قرروه في المقام تم المرام الا انه لما رأى ان تبادر المعنى المذكور ابتداء من التعليق المفروض لا يخ عن خفاء اذ ربما يمنع ذلك ضم اليه المقدمة المذكورة فادعى جريان احد التعبيرين المذكورين مجرى الآخر ثم بين ان المستفاد من التعبير الآخر هو الانتفاء بالانتفاء فيسهل بذلك اثبات المدعى فظهر بما ذكرنا اندفاع ما قد يتخيل في المقام من كون المقدمة الاولى الماخوذة في الاحتجاج لغوا ولذا لم يؤخذ في تقريره المعروف في كتب القوم هذا وقد يورد على الاحتجاج المذكور بوجوه احدها ان الشرط المذكور من المصطلحات الخاصة فكيف بالمعنى يرجع فيه الى العرف العام مضافاً الى انه من المعاني المتخذة الحادثة فلا ربط له بما هو محل البحث من الدلالة عليه بحسب اللغة ففيه خلط بين معنى الشرط ويدفعه ان اشتهار ذلك المعنى في العرف وشيوع استعماله فيه عندهم الى ان بلغ حد الحقيقة كما يقضي به ملاحظة تبادره منه في العرف وتجدده المعنى المذكور لا يمنع من ملاحظته في المقام اذ ليس الكلام في مفاد لفظ الشرط بل في مدلول الجملة الشرطية واذا ظهر ان مفاد الاشتراط الحاصل من الجملة الشرطية هو مفاد لفظ الشرط عندنا ثم به المدعى وان كان ثبوت المعنى المذكور للشرط بالوضع اللاحق اذ لا يلزم منه كون مفاد الجملة الشرطية مستحدثاً ايض

ثانيها وضوح الفرق بين مفادي الامرين فان مفاد الشرط توقف المشروط على حصوله وانتفائه بانتفائه من غير دلالة فيه على حصول المشروط بحصوله بخلاف الجملة
الشرطية لما عرفت من الاتفاق على دلالته بوجود المشروط عند وجوده فلا يتجه الحكم بكون الجملة الشرطية جارية مجرى العبارة المذكورة وفيه انه ليس
المراد توافق مفادي العبارتين من جميع الوجوه بل المراد توافقهما في افادة ذلك وان استفيد ذلك من الجملة الشرطية مع ما يزيد عليه ثالثها انه
ليس دلالة الشرط موضوعا لمجرد الانتفاء بالانتفاء اذ ليس ذلك معنى مطابقيا لها بالاتفاق بل انما هو من لوازمه حسبما تقرر وانت فلا وجه
للاستناد الى التبادر الذي هو من امارات الوضع ويدفعه انه ليس المقصود في المقام دعوى تبادر الانتفاء عند الانتفاء ابتداء من نفس اللفظ حتى
يرد ما ذكر بل المدعى انه يتبادر منه معنى لا ينفك عن ذلك فالمقصود انفهام ذلك المعنى منه بالواسطة وليس ذلك من امارات الحقيقة كما مر بيانه في
محله رابعها انه ان اريد بالشرط في قوله الشرط في اعطائه اكرامك هو ما يتوقف عليه الاعطاء حسبما مر من تفسيره فدعوى كون الجملة الشرطية مفيدة
لذلك محل منع اذ القدر الذي يسلم دلالته عليه هو تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فالمراد بالشرط الذي وضعت تلك الادوات بازائه هو مجرد
تعليق الشيء على الشيء وارتباطه به دون المعنى المذكور وان اريد بالشرط ما علق عليه مضمون جملة اخرى وارتبط به فالتبادر المدعى محل منع وكون
مفاد قولنا الشرط في اعطائه اكرامك بالمعنى المذكور انتفاء الامر بالاعطاء عند انتفاء الاكرام اول الدعوى ويدفعه ان كون المتبادر من الجملة الكون
هو مفاد الشرط بالمعنى الاول امر ظاهر بالوجدان من لم يقل بالاطلاقات العرفية الا ترى حصول المناقضة الظاهرة بين قول القائل اكرم زيدا على كل حال
من الاحوال سواء جاءك او لم يجئك اكرمك او لم يكرمك وقوله اكرم زيدا ان جاءك او ان اكرمك ولذا يجعل حكم الثاني عدولا عن الاول ورجوعا
عنه الى غيره خامسها ان قوله الشرط في اعطائه اكرامك يفيد انحصار الشرط فيه ولا دلالة في قوله اعط زيدا ان اكرمك على ذلك وفيه انه لما كان مفاد الجملة
الشرطية هو الوجود عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء لزم انحصار الشرط في وجوب الاكرام في ذلك الا لم يجب الاعطاء بمجرد وجود الشرط المذكور
فلا تفاوت في ذلك بين مفاد الامرين هذا ويمكن الاحتجاج على ذلك بوجهين اخرين احدهما نص جماعة من اهل اللغة على ما حكي بدلالته
على ذلك فقد عزى الزركشي الى كثير من اهل اللغة منهم ابو عبيدة وغيره بحجية مفاهيم المخالفة ما عدا اللقب وقولهم حجة في ذلك قد عورض ذلك بمنع
الاخفش وغيره منه الا انه يمكن دفعه بتقديم الاثبات على النفي والجبا الاول بفهم العرف وموافقته لقول الاكثر لا يقال ان الاستناد الى كلام
اهل اللغة انما يتم لو قلنا بكون اللفظ موضوعا بازاء ذلك او قلنا بكونه بعضا من الموضوع له واما لو قلنا بكونه دالا عليه التزاما منه كما هو
الاظهر حسبما سيجيء بيانه انشاء الله فلا وجه للرجوع فيه اليهم لدوران ذلك مدار الملازمة بين الامرين من غير حاجة فيه الى نقل النقلة لانا نقول ان
الرجوع الى اهل اللغة انما هو في اثبات وضعه لما هو ملزوم لذلك لا في دلالته على اللازم بعد تعيين الملزوم ثانيهما عدة من الروايات الدالة عليه
منها ما رواه القمي في تفسيره والصدوق في معاني الاخبار عن الصادق ع في قوله تعالى في قصة ابرهيم بل فعله كبيرهم هذا فاسئلوهم ان كانوا ينطقون وما كذب
قال ابرهيم ع قلت فكيف ذلك قال ع ابرهيم فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فكبيرهم فعل وان لم ينطقوا فلم يفعل كبيرهم شيئا فما نطقوا وما كذب ابرهيم ع
واورد عليه انه لا دلالة فيه على وجوب اعتبار المفهوم بل على جواز ارادته ولا كلام فيه وكان المقصود بذلك نحو الامام ع بيان عدم كذبه في
الحكم المذكور بان حكمه ع بكون ذلك من فعل كبيرهم معلق على نطقهم فليس الاخبار به مطلقا حتى يلزم الكذب ولا دلالة اذن في ذلك على حكمه ع بعدم
فعله مع عدم نطقهم بل ذلك مما يجوز ان يكون مرادا له وان لا يكون قلت من الظاهر ان دفع الكذب عنه ع حاصل بالوجه المذكور من غير دلالة فيه على ثبوت
المفهوم اصلا فلا وجه للاستناد الى تلك الرواية من الجهة المذكورة لكن فيها اعتبار ما يزيد على ذلك حيث انه ع استفاد من ذلك انهم ان لم ينطقوا
فلم يفعل شيء اوح ففي استفادته ذلك من التعليق المذكور دلالة على المطلوب وهو محل الشاهد مع بيان رفع الايراد المذكور ومنها ما ورد في تفسير
قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه فيما رواه المشايخ الثلثة باسنادهم عن عبيد بن زرارة انه سئل عن الصادق ع عن تلك الاية فقال ما ابينها من شهد فليصمه
ومن سافر فلا يصمه وذكر النهي في المفهوم اما من جهة دلالته على رفع الوجوب لوروده في مقام توهم الوجوب كالامر الوارد في مقام توهم الحظر حيث
يدل على رفعه او من جهة كون عبارته متوقفة على التوظيف فبعد انتفاء الامر تكون محرمة والاول اظهر فالمناقشة في دلالتها من جهة ان ما يدل عليه
غير ما يقولون به ساقطة ومنها ما ورد في قوله ادعوني استجب لكم فيما رواه القمي في الصحيح عن الصادق ع انه قال له رجل جعلت فداك ان الله يقول ادعوني
استجب لكم وانا ندعو فلا يستجاب لنا فقال انكم لا تفون لله بعهده فانه تعالى قال واوفوا بعهدي اوف بعهدكم فمعناه ان قضية التعليق الظاهر من الاية
انتفاء وفائه تعالى بانتفاء وفائكم فحيث لا تفون لله بعهده لا يفي لكم بعهدكم ومنها ما ورد في قوله تعالى فمن تعجل في يومين فلا اثم عليه حيث قال لو
سكت لم يبق احد الا تعجل ولكنه قال ومن تاخر فلا اثم عليه فان ظاهره ان ذلك من اجل ثبات الاثم بالتاخير من جهة المفهوم لولا انه نص على خلافه الى
غير ذلك مما ورد مما يقف عليه المتتبع وقد يستدل في المقام بعدة من الاخبار ولا دلالة فيها على ذلك منها ما رواه العياشي عن الحسن بن زياد قال سئلته
عن رجل طلق امرأته فتزوجت بالمتعة اتحل لزوجها الاول قال لا تحل له حتى تنكح زوجا غيره فان طلقها فلا جناح عليهما ان يتراجعا ان ظنا ان يقيما حدود
الله والمتعة ليس فيها طلاق وجه الاستدلال انه ع استند الى عدم تحليل المتعة من جهة انتفاء الطلاق فيها اخذا بمفهوم الشرط في قوله فان طلقها
الاية حيث علق نفي الباس عن الرجوع بالطلاق فحيث لا طلاق فلا تحليل وفيه انه لا يتعين الوجه في ذلك ان يكون من جهة الاستناد الى المفهوم بل
يحتمل ان يكون الاستناد فيها الى منطوق قوله تعالى فلا تحل له حتى تنكح زوجا غيره بملاحظة قوله فان طلقها الا من جهة مفهومه بل لدلالته على ان النكاح
المعتبر في التحليل هو ما يقع فيه الطلاق والمتعة لا يتعلق بها طلاق ومنها ما ورد من ان يعلى بن امية سئل عمر بن الخطاب فقال ما بالنا نقصر وقد امنا
وقد قال تعالى وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم فقال له عمر قد عجبت مما عجبت منه فسئلت رسول الله ص فقال صدقة تصدق الله بها عليكم

دلالة الآية

نص اهل اللغة

في ابراهيم

قال

فاصلوها فقد فهما من ذلك انتفاء القصر مع انتفاء الخوف وهما من اهل اللسان ولما ذكر عمر ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم اقره على فهمه واجاب بانه صدقة وفيه انه يمكن ان يكون
تعجبهما من جهة نسبة القصر الى صورة الامن مع اختصاص حكم القصر بمقتضى منطوق الاية الشريفة بصورة الخوف فيكون الحكم في غيرها على مقتضى الاصل من
الاتمام كما هو ظاهر من الخارج ويشهد له لفظ التقصير الدال على الحذف وقد يجاب عنه بمنع كون الاصل في الصلوة الاتمام اذ ليس في الكتاب ما يدل عليه وقد
روت عايشة خلافه فانها قالت ان صلوة السفر والحضر كانت ركعتين فقصرت صلوة السفر وزيد صلوة الحضر مضافا الى انه لو كان التعجب من جهة
انتفاء التمام مع قضاء الاصل به لكان المناسب ان يقع فما بالنا لا نتم فظهر بذلك انهما تعجبا من حصول القصر مع انتفاء الشرط وفيه ان ظاهر الاية الشريفة يعطي
كون الاصل هو التمام وكون الاصل الاولى فيها هو الركعتين حسبما روته عايشة ان ثبت لا يدل على عدم انقلاب الاصل كما يومي اليه ظاهر الاية وغيرها و
من الجائز ان يكون التعجب من ثبوت حكم القصر مع اختصاص الاية بصورة الخوف فقوله ما بالنا نقصر وقد امنا وليس في ذلك خروج عن ظاهر السياق اصلا كما لا
يخفى ومنها ما ورد من انه لما نزل قوله تعالى ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم قال صلى الله عليه وسلم لازيدن على السبعين فدل ذلك على انه صلى الله عليه وسلم فهم من تعليق عدم
المغفرة على الشرط المذكور ان حكم الزيادة غير حكم السبعين وهو موهون جدا لعدم صحة الخبر فانه صلى الله عليه وسلم ما كان يستغفر للكفار بعد ورود النهي عنه وليس
الملحوظ في ذكر السبعين خصوص ذلك العدد بل انما يذكر عرفا لاجل الدلالة على الكثرة وانما اريد به في المقام بيان عدم حصول الغفران لهم على اكد الوجوه
ولو صح وروده ذلك عنه فالمراد به اظهار الشفقة والرافة استمالة للقلوب مع الغض عن جميع ذلك فليس في الخبر دلالة على استفادته من ذلك لحصول الغفران
لهم بالزايد لجواز خروجه عن مدلول ذلك الاية هذا وقد احتجوا على ثبوت المفهوم المذكور بوجوه اخر ضعيفة منها ما تمسك به العلامة في النهاية من ان وجود الشرط لا
يستلزم وجود المشروط قطعا فلو لم يستلزم عدمه عدمه لكان كل شيء شرطا لغيره والتالي واضح الفساد فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة وهو كما ترى لابتنائه على
الخلط بين اطلاقي الشرط فان الشرط الذي لا يستلزم وجوده الوجود هو الشرط بالمعنى المصطلح والشرط المفروض في المقام يستلزم وجوده الوجود قطعا اذ هو
قضية منطوق الكلام ومنها ان المذكور بعد ان واخواتها شرط بالنسبة الى ما يتفرع عليه من الجزاء وكل شرط يلزم من انتفائه انتفاء المشروط به اما الصغرى
فللاطباق علماء العربية على ان ان ونحوها من حروف الشرط فيكون مفادها مفاد الشرط واما الثاني فلان ذلك هو المراد بالشرط الا ترى انهم يعدون
الوضوء شرطا للصلوة ومعلومية العوضين شرطا لصحة البيع وتسليم الثمن في المجلس شرطا لصحة السلم وتقابض العوضين في المجلس شرطا لصحة الصرف
الى غير ذلك يعنون بذلك توقف ما يشترط بها من صحة الصلوة والبيع والسلم والصرف بذلك وفيه ايضا ما عرفت من كونه خلطا بين اطلاقي الشرط فان المراد بالشرط في
المقامات المذكورة ونحوها هو الشرط بمعناه المصطلح دون ما هو المفروض في المقام وكون الشرط بالمعنى المتنازع فيه مما يتوقف عليه وجود المشروط ولا يحصل
من دونه اول الكلام ومنها انهم جعلوا التقييد بالشرط من مخصصات العام كالاستثناء فكما ان حكم المستثنى على خلاف حكم المستثنى منه فكذا الشرط وبعد فعدانه
ليس المناط في حصول التخصيص اثبات الحكم المخالف للعام بالنسبة الى المخرج كيف ولو كان كذلك لما كان يعقل الخلاف في كون الاستثناء من النفي اثباتا اولا
مع ان الخلاف فيه معروف في كتب الاصول فنقول ان المناط في التخصيص اخراج الخاص عن العام اما بان يراد به الباقي كما هو ظاهر الجمهور او بان يتعلق الحكم بالباقي
ليكون التخصيص قرينة على خروج المخرج عن متعلق الحكم مع استعمال اللفظ في الكل كما هو الوجه الاخر حسبما فصل الكلام فيه في محله وعلى كل من الوجهين
فقضيته التخصيص عدم شمول الحكم المتعلق بالعام لجميع جزئياته المندرجة فيه لا بحسب الواقع ليلزم منه اثبات خلافه للمخرج عنه بل بحسب ما يراد افادته
فقضيته ذلك عدم افادة الكلام ثبوت حكم العام للمخرج عنه واين ذلك من اثبات خلافه له نعم قضية خصوص الاستثناء ذلك نظرا الى قضاء التبادر به
وهو بالنسبة الى الاستثناء من الاثبات محل وفاق وبالنظر الى الاستثناء من النفي محل خلاف معروف فحمل ساير المخصصات على الاستثناء فيما من محض
قياس لا شاهد عليه فقوله بان تاثير الشرط اه كانه اراد به ان ما يسلم فهمه من القضية الشرطية هو تعليق وجود الشيء على وجود غيره وارتباطه به ومجرد
ذلك لا يقتضي انتفائه بانتفائه اذ كما يكون وجوده مرتبطا بالشرط المذكور يمكن ان يكون مرتبطا بغيره ايضا من غير ان يكون هناك منافاة بين الارتباطين
بحسب العرف والعقل فكما يكون حاصلا عند حصول ذلك الشرط يكون حاصلا عند حصول غيره ايضا فلا دلالة فيه على انتفاء المشروط بانتفائه قوله
الا ترى انه اه قد يورد عليه بان ذلك ليس من محل الكلام في شيء اذ ليس هناك تعليق للحكم باحد الادوات الشرط فلا ربط لما استشهد به بما هو المقصود
بدفعه انه ليس مقصود السيد من ذلك الا التنظير وبيان امكان اناطة وجود الشيء وارتباطه بكل من امرين او امور ووقوعه في الشرع من غير حصول منافاة
فغرضه من ذلك دفع ما يتوهم من المانع العقلي بانه مع ارتباط الشيء بالشيء واناطته به لا يصح القول بوجوده مع انتفاء الاخر وذلك حاصل مما ذكره من الشاهد
وان لم يكن فيه تعليق على الشرط لاتحاد المناط في المقامين على انه يمكن تقريره ذلك بالنسبة الى الشرط ايضا فان المعنى المستفاد من الاية الشريفة يمكن التعبير
عنه في كل من المقامات المذكورة بحسب العرف واللغة بلفظ الشرط ايضا وبادائه مع ان غيره ينوب منابه وقد اورد على السيد بوجوه احدها ان ما ذكره السيد
فلا ينهض الا منافيا لعموم المفهوم فيكون دفعا للقول من يذهب الى عموم المفهوم اذ هو قائل بحصول الانتفاء بالانتفاء في الجملة فيما اذا لم يكن هناك شيء من الشرط
ولا انه يقوم مقامه وفيه انه لو لا ليس في كلام السيد ما يفيد انتفاء الحكم في بعض الصور الموجودة اذ قد يكون الشرط المفروض وما يقوم مقامه جامعا
لجميع الفروض الحاصلة نعم لو فرض انتفاء الامرين كان الحكم منتفيا الا انه ليس في كلام السيد ما يفيد تحقق ذلك الفرض حتى يتوقف بدفعه السيد الى
تحقق الانتفاء بالانتفاء في الجملة كما يقول القائل بحجية المفهوم وعدم عمومه وثانيها ان مرجع ما ذكره الى كلام القائل بنفي عموم المفهوم الى نفي المفهوم فانه يحتمل قيام
غيره مقامه في كل من الفروض الحاصلة غاية الامر ان يقول بانتفاء الحكم في بعض الاقسام على سبيل الاجمال وهو لعدم تعينه لا ينفع في شيء من الخصوصيات
نعم يتم ذلك في مقابلة من يدعي ثبوت الحكم في جميع الاقسام ثانيها ان المدعى ظهور تعليق الحكم على الشرط انتفائه بانتفائه وهو لا ينافي عدم انتفائه
لقيام الدليل على قيام غيره مقامه فليس في قيام بعض الشروط مقام بعض دلالة على انتفاء الظهور المذكور الا ان يدعي غلبته ذلك بحيث لا يبقى معه ظن

بظاهر ما يقتضيه اللفظ لكن بلوغه الى تلك الدرجة محل منع فينبغي الاخذ بظاهر ما يقتضيه اللفظ الى ان يقوم دليل على قيام غيره مقامه كما يقول القائل بحجية
المفهوم وفيه ان مقصود السيد منع الظهور المدعى فان اقصى ما يفيده اللفظ حصول الاناطة في الجملة وهو لا ينافي الاناطة بالغير ايضا ولا عدم الالتباس
في الكلام ما يفيد انحصار المناط فيه فاذا جاز الامران من غير ظهور لاحدهما لم يبق هناك دلالة على الانتفاء بالانتفاء في خصوص شيء من الصور نظرا الى
احتمال حصول ما يقوم مقام الشرط المفروض في خصوص كل مقام فليس السيد قائلا بحصول المقتضي للانتفاء محتملا لوجود ما يمنع منه حتى يدفع ذلك
بالاصل بل يمنع من حصول المقتضي ايضا فان مجرد اناطة وجود الشيء بالشيء في الجملة لا يقضي باناطة عدمه بعدمه اذ قد يكون عدمه منوطا بعدم امور
شتى وانت خبير بوهن المنع المذكور فالتحقيق في الجواب ان يقال ان الظاهر من تعليق الشيء على الشيء اناطة وجوده بوجوده وتعلقه وارتباطه به كما يشهد
به ملاحظة العرف وهو مفاد توقفه عليه وقضية التوقف هو الانتفاء بالانتفاء الا ان يقوم دليل مخرج عن ذلك اللفظ يفيد توقفه على ما يعم ذلك
وغيره ثالثها ما اشار اليه المصنف في الجواب عن الحجة وسيأتي الكلام فيه انشاء الله قوله لو كان انتفاء الشرط الخ لا يخفى انه لا اشعار في الاية بعدم دلالة الشرط
على انتفاء المشروط بانتفائه اقصى الامر عدم ارادة ذلك منها كما هو الحال في ايات كثيرة ورد فيها التعليق على الشرط من غير ارادة انتفاء الحكم المعلق
بانتفائه وكان الوجه في الاحتجاج بها انه لو كان مفاد الشرط هو الانتفاء بالانتفاء لم يحسن التعليق في الاية الشريفة مع عموم المنع اذ لا اقل من ايهامه
خلاف ما هو الواقع من غير باعث عليه فاما على المنع عليه مع ما هو معلوم من الخارج من عموم الحكم فيتبين عدم افادة التعليق مع انتفاء ما علق عليه
قوله لم يكن ذلك الشرط وعدم شرطا فانه يرد عليه بانه خلط بين ما اريد بالشرط في محل النزاع والشرط بمعناه المصطلح فان كون الشرط في
المثال المذكور هو مفهوم احدهما انما يوافق المعنى الثاني دون الاول اذ لا يعقل ان يقال ان يكون الجملة التالية لاداة الشرط هو مفهوم احدهما فمقصود
المستدل انه يصح ان يعلق في العرف واللغة قبول شهادة الواحد بكل واحد منهما مع عدم انتفاء القبول بانتفاء كل منهما لقيام الاخر مقامه وان كان الشرط
المصطلح هو مفهوم احدهما ويمكن ان يقال ان مراد المصنف انه لما كان التعليق على الشرط مؤديا لمفاد الشرط المصطلح حسبما مر بيانه وكان الشرط في المقام هو
مفهوم احدهما فكان ما ينبغي ان يعلق عليه الحكم المذكور هو ذلك دون كل واحد منهما ولو فرض تعلق الحكم بكل واحد منهما كان خروجا عن ظاهر اللفظ حسبما
قررناه فيكون مرجع الجواب المذكور الى ما مر من الجواب الذي ذكرناه قوله لكن لا يلزم من عدم الحرمة الخ لا يخفى انه اذا انحصر تحقق الجزاء في صورة تحقق الشرط
لم يتصور حصوله مع انتفاء الشرط فيكون انتفاؤه بانتفاء الشرط امرا حاصلا مع قطع النظر عن التعليق وعن دلالة المفهوم على الانتفاء بالانتفاء فلا يكون
افادة الانتفاء بانتفاء الشرط مقصودا من التعليق المفروض وانما يراد به افادة ثبوته عند ثبوت الشرط لكن لا يخرج بذلك عما هو الظاهر من التعليق والاشتراط
اذ ليس الظاهر منه الا توقف حصول الجزاء على حصول الشرط وهو حاصل في الصورة المفروضة اذ القدر اللازم في تحقق معنى التوقف هو حصول الانتفاء
بالانتفاء سواء استفيد ذلك من التعليق المفروض او كان معلوما في نفسه فمن ذلك قولك ان جئت زيدا وجدته مشغولا وان ركبت بيد ذاته ركبت
حمارا وان اراد زيد شيئا لم يكرهه احد على تركه وان امر زيد بشيء او نهى عنه لم يخالفه احد او عصيانا الى غير ذلك من الامثلة ومن ذلك التعليق الحاصل في الاية
الشريفة اذ مفاد الامر نهي ان اردن العفاف حرم عليكم اكراههن على البغاء وقضية ذلك توقف حرمة الاكراه على البغاء على ارادتهن العفاف وهو كذلك
لتوقف ثبوت موضوع الاكراه على ارادة العفاف فالتوقف المستفاد من القضية الشرطية حاصل في المقام الا انه لا يراد من الاية افادة الانتفاء بالانتفاء
نظرا الى وضوحه من الخارج فلا يبقى في الاية الشريفة خروج عن ظاهر ما يقتضيه القضية الشرطية اصلا لانه انما يتحقق الحال على حسب ما ذكره المصنف من الجواب
عن الاستدلال وفيه تأمل سيأتي الاشارة اليه انشاء الله قوله لانهن اذا لم يردن التحصن الخ لا يخفى انه يمكن حصول الواسطة بين الامرين لامكان الخلو
عن الارادتين كما هو الحال في المتردد ومعه يمكن تحقق الاكراه على البغاء من غير ارادة التحصن بناء على تفسير الاكراه بحمل الغير على ما لا يريده لا على ما
يكرهه كما فسره المصنف به ومع الغض عن ذلك فعدم تحقق الاكراه على البغاء مع ارادتهن ترك العفاف غير قاض لامكان ان يردن البغاء بغير ان يكرهن
اولى على البغاء ولا يصدق نهي الهن قد اردن العفاف فانه انما يفيد ذلك عدم ارادتهن البغاء اصلا قوله اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى يرد
عليه ان ذلك لا يوافق ما يستفاد من كلام المصنف من كون الدلالة لفظية في المقام وضعية فان الدلالة الوضعية لا يعرف الحال فيها بين ظهور فائدة اخرى
للاشتراط وعدمه الا ان يقال باعتبار الواضع للقيد المذكور حين الوضع وهو تعسف بين لم يعهد نحوه في شيء من الاوضاع اللفظية نعم يوافق ذلك
القول بكونه دلالة تحصل في المقام عقلية صيانة لكلام الحكيم عن اللغوية كما سيجيء الاشارة اليه وهو غير ما اختاره المصنف ويمكن ان يقال
انما يلزم ذلك لو التزم المصنف كون الدلالة في المقام وضعية خاصة من تعلق الوضع به ولحوقه ضمن الكل والمتبع كلام المصنف ما يفيد ذلك اقصى الامر
انه يكون الدلالة عنده وضعية خاصة من تعلق الوضع بما يلزم منه ذلك ثم رجوعها الى التبادر في المقام لا يتعين ان يكون لاجل اثبات الوضع اذ بل
يمكن ان يكون من جهة اثبات وضعه لما يلزم منه ذلك لينتقل بنسبته اليه حسبما مر بيانه وح فيمكن ان يكون ظهور فائدة اخرى للاشتراط صارفا
للفظ عن حقيقته اعني الدلالة على التوقف والارتباط الملزوم لانتفاء الحكم بانتفائه فيكون الاستعمال مجازا او يقال بكون التعليق والاشتراط ظاهرا
في افادة التوقف الملزوم للانتفاء بالانتفاء نظرا الى فهم العرف من اجل انصراف المطلق الى الفرد الظاهر والشايع وح فيرتفع الفهم المذكور بانضمام امر
اخر اليه يقتضي ظهور ثمرة اخرى للاشتراط غير الانتفاء بالانتفاء من غير لزوم تجوز في المقام وكان هذا هو الاظهر حسبما يأتي بيانه وانه لم يوافق
لما ذكره المصنف قوله ويجوز ان يكون فائدته في الاية الخ لا يخفى ان مجرد قيام الاحتمال لا يجدي نفعا في المقام مع استناد المعنى الاول الى الوضع اذ ثمرة
القول بتحقق المفهوم هو الحمل عليه عند دوران الفائدة في الاشتراط بين الوجهين نعم انما يثمر ذلك بناء على كون الدلالة في المقام عقلية كيف
ولو كان مجرد احتمال ملاحظة فائدة اخرى قاضيا بانتفاء المفهوم لجرى في كثير من الشروط فلا يتحقق هناك مفهوم في اغلب موارده مع انحصار الفائدة

في افادة الانتفاء

في افادة الانتفاء لا يبعد تسليم المنكر له فيؤول ذلك الى انكار المفهوم وقد يحمل كلام المستظهر على ملاحظة الفائدة المذكورة حتى يكون صارفا عما وضع له
قوله او ان الاية نزلت اه يريد بذلك ان مورد الاية هو خصوص من يردن التعفف فتعلق الحكم على الشرط المذكور تنصيصا على بيان الحكم في مورد
النزول ولا ريب ان ذلك مجرد احتمال نزولها فيمن يردن التعفف ويكفي هذا المولى ليرد عليه ان قيام نظير الاحتمال المذكور حاصل في اكثر الشروط
قوله ولا ريب ان اللفظ يدفع بالقاطع قد يورد انه ليس ملحوظ المستدل لزوم جواز الاكراه على البغاء بناء على حجية المفهوم اذ ليس ذلك مما يتوهم
احد في المقام بل مراده لزوم دلالة الاية على ذلك فلا بد من صرفها عنه من جهة الاجماع بناء على القول المذكور فلا يناسب ذلك مقام البلاغة لكون
الاشتراط زيادة خالية عن الفائدة بل مخلة بالمقصود يتوقف دفعه على ملاحظة الدليل من الخارج ومثله لا يليق بكلام البلغاء فضلا عن كلام من نعم
وح فلا يلائمه ما ذكر في الجواب هذا وهناك وجوه اخر قد يتمسك بها القائل بنفي المفهوم المذكور ولا باس بالاشارة الى جملة منها منها انه لو
دلت لكانت احدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظ كيف ولو دل عليه باحد الوجهين لكان منطوقا واما الالتزام فلان من شرطه
اللزوم العقلي او العرفي وكلاهما منتفيان في المقام ضرورة انه لا ملازمة بين حصول الجزاء عند حصول الشرط وانتفائه عند انتفائه لا عقلا ولا عادة
ولذا لا يراد بها الانتفاء عند الانتفاء في كثير من المقامات ويدفعه اختيار كون الدلالة في المقام تضمنية بحسب ما ذهب اليه بعض المحققين كما
سيجيء اليه الاشارة انشاء الله نعم فلا وجه لدعوى ظهور فساده ولا لزوم كونه منطوقا لما عرفت من ان مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم كما نص
عليه كون متعلق الحكم مذكورا في احدهما غير مذكور في الاخر وفيه ان الوجه المذكور خلاف التحقيق كما سنبينه انشاء الله فالاظهر في الجواب ان يق
بحصول الدلالة الالتزامية لا بدعوى حصول الملازمة بين ثبوت الجزاء عند ثبوت الشرط وعدمه عند عدمه لوضوح خلافه بل لان المفهوم من القضية
الشرطية شيء يلزم من ارادته الانتفاء عند الانتفاء اما عقلا او عادة او عرفا فانظر الى جريان المخاطبات العرفية على ذلك وانصراف ذلك منه عند
الاطلاق ومنها انه قد جرت الاستعمالات بذكر الشرط تارة وارادة الانتفاء بالانتفاء تارة مع عدم ارادته وقد وقع استعمال الفصحاء والبلغاء
على الوجهين وقد حكى عن الشيخ الحر انه ذكر في الفوائد الطوسية مائة وعشرين اية من القران لم يوجد فيها مفهوم الشرط وذكر ان الايات التي
اعتبر فيها مفهوم الشرط لا تكاد تبلغ هذا المقدار وكذا الاخبار واكثر كلام البلغاء وح فكيف يوثق به ويجعل دليلا على ارادة المتكلم من غير قيام
قرينة عليه ويدفعه ان مجرد ورود الاستعمال على الوجهين لا ينافي ظهوره في ارادة الانتفاء بالانتفاء كما هو الحال في سائر الالفاظ الا ترى
ان استعمال الامر في الندب فوق حد الاحصاء ومع ذلك ينصرف عند التجرد عن القرائن الى الوجوب ويحمل عليه كما هو ظ بعد ملاحظة فهم العرف
فكذا الحال في المقام مع ان كون الشيوع هنا بتلك المثابة غير متاثر ظ فمجرد ورود الاستعمال على الوجهين لا يقضي بترديده بين الامرين ومنها انه لو
دل لكان اما بالعقل او بالنقل والاول لا ربط له بالاوضاع والثاني اما متواتر او احاد والاول غير ثابت والا لقضى بارتفاع الخلاف وحصول التسالم
لا يثمر في المقام اذ الاحاد لا يفيد العلم والمسئلة اصولية لا بد فيها من العلم وضعفه ظ مما عرفت مرارا مضافا الى ان الوجه المذكور لو تم لقضى بالتوقف
بنفي الدلالة كما هو المدعى وقد جرت طريقة المتوقفين على الاحتجاج بمثل ذلك في امثال هذه المقامات لا ان يفاد فقضيته الوقف هو نفي الحكم با
بالمفهوم في مقام العمل ومنها حسن الاستفهام عن حال انتفاء الشرط فانه يفيد احتمال اللفظ وعدم دلالته على حكم الانتفاء اذ مع الدلالة عليه لا يحسن
كما لا يحسن الاستفهام
الاستفهام عن مفهوم الموافقة بعد ملاحظة المنطوق ووهنه ظ ايضا كما عرفت في نظائره والفرق بين ذلك ومفهوم الموافقة ظ لصراحة الاول دون
الثاني ومنها انه يصح التصريح بالمفهوم بعد ذكر المنطوق من غير ان يعد ذلك لغوا فيصح ان يق ان جاءك زيد فاكرمه وان لم يجئك لم يجب عليك اكرامه ولو
دل الاول على الثاني لكان ذكر الثاني بعد الاول لغوا مستهجنا وليس كذلك كما يشهد به العرف وضعفه ايضا واضح اذ فائدة ذكر المفهوم التصريح بما يقتضيه
اللفظ وهو امر واقع في الاستعمالات مطلوب في المخاطبات سيما اذا كان للمتكلم اهتمام في بيان الحكم ومنها انه لو دل على ذلك لزم التناقض او التاكيد
عند التصريح بنفي المفهوم او ثبوته والاول باطل والثاني خلاف الاصل وكان ذلك مما لا يلحق بذلك الا نقل لو الديات ف واضح فيهما اولا تناقض
جوابه ظ اذ لا تناقض في المقام اقصى الامر قيام ذلك قرينة على الخروج عن ظ التعليق ولو اريد دل على استفادة الحكم المذكور من التعليق كان التصريح
به تاكيدا ولا مانع منه والفرق بين ذلك وبين المثال المفروض ظاهر وذلك لخصوصية المثال في خصوص الضرب كما اشرنا اليه ومنها انه لا فرق بين قولنا
زكوة الغنم السائمة من التقييد بالوصف وقولك الغنم ان كانت سائمة من التقييد بالشرط وكما يصح التعبير عما هو المراد بالتركيب الوصفي يصح التعبير عنه
بالتقييد بالشرط من غير فرق بين التعبيرين في المفاد وكان التقييد بالوصف لا يفيد انتفاء الحكم مع انتفاء الوصف فكذا التقييد بالشرط مضافا
الى ان كلا من الشرط والوصف من المخصصات الغير المستقلة فاذا كان مفاد تخصيص الوصف قصر العام على الموصوف بالوصف المفروض مع السكوت عن حال
فاقد الوصف فكذا الحال في التخصيص المستفاد من الشرط وجوابه ظهور الفرق بين التعبيرين عند القائل بحجية مفهوم الشرط دون مفهوم الوصف فان مفهوم الشرط اقوى
دلالة عنده واما عند المفصل في الحجية كما هو الاشهر فالامر واضح وكون التخصيص الحاصل بالصفة بالسكوت عن غير محل الوصف لا يقضي بجريانه في
الشرط مع اختلافهما في المفاد كيف وهو منقوض باشتراكه مع الاستثناء في كونه مخصصا غير مستقل مع ظهوره في نفيه لحكم العام عن المخرج ومنها انه لو دل
على الحكمين لجاز ان يبطل حكم المنطوق ويبقى ارادة المفهوم كما يجوز عكسه مع انه لا يجوز ذلك وفيه مع عدم وضوح ظهور الملازمة المدعى انه انما يتم
لو قلنا بكون دلالته على الانتفاء بالانتفاء تضمنية وهو ضعيف كما سيجيء بيانه انشاء الله واما لو قلنا بكونها التزامية فمن الظ انما تتبع ارادة المنطوق فمع عدم
ارادة المنطوق من اين يجيء الدلالة على لازمه هذا وحجة القول بالتفصيل بين الخبر والانشاء ان الجملة الواقعة بعد اداة الشرط انما تقع شرطا للحكم
المتكلم بالجزاء على ما يشهد به التبادر كما في قولك اذا نزل الثلج فالزمان شتاء وقضيته ذلك انتفاء الاخبار مع انتفاء الشرط المفروض لا انتفاء الحكم المخبر به

اذ عدم حصول الاخبار لشئ لا يستلزم عدمه بخلاف الانشاء فيستلزم انتفاء اصل الحكم الحاصل بذلك الانشاء ضرورة انه ليس هناك واقع مع قطع النظر عن
الانشاء الحاصل فان حصوله الواقعي تابع لما يدل عليه لفظ الانشاء واجيب عنه بان الحجة المذكورة لا تفيد ما ينحل الدلالة على الانتفاء في شئ من الصورتين
بل يفيد خلافه فان اقصى في المقام دلالة الاشتراط على انتفاء الحكم المعلق على الشرط بانتفائه وقد قضى به الحجة المذكورة في كل من الصورتين وبيانه
القائل المذكور عنه انه يجعل المعلق على الشرط هو الحكم بمعناه المصدري دون النسبة الناقصة وهو كلام اخر لا ربط له بدلالة المفهوم وان كان فاسدا
في نفسه اذ الظاهر كون الشرط شرطا لنفس النسبة لا الحكم بها كما هو ظاهر من ملاحظة الاستعمالات ومن الاشارة اليه وما يرى من كونه شرطا للحكم في بعض
الامثلة فهو خارج عن ظاهر اللفظ متوقف على الاضمار او التجوز نظرا الى القرينة القائمة عليه وليس الكلام فيه فمرجع التفصيل المذكور الى التفصيل في
دلالة انتفاء الشرط على انتفاء اصل الحكم اعني النسبة التامة بين الوجهين المذكورين لا التفصيل في الدلالة على الانتفاء بالنسبة الى الحكم الذي
علق عليه الشرط المذكور كما هو محط الكلام في المقام فالقائل المذكور مفصل بالنظر الى ما يقول الاكثر باطلاق الانتفاء بالانتفاء بالنسبة اليه
قائل باطلاق الانتفاء بالنسبة الى ما يعتقد تعلق الشرط به ويمكن تقرير الحجة بوجه اخر يفيد التفصيل في اصل الحكم المعلق عليه وذلك بان يق
ان تعليق الحكم على الشرط انما يفيد الحكم بوجوده على تقدير حصول ذلك الشرط من غير اشعار فيه بملاحظة نفسه بانتفاء ذلك الحكم عند انتفائه
ولا ضمنا فانه له بل يجوز فيه الامران ولذا جرت الاستعمالات المتداولة في كلام الفصحاء والبلغاء على الوجهين الى غير ذلك مما يتمسك به القائل بنفي
المفهوم لكن يلزم من ذلك انه ان كان المعلق عليه حكما انشائيا انتفاء ذلك الانشاء بانتفاء شرطه فانه لما كان الحكم الانشائي حاصلا بايجاد المتكلم
وانشائه وكان ايجاد المتكلم تابعا للفظه الدال عليه ومع تقييد المتكلم الجملة الانشائية بالشرط المفروض لا يكون الانشاء الحاصل بذلك الكلام
شاملا لغير تلك الصورة وقضية ذلك انتفاء الانشاء المذكور بانتفاء الشرط وهذا بخلاف الاخبار اذ ليست النسبة الحاصلة هناك تابعة لايجاد
المتكلم وانما هي امر واقعي حاصل في نفس الامر مع قطع النظر عن اخبار المتكلم به فاذا فرض بيان المتكلم حصول الحكم في بعض الفروض لم يكن فيه دلالة على
انتفائه في غير تلك الصورة لكن قد عرفت وهن ذلك فان القول بانتفاء ذلك الانشاء المخصوص بانتفاء شرطه مما يقول به القائل بحجية المفهوم والقائل
بنفيه ولا يجري ذلك بالنسبة الى الالقاب ايض ولا يقول احد من المحققين بحجيته فمرجع الكلام المذكور الى القول بنفي حجية المفهوم راسا وقد
عرفت ما فيه وعرفت تصحيح دلالته على انتفاء مطلق النسبة الانشائية بالنسبة الى الانشاءات ايض واما حجة المفصل بين الشرع وغيره فلم نقف
عليها وكان الوجه فيه ما استند اليه النافي لحجية المفهوم مع ما دل من الاخبار على اعتبار المفهوم كما اشرنا الى جملة منها واستناد العلماء خلفا عن سلف
بعدة من المفاهيم حتى انه حكى الشهيد الثاني في التمهيد عن بعض الفقهاء اجماع الاصوليين على حجية مفهوم قوله اذا بلغ الماء قلتين لم يحمل خبثا وحكى
بعض الاصحاب عن بعضهم حكاية الاجماع على اعتبار المفهوم في قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شئ وفيه ما عرفت من وهن الوجوه المذكورة للنافين و
الروايات الواردة في ذلك استدلال العلماء بالمفاهيم من الشواهد على الحجية ولا اشعار فيها باختصاص ذلك بعرف الشرع اصلا هذا ولنختم الكلام في المرام برسم
امور احدها ان المدار في حصول المفهوم في المقام على دلالة الكلام على التعليق وربط احدى الجملتين بالاخرى بان يفيد اناطتها بها فلا فرق اذن بين الادوات
الدالة عليه كان ولو الموضوعتين لخصوص التعليق وافادة الاشتراط والاسماء المتضمنة لمعنى الشرط كمهما وكلما ومتى ومن ونحوها ولو كان ذلك في بعض
الاحيان من جهة قيام شاهد عليه كما في الذي ياتيني فله درهم وان اختلف الحال فيها وضوحا وخفاء فان قلت اذا كان الموصول في المثال المفروض غير مفهم
للشرطية في نفسه لزم ان يكون افادة ذلك منه خروجا عن مقتضى وضعه فيلزم ان يكون مجازا وهو خلاف الظاهر فكيف يجمع بين الامرين قلت ما ذكر
من التجوز انما يلزم اذا قلنا باستعمال الموصول في خصوص الاشتراط بان يكون المراد افادته له بنفسه كما هو الشان في المعاني المجازية وان كانت افادته
بتوسط القرينة وليس كذلك بل الظاهر ارادة التعليق من الخارج كزيادة الفاء في الجزاء فافادة الاشتراط هناك انما يجئ من القرينة وذلك كاف في المقام وقد
يجوز ذلك في الاسماء المفيدة للاشتراط الا ان هناك فرقا من جهة غلبة تلك الارادة فيها وقلتها في غيرها وقد ذهب بعض ائمة العربية الى القول باضمار ان
قبلها ويؤيد ما قلناه الفرق في افادتها ذلك بين الوقوع في صدر الكلام وغيره كما في قولك من جاءك فاكرمه واكرم من جاءك وكذا كلما جاءك زيد فاكرمه
واكرم زيدا كلما جاءك وكيف كان فالمدار في المقام على فهم التعليق والاشتراط لا على وضع اللفظ له غاية الامر ان ما وضع اللفظ بازائه يحمل عليه الى
ان يجئ قرينة على خلافه وما يستفاد منه التعليق لامر خارج يتبع حصول ذلك الامر ويختلف الحال في تلك الافادة ظهورا وخفاء من جهة اختلاف
اختلاف المقامات وظهور القرينة وخفائها كما هو معلوم من ملاحظة الاستعمالات ومن ذلك الوقوع في جواب الامر كما في قولك اكرم زيدا اكرمك
وقد استند الامام الى المفهوم المستفاد من تلك الاية الشريفة هذا وقد يوهم بعض تعبيراتهم في المقام اختصاص الحكم بالتعليق بكلمة ان بخصوصها حيث
ذكروا المسئلة في خصوص التعليق بها كما في المحصول وغيره ثبت لزيد وغيرها وليس كذلك بل انما عبر بذلك على سبيل التمثيل حيث ان كلمة ان هي الشايعة
في التعليق كيف وما ذكروه من الدليل يعم الجميع وقد نص جماعة من علماء الاصول ايض على التعميم وفهم العرف حاصل في الجميع وهو ظ ثانيها ان دلالة
المفهوم في المقام هل هي من قبيل التضمن او الالتزام او انها دلالة عقلية غير مندرجة في الدلالة اللفظية اقوال اوسطها اوسطها والمختار عند بعض
افاضل المحققين هو الاول والمعزي الى اكثر اصحابنا المتاخرين هو الثالث لنا ان مفاد الاشتراط تعليق الحكم بالشرط واناطته به بحيث يفيد توقفه عليه
كما مر بيانه ومن البين ان توقف الشئ على الشئ لا يعقل الا مع انتفائه بانتفائه فمدلول المنطوق هو الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل توقف الثاني على الاول والانتفاء
بالانتفاء من اللوازم البينة للتوقف وليس جزء من مفهومه كما لا يخفى والحاصل ان مفاد التعليق على الشرط كمفاد قولك هذا شرط في هذا او متوقف
عليه ... كذا كما ان كلا من اللفظين دال بالدلالة الالتزامية على انتفاء المشروط بانتفاء الشرط وانتفاء المتوقف بانتفاء ما يتوقف عليه فكذا

فى المقام وان

في المقام وان اختلفا في ظهور الدلالة فالدلالة هنا من قبيل المنطوق كما مرت الاشارة اليه وهنا من قبيل المفهوم فان قلت انه ليس مفاد قولك هذا
متوقف على هذا الا ان ناطة وجوده بوجود الاخر وعدمه بعدمه فيكون الانتفاء عند الانتفاء مدلولا تضمنيا وكذا الحال في قولك هذا شرط في كذا الاخذ
الانتفاء عند الانتفاء في معنى الشرط فكيف يعد ذلك من دلالة الالتزام ويسند اليه في محل البحث قلت الظاهر ان الدلالة على الانتفاء بالانتفاء في
المقامين التزامية فان توقف الشيء على الشيء هو انتفاؤه اليه بحيث لا يتحقق الا بتحققه فالانتفاء بالانتفاء من لوازم المعنى وقيوده بحيث يكون التقييد
داخلا والقيد خارجا كما لا يخفى عند التامل الصادق وكذا الحال في لفظ الشرط اذ هو ارتباط خاص يلزمه الانتفاء عند الانتفاء فالماخوذ فيه هو التقييد
المذكور واما نفس القيد فهي خارجة عن معناه وتعريفه بانه ما يلزم من عدمه العدم ولا يلزم من وجوده الوجود تعريف باللازم كما هو ظاهر لفظ اللزوم
الماخوذ في حده فاذا كانت الدلالة التي في صريح لفظ الشرط والتوقف التزامية فكيف تكون دلالة الجملة الشرطية الظاهرة في التوقف والشرطية
تضمنية فالتحقيق انه ليس مفاد التعليق على الشرط الا الحكم بوجود الجملة الجزائية عند وجود مصداق الجملة الشرطية على سبيل توقفه عليه
واناطته به والانتفاء عند الانتفاء من لوازم تلك الاناطة والارتباط المدلول عليها بالمنطوق تحقيق القول بكون الدلالة تضمنية وجوه احدها
ان الحكم بالانتفاء عند الانتفاء مندرج في الموضوع له داخل فيه كما هو مقتضى التبادر وفهم العرف اذ المفروض فهمهم من التعليق المفروض الوجود
عند الوجود والانتفاء عند الانتفاء فكل من الامرين جزء من المعنى الموضوع له فلا يكون التزاما اذ هو دلالة اللفظ على الخارج اللازم وهذا
ليس بخارج ثانيها ان الدلالة الالتزامية لا تستدعي كون المدلول بها مرادا للمتكلم اذ المعتبر فيها هو اللزوم الذهني ليحصل الانتقال من احدهما
الى الاخر وقد يكون بين الملزوم واللازم الذهني معاندة في الخارج كالعمى والبصر فمقتضى الدلالة الالتزامية هو الفهم والانتقال الى المعنى
واحضاره في البال وهو غير كونه مرادا من اللفظ مقصودا بالافادة فبعد البناء على ثبوت الدلالة على الانتفاء في المقام هو مراد قطعا للكلام الاخر فيها
فلا تكون الدلالة عليه التزامية ثالثها ان اللزوم الذهني منفي في المقام فلو لم نقل بكون الدلالة في المقام تضمنية لزم انكار الدلالة اللفظية في
المقام بالمرة وهو فاسد اذ من المعلوم ان هناك مدلولين احدهما منطوق العبارة وهو الحكم بالوجود عند الوجود والاخر مفهومها وهو الحكم بالعدم
عند العدم ومن الواضح ان الحكم بالوجود عند الوجود لا يستلزم الحكم بالعدم عند العدم بوجه من الوجوه فتبين من ذلك ان القول بالدلالة اللفظية
في المقام يستلزم القول بكونها تضمنية ويرد على الاول ما عرفت من ان المفهوم عرفا من التعليق المذكور ليس الا الحكم بالوجود عند الوجود على سبيل
توقف الثاني على الاول واناطته به واللازم من ذلك هو الحكم بالانتفاء عند الانتفاء حسبما قررنا فليس في الا لنه على الانتفاء بالانتفاء على نحو
الدلالة على الحكم بالوجود ليكون كل منهما تضمنية يشهد بذلك انه في مفاد الجملة المفروضة وما اشتملت عليه من توقف الاول على الثاني والانتقال
منه اليه ومجرد فهم الامرين منها لا يقضي بكون الدلالة تضمنية بعد كون طريق الفهم منها على ما ذكرنا حسبما مر بيانه ومنه يظهر الجواب عن الثالث
اذ ليس مفاد المنطوق مجرد الحكم بالوجود عند الوجود على اطلاقه بل مقيدا بالنحو المذكور واستلزام ذلك للانتفاء عند الانتفاء واضح لا يخفى وعلى
الثاني انه مجرد كون الدلالة التزامية وان لم يقض بكون اللازم مرادا لكن لا يلزم من ذلك عدم دلالته عليه مطلقا بل الحق في ذلك التفصيل وذلك لان
اللازم ان كان من اللوازم الذهنية للشيء ولو بحسب العرف من غير ان تكون هناك ملازمة بينهما في الخارج كما في العمى والبصر فمن الظاهر ان ارادة الاول
لا يقضي بارادة الثاني وانما يتبعه الثاني في الفهم خاصة وان كان اللازم المذكور مما لا ينفك عنه الشيء في الخارج كما اذا كان مما لا يتحصل ذلك المعنى
في الخارج بدونه فلا شك في كونه مرادا ظاهرا نظرا الى عدم حصول المراد الا بارادة الامرين لا يكون مرادا من نفس اللفظ ابتداء اذ المفروض خروجه عن المعنى
المراد ولا يستلزم ذلك ان لا يكون مرادا اصلا ويتضح ذلك بملاحظة ساير المقامات الا ترى ان قولك هذا موقوف على هذا يدل على تحققه الاخر وقولك
ذلك تحت هذا يدل على فوقيته ذلك وقولك هذا متوقف على كذا يدل على انتفائه بانتفائه وكذا قولك هذا شرط في هذا الى غير ذلك من الامثلة
فاللوازم المذكورة وان كانت خارجة عن مدلول اللفظ الا انها مرادة التزاما نظرا الى عدم تحقق المعاني الحقيقية الا بها نعم لو لم يكن هناك لزوم ذهني
ولو عرفا بين المعنيين لم يبعد ذلك من الدلالة اللفظية بمعناها المعروف وان كان اللازم حاصلا قطعا والدلالة عليه حاصلة ايضا بملاحظة مدلول
اللفظ بعد تصور الطرفين والنسبة او مع ضم الواسطة الخارجية اليه ايضا كما هو الحال في وجوب المقدمة بالنسبة الى ما دل على وجوب ذيها والحاصل ان
المدلول الالتزامي ان كان لازما خارجيا للمعنى المطابقي كان مرادا في الجملة على وجه اللزوم والتبعية فان كان مع ذلك لازما ذهنيا كان مدلولا لفظيا
والا خرجت الدلالة عليه من الدلالات اللفظية وعلى كل حال فليس ارادة ذلك للازم في المقام باستعمال اللفظ فيه اذ ذاك انما يكون بارادته من اللفظ ابتداء
على ما مر تفصيل القول فيه في محله وليس ذلك من شان المدلول الالتزامي عندنا ولو اريد من اللفظ كذلك ليكون اللفظ مستعملا فيه فهو اذن مندرج
في المطابقة من تلك الجهة لكونه مجازا فيه وقد عرفت سابقا ان الاظهر اندراج المجاز في المطابقة تحقيق القول الثالث انه لو كانت الدلالة اللفظية لكانت
باحدى الثلث وكلها منتفية نظرا الى ان مفاد التعليق المفروض ومدلوله لغة وعرفا ليس الا ارتباط الوجود بالوجود والحكم بوجود احدهما على تقدير وجود الاخر
ومن البين ان الانتفاء ليس عين ذلك ولا جزئه ولا لازمه فلا يندرج في شيء من الثلث وايضا قد نصوا على ان التعليق على الشرط انما يقتضي الانتفاء
عند الانتفاء على القول به ان لم يظهر للشرط فائدة سواه واما مع تحقق فائدة اخرى سوى ذلك فلا دلالة فيه على الانتفاء وهذا لا يتم مع كون
الدلالة عليه لفظية اذ مجرد وجود فائدة اخرى للتعليق لا يقضي بالخروج عن مدلول اللفظ وصرفه عما وضع بازائه اذ لا بد من البناء عليه حتى يثبت
المخرج وان القول باشتراط وضعه لذلك المفهوم لعدم ظهور فائدة اخرى حتى انه لا يكون مع ظهور فائدة اخرى موضوعا لذلك فلا يبعد الاطلاق
عليه مستنكر جدا وكانه عديم النظير في الاوضاع اللفظية وذلك كاف في دفعه واما الوجه في الدلالة العقلية فهو على ما قرره بعض الافاضل ان اللفظ لما

دخول التقييد وخروج القيد

تحقيق القول الثالث

كان وافيا بالمط ولم يكن يتعلق بذكر القيد غرض في الظ سوى انتفاء الحكم بانتفائه يحصل الظن بانه لانتفاء الحكم عن غير محل القيد فلولا ملاحظة ذلك لكان
اعتبار القيد عبثا لغوا لا حاجة الى ذكره وان لم يكن حاجة الى ذكره ايضا فان الواجب عند الحكيم ترك ما لا حاجة الى ذكره وترك لان العبث فعل ما لا فائدة في
فعله لا ترك ما لا فائدة في تركه فحاصل الاستدلال ان المظنون او المعلوم انحصار فائدة القيد المذكور في انتفاء الحكم عن غير محل القيد فلولاه لزم
العبث اما ظنا او يقينا اذ المظنون او المعلوم خلو كلام المتكلم عن العبث فينتج العلم او الظن بانتفاء الحكم عن غير محل القيد عند المتكلم وهو المط ثم قال
ان هذا الوجه يعم سائر المفاهيم سوى مفهوم اللقب ويختص بما اذا انتفى الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور وقد يورد عليه باختصاص الوجه
المذكور بما اذا كان المتكلم حكيما اذ لا يجري ذلك في غيره فلا تكون الدلالة حاصلة بالنسبة الى الكلام الصادر من سائر المتكلمين ويدفعه ان الظ من
الوضع البناء على صون الكلام عن اللغو مع الامكان حكيما كان المتكلم او غيره حتى يتبين الخلاف ثم يرد عليه ما افاده بعض افاضل المحققين من ان
هذا التقرير انما يتم اذا علم انتفاء ما عدا التخصيص من الفوائد ومع هذا الفرض فالنزاع مرتفع لاختلاف في ارادة ذلك مع انتفاء غيره من الفوائد في كلام
الشارع لا لزم اللغو والعبث تعالى الله سبحانه عنه وانما الخلاف فيما اذا دار الامر في الشرط بين ان يكون للتخصيص او لغيره فهل الاصل الحكم بالاول حتى
يظهر خلافه او لا بد من التوقف حتى يقوم دليل منفصل عليه فالقائلون بالحجية ذهبوا الى الاول والباقون الى الثاني فالشرط المذكور من
القائل بحجية المفهوم غفلة ورجوع الى القول بعدم الحجية قلت كان مقصود القائل المذكور ترجيح الفائدة على الفوائد المحتملة وحاصل كلامه
انه ان كان هناك فائدة ظاهرة غير ذلك فلا دلالة في التعليق على الانتفاء واما اذا لم يكن هناك فائدة اخرى في الظ وان قام احتمال فوائد عديدة
فالظ كون الفائدة هو التخصيص فالمظنون ح انحصار الفائدة فيه فانه اظهر الفوائد ويومي اليه قوله ان المظنون او المعلوم انحصار فائدة التقييد
الخ فليس ما ذكره مقصورا على صورة العلم بانتفاء سائر الفوائد كما ذكر في الايراد فعلى هذا لو فرض انتفاء الظن في خصوص بعض المقامات فلا
دلالة عند انتفاء الوجه المذكور ولا ايراد عليه من هذه الجهة نعم يتوجه عليه منع ما ادعاه من الظهور ح اذ لم يبين وجها لاستظهاره ومع ذلك فقد يكون اخر
كلامه ان الوجه المذكور مخصوص بما اذا انتفى الفائدة في التقييد سوى الانتفاء المذكور وذلك يدفع ما ذكرناه من التوجيه المذكور الا ان يؤول العبارة
المذكورة بما لا يخالف ذلك ولا داعي اليه فتد ولبعض الافاضل في تقرير الدلالة العقلية مسلك اخر محصله ان كل متكلم عاقل اذا امكن تادية المراد بلفظ مطلق
فلم يكتف به وعبر بالمقيد يعلم انه اراد بذلك افادة امر لا يستفاد من اللفظ المطلق فان لم تكن هناك فائدة سوى انتفاء الحكم بانتفاء القيد فلا نزاع في حصول
القطع او الظن بارادته انما النزاع فيما اذا كان هناك فوائد عديدة ولا دليل على تخصيص احدها بالارادة فهل يتوقف في ذلك او يقدم بعضها فذكر
ح انا اذا تتبعنا التعليقات على الشروط وجدنا الاغلب فيها البناء على الفائدة المذكورة فليرجح البناء عليها بالنسبة الى غيرها من جهة ملاحظة تلك
الغلبة والكثرة فاذا رأينا جملة شرطية لا قرينة فيها على ملاحظة فائدة معينة من تلك الفوائد يحصل لنا الظن بتوسط استقراء لحاقها عن الفائدة
او بعده بانه من القسم الغالب ثم استشكل في جواز الاعتماد على الظن المفروض لعدم دليل قاض بحجيته فان القدر المعلوم من حجية الظن في الالفاظ ما
كان من جهة الدلالة المطابقية او التضمنية او الالتزامية البينة ولو كان اللزوم فيها عرفيا قلت ما ذكره من التشكيك في حجية الظن المفروض على فرض حصوله فلا ريب
في وهنه اذ ليس الظن المفروض ظنا عقليا خارجيا بل من قبيل القرينة المنضمة الى اللفظ المبينة للمراد ولا ريب في الاكتفاء بالقرائن الظنية اذ لم يعتبر
احد في القرينة ان تكون مفيدة للعلم ومن الظاهر جريان المخاطبات العرفية في ذلك على الظواهر والامور المفيدة للظن كما لا يخفى ولو سلم اعتبار العلم في
القرائن العقلية المنضمة الى الالفاظ الكاشفة عن المراد بها فلا يجري ذلك بالنسبة الى الغلبة المدعاة لوضوح جريان المخاطبات على الرجوع الى الغالب في
حمل الالفاظ حتى انه قد يرجح المجاز المشهور على الحقيقة لقوة الشهرة حسبما مر بيانه ومن هنا يظهر المناقشة في عد الوجه المذكور من الادلة العقلية لرجوعه
اذن الى القرينة العرفية ثم انه يبقى الكلام في كون الغلبة المدعاة في المقام بالغة الى حد يورث الظن لو قطع النظر عن سائر الوجوه المفيدة لذلك و
هو في حيز المنع وعلى فرض كونها كذلك فلا منافاة فيها لما بيناه بل هي مؤيدة لحملها على ما قلناه ولا يمنع ذلك من الرجوع الى التبادر كما هو الشان في
غيره من الموارد لامكان قطع النظر عن ملاحظة الغلبة والرجوع الى التبادر والمنع من حصول الفهم في المقام مع قطع النظر عن ملاحظة ما ذكر مدفوع بما بيناه
من الدليل في الوجهين المذكورين لعدم افادة اللفظ ذلك مدفوعان اما الاول فبما بيناه من التبادر وغيره واما الثاني فبالمنع من كون مجرد وجود فائدة اخرى
باعثا على الصرف عن ذلك نعم لو ظهر ان هناك فائدة اخرى ملحوظة للمتكلم قضى ذلك بصرفه عنه وهو ظ بناء على ما استظهره من انصراف التعليق لكونه اظهر
فيه فاذا قامت القرينة على ملاحظة فائدة اخرى في التعليق يتعين له ولم يقدح ما يورد عليه من دون لزوم تجوز كما سيجيء بيانه انش واما على القول
بكون المفهوم مدلولا تضمنيا او التزاميا باللزوم البين لما وضع اللفظ له فلا بد من التزام التجوز ويجعل ذلك ح قرينة صارفة عن الحقيقة كما نص
عليه بعض هؤلاء فتد ثالثها قد عرفت ان المختار كون دلالة التعليق المذكور على انتفاء الجزاء بانتفاء الشرط من قبيل دلالة الالتزام فلو قام دليل
على عدم ارادة المفهوم وان التعليق انما حصل لفائدة اخرى فهل هناك تجوز في اللفظ نظرا الى ان دلالة انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم فلا يكون اللفظ
ح مستعملا فيما وضع له او لا تجوز في اللفظ نظرا الى ان ذلك امر خارج عن موضوع اللفظ فعدم ارادته في المقام لا يقضي بالخروج عن مقتضى الوضع
وجهان وانت خبير بان الوجه الثاني انما يتم اذا كان اللزوم في المقام عرفيا لا عقليا اذ يصح القول ح بتخلف اللازم لقيام دليل عليه واما اذا كان
اللزوم عقليا حسبما عرفت فلا يصح ذلك لامتناع الانفكاك ح فيكون عدم حصول اللازم اذن دليلا على عدم ارادة الملزوم فيلزم الخروج عن
مقتضى المنطوق القاضي بالتجوز في اللفظ حسبما ذكر في الوجه الاول نعم يمكن ان يقال ان مفاد التعليق على الشرط هو ربط الجزاء بالشرط وهو ظ
في توقفه عليه وانا ظنيته واللازم من ذلك عقلا هو الانتفاء بالانتفاء الا ان دلالة التعليق على التوقف المذكور ليس بالوضع بل من جهة ظهور

التعليق

عدم ثبوت المفهوم

التعليق فيه بحسب العرف كما هو نظيره من انصراف الطلب الى الوجوب فاذا قام دليل على عدم ثبوت المفهوم ظهر عدم كون التعليق هناك لافادة التوقف بل لامر اخر
كما في قولك ان ضربك ابوك فلا تؤذه واكرم زيدا ان اكرمك وان اهانك وكذا الحال في فروض الفقهاء في كتب الفقهاء حيث يراد بها مجرد الفرض والتقدير
الى غير ذلك ولا تجوز في شيء منها لحصول التعليق وربط احدى الجملتين بالاخرى في الجملة الذي هو مفاد ادوات الشرط غاية الامر عدم دلالتها على التوقف
والاناطة وليس ذلك مما وضع له بخصوصه بل انما يستظهر ذلك منه حين الاطلاق على الوجه الذي قررناه فاذا اقامت قرينة على خلافه لزم الخروج عن
مقتضى الظهور المذكور وهذا الوجه غير بعيد بعد امعان النظر في ملاحظة الاستعمالات العرفية وظاهر التزام التجوز على ما يستفاد من ملاحظة دليله
المذكور وهذا هو المتعين لو قيل بكون الدلالة عقلية حسبما مر رابعها المعروف بينهم عموم الحكم في المفهوم بمعنى انتفاء الحكم على جميع صور انتفاء الشرط
ولا يظهر فيه خلاف بينهم سوى ما ذكره العلامة ره في لف في دفع احتجاج الشيخ للمنع من سؤر ما لا يؤكل لحمه بقوله ع كل ما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب
حيث قال انه يكفي في صدق المفهوم مخالفة المسكوت عنه في الحكم الثابت فيه وح لا تدل الرواية على ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب بل جاز
انقسامه الى قسمين احدهما يجوز الوضوء به والشرب منه والاخر لا يجوز فان الانقسام الى القسمين حكم مخالف المنطوق ثم اورد على ذلك بانه اذا ساوى احد
قسمي المسكوت عنه والمنطوق في الحكم انتفت دلالة المفهوم والمفروض البناء على دلالته واجاب عنه بالمنع من انتفاء الدلالة لحصول التنافي بين المنطوق والمفهوم
بما ذكر وهو كاف في المخالفة وهو كما ترى صريح في البناء على عدم العموم في المفهوم وكلام المذكور وان كان بالنسبة الى مفهوم الوصف الا انه بعينه جار في مفهوم
الشرط ايض واعترض عليه بعض محققي المتاخرين بان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير محل النطق والمراد بالمنطوق في مفهوم
الشرط والوصف ما يحقق فيه القيد المعتبر شرطا او وصفا مما جعل متعلقا له وبغير محل النطق ما ينتفي عنه القيد من ذلك المتعلق ولا يخفى ان متعلق القيد
هنا هو قوله كل ما اي كل حيوان اذ القيد المعتبر هو كونه ماكول اللحم فالمنطوق هو ماكول اللحم من كل حيوان والحكم الثابت له هو جواز الوضوء من سؤره
والشرب منه وغير محل النطق هو ما انتفى عنه الوصف وهو غير الماكول لحمه من كل حيوان وانتفاء الحكم الثابت للمنطوق يقتضي ثبوت المنع لانه اللازم
لرفع الجواز قال وان فرض عروض اشتباه فليتوضح بالنظر الى مثاله المشهور اعني قوله في سائمة الغنم زكوة فانه على تقدير ثبوت المفهوم يفيد نفي الوجوب
في مطلق المعلوفة بلا اشكال والتقريب فيه ان التعريف في الغنم للعموم وهو متعلق القيد اعني وصف السوم فالمنطوق هو السائمة من جميع الغنم والحكم
الثابت له هو وجوب الزكوة فاذا افرضنا دلالة الوصف على النفي عن غير محله كان مقتضاها هنا نفي الوجوب عما انتفى عنه الوصف من جميع الغنم فيدل
على النفي عن كل معلوفة من الغنم واورد عليه بعض افاضل المحققين بان التنافي لعموم المفهوم انما يدعى ان اللازم للقول بحجيته هو اقتضائه نفي الحكم الثابت
للمنطوق عن غير محل النطق على وجه يرفع الايجاب الكلي فلا ينافي الايجاب الجزئي وهو صريح كلام العلامة ره حيث قال وهو لا يدل على ان كل ما لا يؤكل
لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب بل جاز انقسامه الى قسمين فما ذكر من ان فرض حجية المفهوم يقتضي كون الحكم الثابت للمنطوق منتفيا عن غير محل
النطق ان اراد به السلب الكلي فهو م كيف وهو عين النزاع والا فمسلم ولا يجدي نفعا انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه قلت لا يخفى ان الموضوع في المثال المفروض
هو كل حيوان والقيد الماخوذ فيه المعلق عليه الحكم المذكور هو كونه ماكول اللحم فيكون مفاد العبارة الحكم على كل واحد من الحيوان بعدم المنع من سؤره مع
وصف كونه ماكول اللحم فقضيته ذلك بناء على القول بالمفهوم ثبوت المنع بالنسبة الى سؤر احاد الحيوان مع انتفاء القيد الماخوذ فيه فمرجع هذا التعليق
الحكم في كل فرد لوجود القيد المذكور فيرتفع الحكم عن كل منها مع انتفائه وح فكيف يتصور القول بالاكتفاء في صدق المفهوم برفع الايجاب الكلي نعم
لو كان عموم الحكم وشموله للافراد معلقا على الوصف المذكور صح ما ذكر لقضاء ذلك برفع ذلك العموم مع انتفائه فيكتفى في مفهومه برفع الايجاب الكلي
حسبما ذكر لكن يستفاد وليس مفاد المنطوق ذلك ايض كما لا يخفى ثم ان توضيح الكلام في المرام يستدعي بسطا في المقام فنقول انه قد يراد بعموم المفهوم
شمول نفي الحكم الثابت للمنطوق لجميع صور انتفاء الشرط ووجوهه فيكون الحكم الثابت في صورة وجود الشرط منتفيا عن ذلك الموضوع على جميع صور
انتفاء ذلك الشرط بمعنى عدم توقف انتفائه على قيد اخر بل بمجرد انتفاء الشرط المفروض ينتفي الحكم وقد يراد به شمول نفي الحكم لجميع صور الانتفاء
بحيث يتكرر انتفاء ذلك الحكم بحسب تكرر انتفاء الشرط مثلا اذا قال ان لم يجئك زيد فلا يجب عليك اكرامه يكون مفاده على الاول انه مع حصول
المجيء كيف كان يجب الاكرام ولا يدل على تعدد الاكرام وتكرره بحسب تكرر المجيء وان قيل بافادته العموم على الوجه الثاني افاد ذلك وانت خبير بان من الوجه
المسببين عدم اشعار التعليق المذكور بالعموم على الوجه الثاني في المثال المفروض اصلا نعم قد يستفاد منه ذلك ايض في بعض الصور والتفصيل
انه قد لا يكون المنطوق مشتملا على العموم اصلا لا في الاشتراط ولا في الموضوع ولا في الجزاء كالمثال المتقدم وقد يكون هناك عموم اما في الاشتراط نحو
كلما اهانك زيد لم يجب عليك اكرامه واما في الموضوع سواء كان استغراقيا او افراديا كما في قولك كل ماء ان كان قدر الكر لم ينجس بالملاقاة او بدليا كقولك
اي حيوان اذا كان ماكول اللحم جاز الوضوء من سؤره واما في متعلق الشرط نحو ان اتاك زيد في كل يوم من شهر رمضان فزره في العيد واما في الجزاء المترتب
على الشرط نحو ان جاءك زيد فاعطه كل ما عندك وان كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وفي هاتين الصورتين قد يكون العموم استغراقيا افراديا وقد
يكون بدليا موضوعا للعموم كذلك ويكون عمومه بدليا من جهة الاطلاق ويختلف الحال فيها حسبما سنشير اليه انشاء الله نعم فهذه وجوه خمسة اما الاول
فلا يفيد الا رفع ذلك الحكم مع انتفاء الشرط من غير دلالة على التكرار اصلا ولا فرق بين كون الشرط والجزاء ايجابيين او سلبيين او مختلفين غير ان كلا
من الشرط والجزاء ان كان ايجابيا اكتفي في صدقه بمجرد حصول فرد منه وان كان سلبيا توقف على رفع الجميع هذا في المنطوق واما في المفهوم فالامر
بالعكس فانه في الايجابي يتوقف على رفع الجميع وفي السلبي يكتفى فيه بحصول فرد منه من غير فرق في ذلك بين الشرط والجزاء فلا بد من نفي الجميع في
الاول على الاول حتى يحكم بنفي الجزاء وعلى الثاني لا بد من عدم ادخال شيء من افراد الجزاء في الوجود ويكتفى بوجود فرد منه في الحكم بترتب الجزاء في الثاني

في تفصيل الكلام في عموم المفهوم

على الاول وثبوت نوع من الجزاء على الثاني والمراد بعموم المفهوم ما قررناه من كون الانتفاء حاصلاً على جميع صور انتفاء الشرط من غير توقف على قيد اخر لكونه على
نحو خاص او في صورة مخصوصة لما عرفت من دلالة التعليق على توقف المعلق على وجود المعلق عليه وقضية التوقف عقلاً بانتفاء المتوقف عليه عند انتفاء
المتوقف عليه مط ففي المثال المفروض لو تحقق المجيء على اى نحو كان وجب الاكرام ولا يدل على وجوبه كلما تكرر المجيء اصلاً واما الثانية فيفيد الحكم بتكرر
انتفاء الجزاء كلما تكرر انتفاء الشرط ففي المثال المفروض يجب عليه الاكرام في كل صورة انتفت الاهانة والوجه فيه ظ نظراً الى افادة العبارة اشتراط كل صورة من
صور الجزاء او بصورة من الشرط فينتفي الجزاء في كل من تلك الصور بانتفاء الشرط فيها ويثبت خلافه فينحل التعليق المفروض الى تعليقات شتى والمستفاد منه اذن
انتفاء الحكم في كل منها بانتفاء شرطه واما الثالثة فالحكم فيها كالثانية لاعتبار الاشتراط اذن في كل واحد من احاد الموضوع فيلزمه الحكم بالانتفاء بحسب
انتفاء الشرط في كل من تلك الاحاد ففي المثال الاول يحكم بالتنجس بالملاقاة في كل ماء مع انتفاء كريته وفي الثاني يحكم بالمنع من الوضوء من سؤر
اى حيوان لا يؤكل لحمه واما الرابعة فقد يكون الحكم بالجزاء فيها معلقاً على حصول الجميع او عدم حصوله او على حصول اى منها او عدم حصول كل فعلى
الاول يتوقف ثبوت الجزاء على حصول الجميع وينتفي بانتفاء بعض منها اى بعض كان وعلى الثاني يفيد عكس المذكور وعلى الثالث يفيد ترتب الجزاء على
اى واحد كان من تلك الاحاد ويترتب نفيه على حصول بعض منها اى بعض كان وعلى كل حال فلا دلالة في العبارة على التكرار لا في المنطوق ولا في المفهوم
واما الخامسة فيفيد توقف ثبوت العموم على تقدير حصول الشرط فان كان الجزاء موجبة كلية دل المنطوق على توقف الايجاب الكلي على حصول ذلك
الشرط فيكون مفاد مفهومه رفع الايجاب الكلي الحاصل بالسلب الجزئي على تقدير انتفاء الشرط من غير دلالة فيه على السلب الكلي بوجه من الوجوه وان كان
الجزاء سالبة كلية دل على توقف السلب الكلي على حصول الشرط المفروض فيكون مفهومه رفع السلب الكلي الحاصل بالايجاب الجزئي عند انتفاء الشرط من
غير اشعار فيه بالايجاب الكلي هذا اذا كان عموم افراديا واما ان كان بدليا فان كان ايجابياً افاد في المنطوق ترتب حصول فرد منه على الشرط المذكور
والاكتفاء فيه باى فرد كان وافاد في المفهوم السلب الكلي اذ ثبوت الحكم على وجه العموم البدلي ايجاب جزئي فيكون رفعه في المفهوم بالسلب الكلي ومنه
يعلم عدم الفرق بين كونه موضوعاً للعموم البدلي كما في المثال المتقدم وما يستفاد منه ذلك من جهة الاطلاق كما اذا قال ان جاءك زيد فاعطه شيئاً فان مفهومه
عدم وجوب اعطائه شيئاً على سبيل السلب الكلي على تقدير عدم المجيء وان كان سلبياً افاد استغراق الاحاد في المنطوق فيكون مفاده في المفهوم رفع
السلب الكلي فهو في الحقيقة يندرج في القسم المتقدم اذا عرفت ذلك فقد ظهر لك ان ما ذكره المحقق المذكور قدس سره انتصاراً للعلامة انما يتم لو كان
مفاد الحديث المذكور من قبيل الصورة الخامسة ليكون مفاده رفع الايجاب الكلي الصادق بالسلب الجزئي حسبما قرره وليس الحال كذلك بل هو من قبيل
الصورة الثالثة حيث ان العموم فيه انما اعتبر في الموضوع وقد عرفت قضاء ذلك بعموم المفهوم على الوجه الذي قررناه فما ذكره العلامة من جواز الانقسام الى
القسمين في جهة المفهوم كما ترى ومن غريب الكلام ما رايته في تعليقات بعض الاعلام على كتاب مدارك الاحكام حيث حاول الاحتجاج بمفهوم قوله ع
اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء على تنجس ما دون الكر بملاقاة كل واحد من النجاسات نظراً الى عموم شيء المذكور في المنطوق فليسر العموم الى المفهوم
ايض فكما يفيد منطوقه عدم تنجس الكر بشيء من النجاسات يفيد مفهومه تنجسه بكل منها ووجه ذلك بان ما دل على عدم تنجسه بشيء من النجاسات على الكرية
كان ذلك بمنزلة تعليق عدم تنجسه بكل واحدة واحدة منها على ذلك فينحل ذلك التعليق الى تعليقات عديدة ويكون مفاد كل منها تنجس الماء بها مع
انتفاء الشرط الذي هو الكرية وانت خبير بالبون البين بين ما ذكره وما هو مفاد التعليق المذكور في الرواية اذ من الواضح انه ليس المعلق هناك على الشرط المذكور
الا عدم تنجسه بشيء من النجاسات اعني السلب الكلي وقد عرفت انه لا دلالة في انتفاء الشرط الا على انتفاء ذلك الحكم الحاصل بالايجاب الجزئي ولا دلالة
في ذلك على حصول التعليق بالنسبة الى احاد النجاسة اصلاً فمن اين يمكن استفادة الحكم منه على سبيل الايجاب الكلي كيف ولو صح ما ذكره لكان مفهوم
قولك اذا اهانك زيد فلا تعطه شيئاً من مالك الحكم بجواز اعطاء جميع ما له مع انتفاء الاهانة وقولك ان لم يقدم الحاج من السفر فلا تتصدق بشيء على
الفقراء الحكم بالتصدق بجميع الاشياء عليهم مع قدومه الى غير ذلك من الامثلة مع ان الضرورة قاضية بخلافه كما هو في غاية الوضوح عند ملاحظة
العرف والظ ان ما ذكره في المقام انما نشاء من الخلط بين ما فصلناه من الاقسام خامسها انه لو كان المنطوق مقيداً بقيد اعتبر ذلك القيد في المفهوم
ايض فان كان ذلك القيد ماخوذاً في الشرط كما في قولك ان جاءك زيد وقت الصبح فاكرمه دل على نفي الحكم على تقدير عدم مجيئه في ذلك الوقت سواء جاء في
وقت اخر او لا وان اخذ في الجزاء دل على انتفاء ذلك المقيد عند فوات شرطه فاذا قال ان جاءك زيد فاكرم العلماء الطوال دل الاشتراط على عدم وجوب
اكرام خصوص العلماء الطوال عند عدم مجيئه دون مطلق العلماء فالحكم في غير الطوال مسكوت عنه اثباتاً ونفياً في المنطوق والمفهوم نعم لو قلنا بحجية
مفهوم الوصف دل على عدم وجوب اكرامهم في صورة المجيء وفي صورة عدم مجيئه يكون الحكم فيهم مسكوتاً عنه بتلك الملاحظة ايض فان التقييد بالصفة
انما هو في صورة المجيء خاصة وربما يعزى الى البعض دلالة مفهوم الشرط على انتفاء الحكم عنهم مط مع انتفاء الشرط فان ثبت القول به فهو موهون جداً
هذا اذا كان التقييد بالمتصل واما اذا كان بالمنفصل فهل يقضي ذلك باعتبار التقييد في المفهوم ايض وجهان من اطلاق لفظ اللفظ فيكون المفهوم
ايض مطلقاً غاية الامر قيام الدليل على تقييد المنطوق فيقتصر عليه اخذاً بمقتضى الاطلاق في غير ما قام الدليل على التقييد ومن ان المفهوم تابع للمنطوق فاذا كان
المنطوق مقيداً في الواقع تبعه المفهوم في ذلك وكان هذا هو الاظهر ولو خص العام في المنطوق قضى ذلك بتخصيص المفهوم ايضاً لا انه يثبت في المنطوق
للمستثنى خلاف حكم المستثنى منه وفي المفهوم لا يثبت له خلاف حكمه بل المستثنى هناك مسكوت عنه اذ الاشتراط المذكور انما يثبت للمستثنى منه فيفيد نفي
ذلك الحكم الثابت للباقي عند فقد ان الشرط المفروض فلا يسري الاشتراط الى المستثنى حتى يفيد نفي الحكم الثابت له عند فوات ذلك الشرط وهو ظ
ويجري في التخصيص بالمنفصل ما ذكرناه في التقييد به سادسها انه ذكر بعضهم لحجية مفهوم الشرط وغيره شروطاً الاول ان لا يكون ثبوت الحكم في غير محل

[illegible]

النطق اولى ومساويا بالمحل النطق كما في قوله تعم ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق وقولك ان ضربك بولك فلا تؤذه الثاني ان لا يكون الحكم واردا مورد الغا
كما في قوله تعم وربائبكم اللاتي في حجوركم وقول الشهيد في الصحيح يجب تشهادة الرجل لامرأته والمرأة لزوجها اذا كان معها غيرها وفي الاحكام انه اتفق القائلون
بالمفهوم على ان كل خطاب خصص محل النطق بالذكر لخروجه مخرج الاعم الاغلب لا مفهوم له وقريب منه ما في المستصفى وعن بعض شروح المبادي حكاية
الاتفاق عليه وذكر في النهاية في مفهوم الوصف انه اذا خرج التقييد مخرج الاغلب فانه لا يدل على النفي اتفاقا كما في قتل الاولاد فانه غالبا لخشية
الاملاق ويظهر من نهاية السؤل وجود الخلاف فيه فانه بعد ما ذكر ان ذلك هو المعروف قال ونقله امام الحرمين في البرهان عن الشافعي ثم خالفه
وكيف كان فكان الوجه فيه انه لما كان الاطلاق منصرفا الى الغالب كان ذلك الشرط او الوصف حاصلا له في الغالب كان الشرط او الصفة مساويا للمطلق
والموصوف وح فلا يراد بهما افادة التخصيص وانما يراد بهما نكتة اخرى غير الانتفاء بالانتفاء وعلله بعض الافاضل بان النادر هو المحتاج الى التنبيه والافراد
الشايعة حاضرة في الاذهان عند اطلاق اللفظ المعرى فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان
تكون شيئا اخر لا تخصيص الحكم بالغالب وانت خبير بان مجرد ما ذكره لا اشعار فيه الى دفع المفهوم وعدم ارادة الانتفاء بالانتفاء وليس المقص بالتقييد
المفروض بيان دلالته على ثبوت الحكم في محل القيد حتى يقال بعدم الاحتياج اليه مع ورود القيد مورد الغالب نظرا الى الاكتفاء فيه بالاطلاق
بل المقص بناء على اعتبار المفهوم انتفاء الحكم عن غير مورد القيد اعني الفرد النادر لا السكوت عنه ولا اشعار في الوجه المذكور بخلافه حتى يلزم ان يكون
النكتة في الذكر شيئا اخر كما لا يخفى الثالث ان لا يكون التقييد لاجل وقوع السؤال عنه كما اذا قيل اكرم زيدا ان جائني فنقول اكرمه ان جاءك او هل
في الغنم السائمة زكوة فنقول في الغنم السائمة زكوة ومنه ان يتقدم السؤال اما اذا ورد ذلك عند وقوع الواقعة الخاصة او نحو ذلك من الاسباب الباعثة
على تخصيص الذكر اذ لا دلالة اذن في ذلك على انتفاء الحكم بانتفائه وانت خبير بان مرجع هذه الشروط الى امر واحد وهو عدم قيام شاهد على عدم ارادة
الانتفاء بالانتفاء بحيث يخرج العبارة عن ظهورها في ذلك سواء ظهر منه خلافه او تساوى الامران لخروجه بذلك عن افادة الانتفاء بالانتفاء وهو مبناء
على ما استظهرناه من ظهور التعليق في ذلك من غير ان يكون اللفظ موضوعا للخصوص مما ذكرنا اذ ليس الظهور المذكور الا من جهة الاطلاق فاذا
رجح عليه الظهور الحاصل من ذلك زال الاول ولزم الاخذ بالثاني ولو تساويا لزم الوقف بينهما لانتفاء الظهور واما على قول من يجعل الدلالة وضعية
فتلك قرينة صارفة له عما وضع له ان كان صرفه عنها على سبيل الظهور لما عرفت من الاكتفاء به في الصرف واقامع التساوي فلا تكون صارفة عن الحمل
عليه لا انها تجعله دائرا بين الوجهين محتملا للامرين فلا يمكن الحكم بارادة الحقيقة وقد عرفت فيما مر ان قرينة المجاز قد تعادل ظهور اللفظ في الحقيقة
فيتوقف في الحمل كما هو الحال في المجاز المشهور عند قوم وكيف كان فلا حاجة في المقام الى اعتبار الشرط المذكور اذ المقص ظهور اللفظ في افادة المفهوم
مع انتفاء القرينة وهو لا ينافي انتفاء الظهور لقيام القرينة على خلافه سابعها انه لو علق امورا على الشرط فان كانت تلك الامور مذكورة بلفظ واحد ٧
فالظاهر اناطة المجموع بذلك الشرط فيكون مقتضى المفهوم انتفاء المفهوم المجموع بانتفائه الحاصل برفع البعض الا ان يظهر من اللفظ او الخارج اناطة الحكم في
كل منها بالشرط كما في قولك ان جاءك زيد فاكرم العلماء فان الظاهر كون المفهوم منه عدم وجوب اكرام العلماء عند انتفاء المجيء وهو ظاهر في عدم وجوب
اكرام احد منهم وان كان رفع الايجاب الكلي حاصلا بالسلب الجزئي فالظاهر من اللفظ في المقام حصوله بالسلب الكلي والوجه فيه ما قررناه من ظهور نفي اناطة
الحكم في كل من الاحاد بالشرط المذكور وان كانت مذكورة بالفاظ متعددة فالظاهر اناطة كل منها بالشرط المذكور فينتفي كل منها بانتفائه الا ان تقوم في
المقام قرينة على اناطة المجموع به فلا يفيد مفهومه صح ما يزيد على انتفاء البعض ثامنها انه لو علق الامر بشيء على كل من شرطين فان صح فيه التكرار فالظاهر ٨
من تكرار الامر تعدد المطلوب فينتفي كل منها بانتفاء شرطه وان لم يصح فيه التكرار او قام الدليل على كون المطلوب شيئا واحدا احتمل القول بتوقف حصوله على
الشرطين معا لدلالة كل من التعليقين على توقف الامر على حصول ذلك الشرط فاذا اخذ بهما لزم القول بتوقفه على حصولهما فيكون كل منهما مقيدا لاطلاق الامر
وفيه ما لا يخفى والحق ان يقال ان قضية الجمع هو البناء على توقف الامر على احد ذينك الشرطين فيحصل التكليف بحصول اي منهما وقضيته منطوق كل منهما
حصوله بحصول ذلك الشرط وقضيته مفهومه انتفائه بانتفائه فيكون منطوق كل منافيا لمفهوم الاخر فيقيده نقديما لجانب المنطوق على المفهوم تاسعها ٩
انه ذكر صاحب الوافية ان ثمرة الخلاف في المفهوم انما تظهر فيما اذا كان مخالفا للاصل كما اذا قيل ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة فانه يفيد ح وجوب
الزكوة في السائمة ولا يقول بمقتضاه من لا يقول بحجيته مفهوم الشرط بخلاف من يقول بحجيته واما اذا قيل في الغنم زكوة اذا كانت سائمة افاد نفي الزكوة
في المعلوفة ويقول به ح من يقول بحجية المفهوم ومن لا يقول به غاية الامر استناد المثبت في ذلك الى المفهوم المعتضد بالاصل والنافي الى مجرد الاصل وقد
لا يثمر في اصل المسألة اذ هما موافقان فيه قال وقد عورض حجية المفهوم من القائل به انما نشأ عن غفلة من ذلك فانه لما كان حكم الاصل في ذلك من نكر او الفعو
اختلط الامر عليه بين مقتضى الاصل ومدلول اللفظ فتوهم كون ذلك مدلولا للفظ هذا كلامه مشرحا واورد عليه غير واحد من افاضل المتاخرين
بما توضيحه انه وان كان الحال كما ذكر في الصورة الثانية فينطبق الاصل والنص على القول بالحجية وينفرد الاصل على القول بالنفي ويشترك الوجهان في
ثبوت الحكم الذي هو ملحوظ نظر الاصولي الا ان هناك فرقا بينا بين الثبوتين فانه ان ثبت الحكم ح بالاصل لم يبق او شيئا من الادلة الدالة على خلافه
فان حجية الاصل معناه بقيام الدليل على خلافه فبعد قيامه لا يقوم حجة في المقام حتى يعارض الدليل المذكور واما اذا كان الثبوت بالنص ودلالة
المفهوم فهو يعارض ما يدل على خلافه ولا بد ح من ملاحظة الترجيح ومجرد كون هذا مفهوما لا يقضي بترجيح الاخر عليه اذ رب مفهوم يترجح على المنطوق
مع العرض عنه فقد يكون الدليل من ذلك الجانب ايضا مفهوما فلا بد من ملاحظة المرجح بينهما على القول بحجيته بخلاف ما لو قلنا بسقوط المفهوم
نزاد بعض الافاضل في المقام انه اذا كان المفهوم حجة كان الحكم المستفاد منه مأخوذا من قول الشارع فلا حاجة في اثباته الى الاجتهاد بخلاف ما لو نفي

[illegible]

على الرجوع الى مجرد الاصل فان الاخذ بمقتضا يتوقف على الاجتهاد واستفراغ الوسع فى البحث عن الدليل المخرج عنه ولا يجوز الاخذ بمقتضا قبل الفحص عن
الدليل فان الاصل عام والعمل بالعام قبل الفحص عن المخصص غير جايز وانت خبير بوهن هذه فان كلا من العمل بالاصل والنص عندنا يتوقف على الاجتهاد
وبذل الوسع ولا ينهض شيء منها حجة قبل الاجتهاد وبذل الوسع فلا فرق بينهما فى ذلك بالنسبة الى المشافهين ومن بحكمهم حيث انه لا حاجة بعد
السماع من المعصوم الى بذل الوسع فى ملاحظة المعارضات وغيرها فى العمل بقوله بخلاف الاصل المذكور ونحوه ولا يجرى ذلك بالنسبة الى صاحب
ما فصل القول فيه فى محله ثم لا يذهب عليك ان ما تقدم من الايراد باثبات الثمرة فى الصورة الثانية ايضا غير جيد فانه انما يترتب تلك الثمرة فى
مواضع نادرة ومقصود صاحب الوافية كون معظم الثمرة فى صورة المخالفة للاصل كما اشار اليه فى كلامه لا انحصار الفائدة فيه مطلقا حتى يورد عليه
بامكان ترتب ثمرة اخرى من تلك الجهة نعم ما ذكره من بيان منشاء الغفلة فى المقام فهو موهون جدا لوضوح الفرق بين استفادة الحكم من اللفظ
او الاصل وظهور عدم الفرق فى الفهم المذكور بين كون الحكم موافقا للاصل او مخالفا فانه فهم توقف الجزاء على الشرط وانتفائه بانتفائه حاصل فى
الصورتين قوله اختلفوا فى التعليق على الصفة هذا هو مفهوم الوصف احد اقسام مفهوم المخالفة وهو على فرض ثبوته اضعف من مفهوم الشرط
ولذا كان القائلون بمفهوم الشرط اكثر من القائلين به وقد انكره جماعة ممن يقول به ومنهم المصنف ره والمراد بالصفة ما يعم النعت النحوى وغيره والاول
يعم ما كان من الاوصاف كاكرم رجلا عالما او غيرها كما اذا كان النعت جملة اسمية او فعلية كاكرم رجلا ابوه عالم واكرم رجلا اكرمك او من الظروف
كاطعم رجلا من الفقراء او من الشب كلبنى برجل بغدادى وقد يعم الحكم للصلات وشبه الاوصاف الماخوذ قيدا فى الموضوع او الحكم كالحال كاكرم عالما او
انصر مظلوما وتواضع لافضل الناس والثانى يعم ما كان وصفا صريحا كاسماء الفاعلين والمفعولين وافعل التفضيل ونحوها وما دل على الوصف
وان لم يندرج فى الصفات كالمنسوبات نحو بغدادى وروحى ونحو كثرة الشعر بعد الوضوء فان مفاده الشعر الكثير وعد من ذلك لان يمتلى بطن احدكم
قيحا خير من ان يمتلى شعرا فان مؤداه الشعر الكثير وظاهر الغزالى فى المستصفى كون المنسوبات من الالقاب قد يخص النزاع فى المقام بخصوص الحكم المعلق على
الوصف سواء كان نعتا نحويا او غيره بناء على كون الدلالة على الانتفاء بالانتفاء هنا من جهة التعليق على خصوص الوصف الظاهر فى اناطة الحكم
به وكان هذا هو الاوفق بعنوان المسئلة ويمكن ان يجعل ذلك احد الوجهين فى البحث والاخر من جهة ملاحظة التقييد نظرا الى سقوطها كون
القيد احترازيا دليلا على انتفاء الحكم بانتفائه ح يعم المسئلة سائر القيود المتعلقة بالكلام ولو من غير الاوصاف وبعض تعليلاتهم الاتية يومى
الى الوجه الاخير فيندرج فيه التقييد بالزمان والمكان والعدد فى وجه وكيف كان فالظاهر ان محل الخلاف فى الاقتضاء المذكور ليس من جهة
الدلالة الوضعية ضرورة عدم اندراج ذلك فى وضع شيء من الالفاظ المفردة المستعملة فى المقام لا فى الوضع العام المتعلق بالتراكيب الخاصة
على الوجه الذى مر فى محله اذ ذلك الوضع لا يعتبر فيه خصوص تعليق الحكم على الوصف ولا كون الوصف المذكور متعلقا للحكم المفروض حتى يتصور فيه اخذ
القيد المذكور وليس هناك وضع خاص يتعلق بالهيئة المجموعية حتى يق بكونها موضوعة لذلك ولو قيل به فالقول بوضعها لذلك بعيد جدا وليس
فى كلماتهم ما يفيد الدعوى المذكورة فالظاهر ان استفادة ذلك منه على القول به ليس الا من جهة اسقاطها ذلك من تعليق الحكم عليه فهو اذن مدلول
عرفى حاصل فى المقام اما من جهة تعليق الحكم على الوصف او من جهة التقييد وذكر الخاص مع اولوية تركه او لاختصاص الحكم فلا يلزم هناك تجوز
فى اللفظ ولا فى الهيئة لو قام دليل على عدم ارادة المفهوم وانما يلزم هناك الخروج عن الظاهر المذكور على القول به فالبحث فى المقام انما هو فى الدلالة
الالتزامية العرفية وكان الاظهر فى تقريرها على القول بها ان يق فيها على نحو ما قدمناه بظهور التعليق على الوصف والتقييد بالقيد فى اناطة
الحكم به وتوقفه عليه ويستلزم ذلك عقلا انتفاء الحكم بانتفائه ويؤيد ما ذكرناه انه لا مجال لتوهم ثبوت المفهوم فى عدة من المقامات التى قيد
فيها الحكم بالوصف كما اذا قلت رايت عالما او اكرم الامير رجلا عالما او مات اليوم فاضل واهين فاسق الى غير ذلك من الامثلة الكثيرة اذ لا اشعار
فى ذلك العبارات بالدلالة على الاختصاص وانتفاء الحكم فى غير المقيد ولو كان ذلك من جهة الوضع لاطرد فى المقامات الا ان تقوم قرينة على خلافه
فتقضى بالصرف عنه بعد فهمه فتبين ان ذلك انما هو من جهة الاسقاطها المذكور انما هو حيث انه يتبع الموارد التى يجرى فيها ذلك دون غيرها كما فى
الامثلة المذكورة ونحوها فالظاهر عدم تعميم محل البحث لسائر ما قيد فيه الحكم بالوصف وان كان ظاهر الاطلاق كلماتهم يعم الجميع الا انه لا بد من التقييد اذ لا
مجال لتوهم جريان البحث فى نحو ما ذكر من الامثلة ولو مع الخلو عن القراين والاظهر فى بيان ذلك على ما يطابق كلامهم ان يق ان محل البحث ما اذا ورد
التقييد فى مقام لا يظهر هناك فائدة اخرى للتقييد سوى انتفاء الحكم وان احتمل هناك فوايد اخرى ولا امع ظهور فائدة كما فى قولك رايت
رجلا عالما ونحوه من الامثلة المتقدمة حيث انه لا يؤدى مفاد تنوينه للعالم الا بذكر القيد فلا مجال اذن لدلالته على انتفاء الحكم بانتفاء القيد فليس
الدلالة فى المقام الا من جهة كون الفائدة المذكورة اظهر الفوايد ح فى فهم العرف او من جهة تعليق الحكم على الوصف المشعر باناطة الحكم به حسبما اشرنا
اليه فهى ذلك اقوى دلالة على ما قلناه ثم ان هيهنا امورا ربما يتوهم منافاتها للخلاف المذكور فى المقام وقضائها باعتبار هذا المفهوم من دون تامل
منهم فيه لا بد من الاشارة اليها وبيان الحال فيها احدها ما اشتهر فى الالسنة من ان الاصل فى القيد ان يكون احترازيا فلا تزال تريهم يلاحظون ذلك فى
الحدود والتعريفات ويناقشون فى ذكر قيد لا يكون مخرجا لشيء وكذا لا يعرف الخلاف بين الفقهاء فى الاغلب الا من جهة التقييدات المذكورة فى كلامهم
وعد مباحثهم تدبر فى اختلافهم فى المسائل من جهة اختلافهم فى القيود الماخوذة فى فتاويهم او اختلافهم فى الاطلاق والتقييد وليس ذلك الا من جهة
ظهور التقييد فى كونه احترازيا والا لما افاد ذلك اصلا وفيه اولا ان ذلك امر جرت عليه الطريقة فى المقامات المذكورة فان المتداول بينهم فى الحدود
والتعريفات هو ذلك وقد بنوا على ملاحظة الاحتراز فى التقييدات وكذا الحال فى بيان الاحكام المدونة فى الكتب الفقهية بل وفى سائر العلوم المدونة

الاخذ

ايضا فربان

ايضًا فجريان طريقتهم على ذلك كاف في افادته لها في كلامهم وكان مقصودهم من الاصل المذكور هو ذلك نظرا الى ما عرفت من بنائهم عليه ولا يقضي ذلك بكونه الاصل
في الاستعمالات العرفية والمحاورات الدايرة في السنة العامة وثانيا ان المراد بكون القيد احترازيا ان يكون مخرجا لما لا يندرج فيه عما يشمله من الاطلاق او العموم
الثابت لما انضم اليه ذلك القيد فاقصى ما يفيده ذلك هو الخروج عن مدلول تلك العبارة وما هو المراد منها في ذلك المقام لا عدم شمول ذلك الحكم
له بحسب الواقع وبعبارة اخرى غاية ما يفيده اختصاص الحكم الواقع بتلك الصورة وخروج المخرج من شمول ذلك الحكم له لا تخصيص المحكوم به بذلك حتى
يفيد ثبوت خلافه للمخرج بحسب الواقع فالقيد التوضيحي المذكور في الحد دعا لما هو وما لا يفيد اخراج شيء من المحدود انما هو مجرد الايضاح والبيان فاقصى
ما يفيده القيد الاحترازي في مقابلة التوضيحي هو ما ذكرناه وهذا مما لا مدخل له بدلالة المفهوم حيث ان المقصود دلالته على نفي الحكم عند انتفاء
او القيد بحسب الواقع لكن لما كان المعتبر في الحد مساواة الحد للمحدود ومطابقة الحد للمحدود بحسب الواقع كان اللازم من ذلك انتفاء صدق المحدود على
فاقد القيد فلزوم الانتفاء واقعا مع انتفاء القيد انما هو من تلك الجهة لا من مجرد كون القيد احترازيا حتى يفيد حجية المفهوم حسبما عرفت من عدم افادته
زيادة على ما بيناه في مقابلة القيد التوضيحي واعتباره كذلك في بيان الاحكام وان لم يكن مخلا بالمرام الا انه لا يناسب مقام تدوين الاحكام سواء كانت شرعية
او غيرها من ساير العلوم المدونة اذ لا داعي هناك غالبا على الاختصاص الا من جهة عدم حكم ذلك الحاكم بما عداه فاذن ملاحظة المقام في تدوين الاحكام
قاضية بذلك دون مجرد التقييد فظهر مما قررنا ان اصالة كون القيد احترازيا لا ينافي القول بنفي المفهوم اصلا وان دلالته على الانتفاء بالانتفاء
في المقامين المذكورين انما هي من الجهة التي ذكرناها دون مجرد الاصل المذكور ثانيها ان ساير الصفات من المخصصات المتصلة للعمومات ولا خلاف لهم في
ذلك في مباحث التخصيص وهذا بظاهره مناف لما ذكر من انتفاء الدلالة في المقام وفيه ما عرفت من الفرق الظاهر بين تخصيص اللفظ بمورد الصفة وتخصيص
الحكم به بحسب الواقع بان يدل على عدم ثبوت الحكم لغيره بحسب الواقع والذي يدل عليه الحكم التقييد هو الاول خاصة وهو مرادهم في مقام عدّه من المخصصات
والملحوظ في المقام هو الامر الثاني وهو يمكن اجتماعه مع الاول وعدمه فان قلت انهم عدوا ذلك في عداد ساير المخصصات المتصلة كالاستثناء والشرط
والغاية وهي تدل على انتفاء الحكم في المستثنى ومع انتفاء الشرط وفيما بعد الغاية وليس مفادها مقصورا على مجرد دفع الحكم المدلول عليه بالعبارة حسب
ما ذكرو الظاهر كون الجميع من قبيل واحد وان ذلك هو المراد بكونه من المخصصات قلت ليس المراد من عد المذكورات من المخصصات الا ما ذكرناه واما دلالتها على
انتفاء الحكم المذكور بحسب الواقع بالنسبة الى المخرج فهو امر اخر لا دخل له بذلك لذا وقع الخلاف فيها بالنسبة الى كل منها مع اتفاقهم على كونها من المخصصات فان
قد خالف ابو حنيفة ومن تبعه في الاستثناء من النفي والخلاف في مفهوم الشرط والغاية معروف ثالثها ما اتفقوا عليه من لزوم حمل المطلق على المقيد مع اتحاد
الموجب كما اذا قيل ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فانه لا اشكال عندهم في وجوب حمل المطلق على المقيد مع انه لا معارضة بينهما ليفتقر الى الحمل الا مع البناء على
دلالة المقيد على انتفاء الحكم بانتفاء القيد مع ليقع المعارضة بينه وبين اطلاق منطوق الاخر والا فاي منافاة بين ثبوت الحكم في المقيد وثبوته في ساير افراد
المطلق ايضا غاية الامر ان يكون الدليل على ثبوته في المقيد من وجهين والدليل على ثبوته في المطلق من وجه واحد فالاتفاق على ذلك في المقام المذكور بناء
الخلاف في المقام مع ذهاب كثير من المحققين في المقام الى نفي الدلالة دليل على انه ليس ما بنوا عليه من وجوب الحمل من جهة المعارضة بين منطوق الاول
ومفهوم الثاني فرجحوا المفهوم الخاص على اطلاق المنطوق كيف ولو كان كذلك لجرى في الالقاب لاتفاقهم على المنع من مفهوم اللقب مع انه لا كلام ايضا في وجوب
الحمل كما اذا قال لعبده ان قدم ابي فاطعم الفقراء ثم قال ان قدم ابي فاطعم الفقراء الخبز واللحم فانه يجب ايضا حمل المطلق على المقيد من غير فرق بينه وبين
غيره اتفاقا مع انه لا مفهوم له عند المحققين بل انما ذلك من جهة المعارضة بين المنطوقين بل انما ذلك من جهة المعارضة بين المنطوقين فان الظاهر من الامر
بالمطلق هو الاكتفاء في الامتثال باي فرد منه ولو كان من غير افراد المقيد وظاهر الامر بالمقيد هو تعين الاتيان به وعدم الاكتفاء بغيره نظرا الى ظهور
الامر في الوجوب التعييني فلذا حكموا بحمل المطلق على المقيد جمعا بينهما عملا بهما لا لما توهم من دلالة الامر بالمقيد على انتفاء الحكم مع انتفاء القيد فان قلت
على هذا لا ينحصر الامر في الجمع بينهما في حمل المطلق على المقيد لجواز حمل الامر بالمقيد على ارادة الوجوب التخييري قلت اما على القول بكون الامر مجازا فيه
فترجيح الاول ظ لا يستلزم حمل المطلق على المقيد تجوزا في المطلق ومع تسليمه فشيوع التقييد كاف في ترجيحه واما على القول بعدم كونه مجازا فلا ريب في
كونه خلاف الظ منه كما ان التقييد مخالف للظ ايضا الا ان فهم العرف قاض بترجيح الثاني عليه وكفى به مرجحا وهو الباعث على اتفاقهم عليه بل ملاحظة
الاتفاق عليه كاف فيه من غير حاجة الى التمسك بغيرها ولتفصيل الكلام فيه مقام اخر ومما قررنا ظهر ضعف ما ذكره شيخنا البهائي ره في الجواب عن
الاشكال المذكور من التزام التقييد بالقول بعدم حجية المفهوم المذكور قال فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة غير حجة كما نقله شارح الشرح في نهاية
الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة بخصوصه كلامهم فيما اذا لم يكن في مقابلها مطلق لو وافقهم في حجيته فما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتاسيس
على التاكيد انتهى وما حكاه من اجماع اصحابنا على حجية مفهوم الصفة فيه ليس بحجة وحكايته ذلك عن شارح سهو بل الذي حكاه هو الاجماع على حمل المطلق
على المقيد واين ذلك من الاجماع على حجية المفهوم وكانه راى احتجاجا للوجه في حمل المط على المقيد على ثبوت المفهوم المذكور فجعل الاجماع على الحمل
اجماعا على ثبوت المفهوم من جهة الملازمة وقد عرفت ما فيه فان الوجه فيه هو ما ذكرناه ولا ربط له بالمفهوم وما علل به البناء على ثبوت المفهوم
ح من ترجيح التاسيس على التاكيد لو تم جرى في غيره كما اذا قال اكرم كل عالم وقال ايضا اكرم كل فقيه او كل عالم صالح ولا يقول احد بتخصيص الدليل الاول
الا انه يقول بثبوت المفهوم المذكور وكونه قابلا لتخصيص العام ومع الغض عنه فالتاكيد انما يلزم في المقام لو كان المطلق منفيا على المقيد اما لو كان
بالعكس فلا تاكيد ايضا لو تم فانما يتم لو صدر القولان عن معصوم واحد وبالنسبة الى مخاطب واحد اما لو كانا صادرين عن معصومين وتغاير المخاطبون
من دون حكاية للاول عند ذكر الثاني فلا تاكيد كما في الاخبار المتكررة الواردة عن المعصومين بالنسبة الى المخاطبين المتعددين سيما اذا كان كل

بيان ان الاجماع على الحمل

منها بعد سؤال المخاطب ومع ذلك فالاجماع على حمل المطلق على المقيد يعم الجميع قوله وجنح اليه الشهيد في الذكرى حيث نفى الباس عن القول بحجيته بل جعل مفهوم
الغاية الذي هو اقوى من مفهوم الشرط راجعا الى مفهوم الوصف وقد حكى القول به عن المفيد وعن جماعة من العامة منهم الشافعي ومالك واحمد بن
حنبل والاشعري وامام الحرمين والبيضاوي والعضدي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وحكى في النهاية والاحكام عن ابي عبيدة وجماعة من اهل العربية و
عزى القول به الى كثير من العلماء وعزاه الغزالي الى الاكثرين من اصحاب الشافعي ومالك قوله ونفاه السيد والمحقق والعلامة قد وافقهم في ذلك كثير
من اصحابنا منهم ابن زهرة والشهيد الثاني بل عزي ذلك الى اكثر الامامية قوله وكثير من الناس قد اختاره الغزالي والآمدي وقد حكى القول به عن ابي حنيفة
والقاضي ابي بكر وابي علي وابي هاشم وابي بكر الفارسي وابن شريح والجويني والشافعي والقفال المروزي وابن داود والرازي وجماهير المعتزلة واسنده
الغزالي الى جماعة من حذاق الفقهاء والآمدي الى اصحاب ابي حنيفة وهناك قولان آخران بالتفصيل احدهما ما تقدم من التفصيل الذي ذكره شيخنا
البهائي وان لا اثر من ذهاب اليه ثانيهما ما حكاه في النهاية والاحكام عن ابي عبد الله البصري من التفصيل بين ما اذا ورد في مقام البيان او في مقام
التعليم او كان ما عدا الصفة داخلا تحت الصفة كالحكم بالشاهدين لدخول الواحد في الشاهدين وما اذا ورد في غير هذه الصورة ففي الوجوه
الثلثة المتقدمة يفيد نفي الحكم عن غير ما بالصفة بخلاف الوجه الرابع وهذا القول في الحقيقة راجع الى القول بنفي المفهوم وانما يستفاد المفهوم
في تلك الصورة لانضمام شهادة المقام وقد يزاد قول خامس وهو البناء على الوقف ان عد قولا من وعليه الحاجبي في مختصره ويميل اليه كلام بعض
افاضل المتاخرين ثم ان الاظهر عندي هو القول بعدم دلالة مجرد التعليق المفروض على الانتفاء بالانتفاء ويدل عليه ان من الظاهر عدم كون ذلك
معنى مطابقيا للتعليق الحكم على الوصف ولا تضمنيا لما اشرنا اليه من ان وضع مفردات تلك الالفاظ لا ربط له بافادة ذلك والوضع النوعي
المتعلق بها هو ما تعلق بغيرها من الوضع الكلي المتعلق بالمبتداء والخبر والفعل والفاعل وغيرها على وجه عام جار في جميع الموارد من جملتها ما اذا كان مورده وصفا
وليس من جزء الموضوع له بتلك الاوضاع حصول الانتفاء بالانتفاء قطعا والاجري في الالقاب ونحوها ودعوى حصول وضع خاص بها بالنسبة الى الاوصاف
ما لا دليل عليه فهو مدفوع بالاصل بل الظاهر خلافه لاستكمال الكلام بالوضعين المذكورين وزيادة وضع اخر بعد ذلك خلاف الظاهر وكذا القول باختصاص
الوضع العام بغير ما اذا كان معروضه وصفا ونحوه وحصول وضع اخر للهيئة بالنسبة الى ما يعرض من الاوصاف فيكون مفاده عين ما افاده الوضع العام
الا انه يزيد عليه ما ذكر من الدلالة على الانتفاء بالانتفاء خلاف الظاهر اذ لا داعي الى الالتزام به مع عدم قيام الدليل عليه بل الظاهر حصول وضع واحد
عام جار في الجميع كيف ولو التزم به لكان لم يجر في جميع المقامات لما عرفت من عدم اشعار التقييد بالوصف بذلك في كثير من المقامات حسبما اشرنا اليه
والتزام حصول الوضع الخاص المتعلق بخصوص بعض الصور بعيد جدا عن ملاحظة اوضاع الهيئات بحيث لا مجال للالتزام به مضافا الى ما عرفت
من عدم قيام شاهد واضح عليه حتى يلتزم من جهته بالتعسف المذكور ومن ذلك يظهر ايضا عدم اعتبار معنى فيه يستلزم الانتفاء بالانتفاء عقلا
فان اعتبار ذلك ايضا يتوقف على التزام احد الوجهين المذكورين بل لا يبعد خروج ذلك كله عن موضع النزاع حسبما اشرنا اليه بل الكلام في حصول
الالتزام العرفي بعد دلالة اللفظ بحسب الوضع على تعليق الحكم على الوصف وتقييد الاطلاق بالقيد بان يكون ذلك مفهما عرفا لارادة الانتفاء
بالانتفاء نظرا الى ظهور التعليق على الوصف والتقييد المذكور في اناطة الحكم بالوصف والقيد الظاهر في انتفاء الحكم بانتفائه وكون التقييد لفائدة
واظهرها عند الاطلاق هو اناطة الحكم بالقيد ليقضي بانتفائه عند انتفائه لكنك خبير بان دلالة مجرد التعليق على الوصف على ذلك غير ظاهر
كذا التقييد بالقيد كما هو ظاهر بعد ملاحظة النظائر في العرف وملاحظة التعليقات والتقييدات الواردة في الاستعمالات اذ لا يفهم فيها اشعار بذلك في كثير من صوره
ولا يبلغ في شيء منها الى حد يجعله مدلولا للعبارة على حسب ما يلحظ في المحاورات العرفية عند الاطلاق لكن لو قام في المقام شاهد عليه اندرج في مدلول
العبارة ولا شك انه في حجيته لما دل على حجية مدلول الالفاظ ويختلف الحال في ذلك بحسب اختلاف الاوصاف والقيود بحسب اختلاف المقامات فرب
وصف يفهم منه ذلك بقيام ادنى شاهد عليه وقد لا يكتفي بما يزيد عليه بالنسبة الى وصف اخر ويختلف الحال وضوحا وخفاء بحسب تقييد المطلق باو
وتقييده بغيره وتعليق الحكم على الوصف من غير حصول تقييد نظرا الى حصول جهتين لافادة المفهوم عند حصول التقييد بالوصف بخلاف كل من
الوجهين الاخرين فلا بد من ملاحظة المقامات واعتبار الخصوصيات فان الاشعار يكون مدلولا بقيام ادنى شاهد عليه وليس كلامنا في المقام في
ذلك وانما البحث في دلالة مجرد التعليق والتقييد على ذلك على ان دعوى الظهور بعد التتبع في العرف هو الثاني كيف والتقييد بالوصف مع كونه اظهر وقع
فيه الكلام في افادة المفهوم لا يبلغ حد الدلالة عليه ولا يزيد افادته لذلك بملاحظة نفسه على مجرد الاشعار وانما يدل عليه في بعض المقامات بانضمام
ملاحظة المقام مما يشهد باندراج المفهوم فكيف يسلم ذلك في الوجهين الاخرين قوله اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف لا يخفى انه لو قيل بكون الدلالة
في المقام تضمنية فليس ذلك من جهة ادعاء كون ذلك جزء من المفهوم المذكور لوضوح خلافه بل انما يدعى دلالة العبارة على اثبات الحكم في محل الوصف
وانا لمنه بالوصف المذكور معا فليس مدلول اللفظ عنده خصوص المعنى الاول حتى يدفع بظهور عدم اندراج نفي الحكم عن غير محل الوصف فيه فما
فاللازم نفي وضعه للمعنى المذكور ولا ربط لما ذكره بدفعه الا مع ادعاء افادة اللفظ وضعا لما يزيد على ذلك وهو اول الكلام فلا بد من الاستناد
فيه الى ما ذكرناه وبه يثبت المقصود قوله لكانت الدلالة عليه بالمنطوق لا بالمفهوم قد عرفت مما مر في تحديد المنطوق والمفهوم عدم لزوم اعتبار كون الدلالة
في المفهوم التزامية حتى يلزم من كون الدلالة في المقام تضمنية ان يكون الدلالة خارجة عن حد المفهوم مندرجة في المنطوق وقد عرفت ما هو
مناط الفرق بين المنطوق والمفهوم وهو لا ينافي كون الدلالة عليه بالتضمن قوله فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف لا يخفى ان من يقول
بثبوت المفهوم المذكور لا يسلم كون مدلول المنطوق مجرد وجوب الزكوة عند حصول الوصف المذكور حتى يتم بعدم الملازمة الانتفاء الحكم عند انتفائه

التعليم

ادلة القائل بنفي حجية المفهوم هي ... المختار

كيف ولو كان

كيف ولو كان لجرى بعينه في مفهوم الشرط اذ مجرد الحكم بوجود الجزاء عند حصول الشرط لا يستلزم عقلاً ولا عرفاً انتفائه عند انتفائه بل قد عرفت ان من يقول هناك بالدلالة اللفظية فانما يقول بدلالته على ثبوت الحكم عند حصول الشرط او الوصف على وجه الاناطة والتوقف عليه وهذا المعنى يستلزم الانتفاء بالانتفاء حسبما مر الكلام فيه فما ذكره من انتفاء الملازمة بين الامرين غير مفيد في المقام الا بعد اثبات كون مدلول اللفظ هو ما ذكرنا دون ما يزيد عليه وهو اول الكلام هذا وقد ذكر للقول المذكور حجج اخرى لا بأس بالاشارة اليها والى وهنها منها ما اختاره الآمدي من انه لو كان تعليق الحكم على الصفة قاضياً بنفي الحكم مع انتفائها لما كان ثابتاً مع عدمها لما يلزم من مخالفة الدليل وهو على خلاف الاصل وقد ثبت الحكم مع عدمها كما هو الحال في ايات عديدة وغيرها وحاصل هذا الوجه لزوم التزام التعارض بين الادلة في موارد كثيرة وعدم المناص عن التزام الخروج عن الظاهر في التعليق المفروض وهو على خلاف الاصل بخلاف ما لو قيل بانتفاء الدلالة في ذلك ومنها ما اختاره في الاحكام ايض وهو انه لو كان مما يستفاد منه ذلك لم يخل اما ان يكون مستفاداً من صريح الخطاب او من جهة ملاحظة ان تعليق الحكم عليه يستدعي فايدة ولا فايدة سوى نفي الحكم بانتفائه او من جهة اخرى والاول ظاهر البطلان لوضوح انه لا دلالة في صريح الخطاب عليه كيف ولا قائل به والثاني ايضا باطل لعدم انحصار الفوايد والثالث مدفوع بالاصل وبدفعه انه يمكن ان يكون الدلالة الدال عليها ظاهر اللفظ نظراً الى ظهور التعليق فيه حسبما يدعى في المقام او من جهة كون ذلك اظهر الفوايد في نظر العرف وعدم انحصار الفوايد فيه لا ينافي اظهريتها في المقام ومنها انه لو دل على ذلك لعرف ذلك اما بالعقل او بالنقل لا مجال له في اللغات والنقل اما متواتر او احاد ولا سبيل الى الاول والا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد القطع وضعفه ظ وقد مرت الاشارة الى دفع مثله في حجة المتوقفين ومنها انه لو كان تعليق الامر او النهي على الصفة دالاً على ذلك لكان كذلك في الخبر ايضا ضرورة اشتراك الجميع في التخصيص بالصفة واللازم باطل ضرورة انه لو قال رايت رجلاً عالماً او رايت غنماً سائمة لم يفد نفي الرؤية عن غير ما ذكر وبدفعه انه قياس في اللغة ومع الغض عنه فالقول بالفرق ايض غير متجه بل الظ ان القائل بالمفهوم المذكور لا يفرق بين الخبر والامر والاستفادة منه عرفاً يحصل في الاخبار ايضا فانه لو قال القائل الفقهاء الشافعية فضلاء ائمة فان سامعه من فقهاء الحنفية وغيرهم تشمئز نفسه عن ذلك بل يكرهه من سماعه وهو ليس الا من فهم التخصيص غاية الامر عدم انفهامه ذلك في المثال المذكور وهو لا يدل على عدم دلالته على الانتفاء في الاخبار مط ومنها ان التقييد بالوصف قد يكون مع انتفاء الحكم بانتفائه وقد يكون مع ثبوته كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فلو كان حقيقة فيهما معاً لزم الاشتراك ولو كان حقيقة في احدهما لزم المجاز فالاصل ان يكون حقيقة في القدر الجامع بينهما حذراً من الاشتراك والمجاز وفيه ان ذلك ان تم فانما يتم في نفي الدلالة الوضعية وقد عرفت وهنها جداً في المقام بل لا يبعد خروجها عن محل النزاع كما مرت الاشارة اليه واما الدلالة الحاصلة من جهة استظهار ذلك من التعليق على الوصف وتقييد الحكم به على حسبما مر فلا يصح دفعها بذلك اذ لا يجوز ايض على القول المذكور في شيء من الوجهين ومنها انه لو دل على ذلك لما حسن الاستفهام عن نفي الحكم عند انتفاء الصفة او عند ثبوته والتالي ظاهر الفساد والملازمة ظاهرة فان ما دل عليه الكلام لا يحسن السؤال عنه الا ترى انه لو قيل لا تقل اف لهما لا يحسن ان يسئل عنه انه هل يجوز ضربهما او شتمهما وبدفعه ان الاستفهام انما يحسن مع قيام الاحتمال سواء كان اللفظ ظاهراً فيه او كان مجملاً وانما لا يحسن مع صراحته وغاية ظهوره كما في المثال المذكور ومنها انه لو دل على المفهوم لكان قوله في زكوة السائمة والمعلوفة واحسن الى المحتاج والغني منها فيا متناقضاً لكان دلالة المفهوم وبدفعه ما عرفت من الفرق البين في ذلك بين النص والظ اذ لا مانع من الخروج عن مقتضى الظ بقيام القرينة على خلافه سيما اذا كان الظهور من الاطلاق بخلاف النص ومنها ان المقصود من الوصف انما هو تميز الموصوف كما ان المقصود من الاسم تميز المسمى فكما لا يفيد تعليق الحكم على الاسم اختصاص الحكم به فكذا التعليق على الوصف وقد حكي في الاحكام الاحتجاج بذلك من ابي عبد الله البصري والقاضي عبد الجبار وبدفعه بعد كونه قياساً في اللغة منع كون المقصود من الوصف مجرد تميز الموصوف ومع تسليمه فالفرق بين الامرين ظ فان الحاصل بالصفة تميزه بالصفة بخلاف الاسم فان المتميز به نفس المسمى وهو الباعث على اختلاف الفهم حيث ان تميزه بالصفة قاض بتعليقه على الوصف وهو يومى الى العلية فيتفرع عليه الدلالة المذكورة وايض فذكر الاسم العام اولا ثم تميزه بالصفة على وجه يخص بعض افراد ذلك المسمى يومى الى عدم شموله لساير افراد ذلك المسمى والا لما سماه اولا على وجه الاطلاق ثم عرض عند الى تميزه بالوصف الخاص وهذا بخلاف ما اذا سمى الخاص من اول الامر ومنها انه لو دل على ذلك لما استحسن ان يق في الغنم السائمة زكوة ولا زكوة في المعلوفة لكونه تكراراً لغواً نظراً الى وفاء التقييد بالوصف بافادة الحكم الثاني وليس كذلك قطعاً وبوهنه وضوح الفرق بين دلالة المنطوق والمفهوم فكون الحكم مدلولاً على وجه الظهور لا يمنع من التصريح به لتثبيته في ذهن السامع ولا يعد لغواً حتى لا يستحسن ذكره سيما في مقام التأكيد ومجرد كون التاسيس اولى من التأكيد لا يثمر في المقام مع شيوع عدم ايض بل قضاء بعض المقامات بالاتيان به ومنها انه لو ثبت هناك دلالة المفهوم كما تثبت دلالة المنطوق لجاز ان يراد منه المفهوم خاصة كما انه يجوز ارادة المنطوق وحده وليس كذلك قطعاً ووهنه واضح لظهور كون دلالة المفهوم تابعة لدلالة المنطوق وحاصلة بسببه فكيف يمكن حصولها من دونها بخلاف العكس ومنها انه ليس في لغة العرب لفظ واحد يفيد المتضادين ويدل على حكمين مختلفين بالايجاب والسلب وفيه اوضح من جميع ما تقدم عليه لوضوح وجوده في كلام العرب كما في مفهوم الحصر وغيره مما ثبت من المفاهيم ولو بني على انكار الجميع فاي مانع من ثبوته في المقام ونحوه بعد قيام الدليل عليه وليس مشتملاً على التضاد الممتنع لوضوح اختلاف المتعلقين قوله لعري تعليقه عليها عن الفائدة اه هذه الحجة هي الحجة المعروفة للنفاة وظاهرها يعطي ان القائل بثبوت المفهوم في المقام لا يقول به من جهة الوضع وانما يقول به من جهة العقل وعدم خلو التقييد عن الفائدة اذ لو لم يستفد في مقام انتفاء الحكم بانتفاء الوصف كان التقييد لغواً ولا بد للعاقل من التحرز عنه كتكرار كلام واحد مرات عديدة زايداً على ما يطلب من التأكيد فانه لغو يجب الاجتناب عنه الا انه لو اتى به لم يكن استعماله مجازاً وحيث انه جرى البناء في المخاطبات على عدم حمل كلام العقلاء على اللغو مهما امكن كان ذلك هنا

[illegible]

فمن مسائل مفهوم الوصف

على ارادة انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولا فرق في ذلك بين كلام الحكيم وغيره من العقلاء نعم يزيد الدلالة وضوحا لو كان المتكلم حكيما ويختلف الحال فيها بحسب اختلافه
في مراتب الحكمة ويمكن تقرير الدليل المذكور على وجه يفيد الوضع بان يقال ان التوصيف لو لم يرد به افادة ذلك كان لغوا فينزه الواضع عن وضعه كذلك فلابد
ان يكون موضوعا للدلالة عليه اذ مفيد وليس ذلك الا ما ذكر من انتفاء الحكم بانتفائه وانت خبير بوهن هذا التقرير فان التوصيف انما قرر بالوضع النوعي لافادة
اتصاف موصوفه بالوصف المذكور تقول رايت زيدا العالم او زيد العالم جائني او رايت رجلا عالما ونحو ذلك وذلك فائدة معتد بها ملحوظة للواضع
كافية في وضعه النوعي ح فلابد للمستعمل من ملاحظة الفايدة عند استعماله بان لا يكون بيان الوصف المذكور في المقام خاليا عن الفاية فبهذا المرجع
الى حال المستعمل ولا ربط له بالوضع قوله اذا لم يظهر للتخصيص فايدة سواه اه يريد بذلك انه لما كان ارادة نفي الحكم عن غير محل الوصف من جهة التحرز عن اللغو
وعدم خلو التوصيف عن الفائدة فان ظهر هناك فائدة اخرى كانت كافية في الخلوص عن اللغو ولم يكن هناك داع الى ارادة النفي المذكور ومجرد احتمال الارادة
ايضا لا يكفي في الحمل عليه نعم لو كان موضوعا لذلك لم يكن مجرد ظهور فائدة اخرى صارفا عن معناه لامكان اجتماع الفايدتين وفيما ذكره من خروجه عن محل
النزاع اشارة ايضا الى عدم كون النزاع هنا من جهة الوضع الا ان يدعى اختصاص الوضع بغير الصورة المفروضة وهو كما ترى قوله ان المدعى عدم وجدان
صورة اه لا يخفى ان بناء الاعتراض المذكور على كون محل النزاع فيما اذا لم يظهر حصول فائدة من تلك الفوايد في المقام اذ مع ظهور حصولها يكتفى بها قطعا
في الخروج عن اللغو فلا حاجة الى اعتبار الفايدة المذكورة لانه اذا لم يحتمل حصول فايدة سواه حتى يبقى معه عدم وجدان صورة لا يحتمل حصول فايدة من تلك
الفوايد فكان المعترض وضع كلام المجيب حيث ذكر عدم انحصار الفائدة فيما ذكروا وانها كثيرة بانه ان ظهر حصول فائدة من تلك الفوايد في المقام اكتفى
اذن في انتفاء المفهوم واما مع عدم ظهور شيء من تلك الفوايد فالفائدة المذكورة راجحة على غيرها واليها ينصرف الاطلاق فيتم المدعى ح فكان حق الجواب
والانصراف المذكور فان الاجماع انما يكون ملزوم اللغو والعراء عن الفائدة لو لم نقل بملاحظة الفايدة المذكورة وذلك انما يلزم لو لم يحتمل فايدة من تلك الفوايد
لا ما اذا لم يظهر حصول فايدة سواه لوضوح انه مع قيام احتمال البعض منها يرتفع الحكم باللغوية فلا يتم الاحتجاج ودعوى ظهور الفايدة المذكورة من بين الفوايد عند
الدوران بينها مما لا يوخذ في الاحتجاج المذكور مضافا الى عدم قيام دليل عليه على انه لو سلم ذلك فانما يسلم مجرد الاظهرية في الجملة ولا يبلغ حد الدلالة
بحيث يوجب صرف اللفظ اليه عرفا فانما الاشعار حسبما قدمنا واين ذلك من المدعى ويمكن تنزيل كلام المجيب على ذلك فليس مقصوده تسليم ما ذكره المعترض
والقول بحصول ذلك الشرط في جميع الموارد حتى يرد عليه ان الشرط المذكور هو الظهور دون مجرد الاحتمال بل اضرب عما ذكره حيث ان الاشتراط المذكور لا ربط
له بدفع الاعتراض فتبين ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل فايدة من تلك الفوايد ومجرد الاحتمال المذكور كاف في الاستغناء عن خصوص الفائدة المذكورة
ويحصل به الصون عن لزوم اللغو وان لم يكن تلك الفايدة ظاهرة فالفايدة المفروضة وان لم تكن متحقق الحصول ايضا الا ان مجرد احتمالها في المقام كاف في دفع
الحكم بغيرها لدفع محذور اللغوية فيحتاج اذن اثبات ما سواه الى قيام دليل اخر قوله وانما هو كونه بيانا للواضح اه فيه انه لو كان السبب في ذلك لجرى مع انتفاء
التقييد وليس كذلك فلو كان الاستهجان المذكور من الجهة المذكورة لكان قوله الانسان لا يعلم الغيب مثله في الاستهجان وليس كذلك قطعا فان الحكم المذكور
وان لم يخل عن غضاضة توضيح الواضح الا ان في صورة التقييد غضاضة اخرى اعظم منها او يعد الكلام من جهتها مستهجنا عرفا كما لا يخفى ثم ان القول
المذكور حجة اخرى لا باس بالاشارة اليها منها ان ابا عبيدة القاسم بن سلام من اجلاء اهل اللغة وقد قال بدلالة المفهوم في المقام حيث ذكر في بيان قوله
لي الواجد يحل عقوبته وعرضه انه اراد به ان من ليس بواجد لا يحل عرضه ولا عقوبته وقال في قوله مطل الغني ظلم ان مطل غير الغني ليس بظلم وقال في قوله
لئن يمتلي بطن احدكم قيحا خير من ان يمتلي شعرا وقد قيل انما اراد من الشعر هجاء الرسول ص فقال لو كان المراد ذلك لم يكن لتعليق ذلك بالكثرة والامتلاء فان
القليل من ذلك ككثيره واجيب عنه بانه مجتهد في ذلك ولا يكون اجتهاده حجة على غيره من المجتهدين المخالفين له ولو سلم كون ذلك نقلا عن اهل اللغة
فهو من نقل الاحاد فلا ينهض حجة في اثبات مثل هذه القاعدة اللغوية وبانه معارض بما ذهب اليه الاخفش حيث حكي عنه انكار المفهوم المذكور وهو ايضا
من اهل اللغة وبانه لا دلالة في كلامه على فهمه نفي الحكم عن فاقد الصفة من مفهوم الوصف فلعله فهم ذلك من جهة الاصل واختصاص النص بغيره لا لدلالة
اللفظ على نفيه والجميع مدفوع اما الاول فبان كثيرا مما ذكره اهل اللغة وعلماء العربية مبني على اجتهاده وقد جرت الطريقة على الرجوع الى اقوالهم لكونهم من
اهل الخبرة وانسداد سبيل العلم الى المعاني اللغوية غالبا من غير جهتهم فلا مناص من الرجوع الى كلامهم حسبما قرر في محله او نقول ان الاصل في جميع ما
يدعى كونه من اللغة البناء على النقل حتى يتبين الخلاف والا لسقط الرجوع الى كلامهم وفيه سد لباب اثبات اللغات ومخالفة لما اتفقت الكلمة عليه من
الاحتجاج بكلامهم والرجوع الى كتبهم واما الثاني فموهون جدا فان المدار في اثبات اللغات على نقل الاحاد واما الثالث فبان المثبت مقدم على النافي
في مقام التعارض هذا ان ثبت الحكاية المذكورة على الاخفش فقد يستفاد من تعصب انكاره لذلك واما الرابع فبان ما حكي عنه في غاية الظهور في فهم
ذلك من التعليق بالوصف سيما ما حكي عنه في الرواية الاخيرة والاظهر في الجواب عنها ما عرفت من حصول الاشعار في التعليق المذكور ولكنه لا يبلغ درجة الدلالة
بعيد قيام ادنى شاهد عليه والحصول في الاخبار المذكورة نظرا الى مناسبة الوصف ان لا يكون ملاحظة فايدة اخرى في التعليق المفروض سوى انتفاء
الحكم بانتفائه وقد مرت الاشارة الى ذلك ومنها ما حكي عن ابن عباس من منع توريث الاخت مع البنت احتجاجا بقوله تعالى ان امرؤ هلك ليس له ولد وله اخت
فلها نصف ما ترك ففهم من تقييده توريث الاخت بعدم الولد الصادق على البنت عدم توريثها مع وجودها وهو من فصحاء العرب وترجمان القرآن واجيب
عنه باحتمال استناده في ذلك الى الاصل واستصحاب النفي الاصلي بعد اختصاص الاية بالصورة المذكورة وبانه لا وجه لاجراء الاصل في المقام للعلم
بانتقاله من الميت الى الشخص بعد دورانه بينهما لا وجه لتعيين احدهما من جهة الاصل فليس الوجه فيه الاستناد الى الاصل ويجري فيه ايضا سائر الايرادات
المتقدمة واجوبتها والحق في الجواب ان ذلك استناد الى مفهوم الشرط لكون الشرط في ظاهر الاية مجموع القيد والمقيد الحاصل دفعه برفع القيد المذكور

ومع القيد

ومع الغض عن ذلك فقد يكون فهم ذلك من جهة ملاحظة المقام وقد عرفت ان ذلك غير بعيد بعد شهادة المقام به ومنها ان المتبادر عرفا فيما لو قال لوكيله
اشتر لي عبدا اسود عدم الشراء للابيض فلو اشترى الابيض لم يكن ممتثلا وكذا لو قال لزوجته انت طالق عند دخولك الدار فهم انتفاء الطلاق مع عدم
الدخول في الدار وباصالة عدم النقل يثبت كونه كذلك لغة ويدفعه ان عدم جواز شراء غير ما وصفه انما هو لعدم شمول الوكالة فلا يتحقق الوكالة بما
بالنسبة اليه لا لدلالة العبارة على نفي الوكالة فيه وكذا الحال في الطلاق فانفهام ذلك انما هو من جهة الاصل المقرر في الاذهان بعد اختصاص اللفظ
بغيره ولا ربط لذلك بدلالة المفهوم وبعبارة اخرى انما يفيد ذلك عدم شمول الحكم المذكور في الخطاب المفروض لغير الاسود فلا يجب عليه شراء غير الاسود
بهذا الخطاب وهو مما لا كلام فيه وقد اتفق عليه القائلون بحجية المفهوم ومنكروها ولا ربط له بدلالة المفهوم والقدر المسلم من التبادر في المقام هذا هو المقدار
واما دلالته على عدم وجوب شراء غير الاسود مطلقا وعدم كونه مطلوبا له راسا ليفيد الكلام حكمين احدهما ايجابي والاخر سلبي فالدعوى تبادره في المقام ممنوعة وهو ظ
ومنها ان الغالب في المحاورات سيما في كلام البلغاء ارادة المفهوم من الاوصاف وقضية الاحتراز من القيود فالظن يلحق المشكوك بالاعم الاغلب وفيه ان ارادة الاحتراز
الكلام — من القيود وصفا كانت او غيرها لا ربط لها بدلالة المفهوم حسبما مرت الاشارة اليه فان قضية ذلك اخراج الوصف المذكور ما لم يتصف بتلك الصفة عن مدلول
فلا يشمله الحكم المذكور ولا يفيد ثبوته له ولا دلالة فيه على عدم ثبوت ذلك الحكم له بحسب الواقع كما هو المدعى الا مع قيام قرينة عليه كما اذا ورد ذلك في الحد
حيث انه يعتبر فيها المساواة للمحدود فلو كان المحدود صادقا في الواقع مع انتفاء الوصف وغيره من القيود الماخوذة في الحد لم يكن الحد جامعا فلا يصح التحديد به
فيقوم ذلك شاهدا على ارادة المفهوم هناك ودعوى كون الغالب ارادة المفهوم عند ذكر الاوصاف محل منع ولو سلم فاقصى الامر حصول الاغلبية في
الجملة وبلوغها الى درجة تقضي بانصراف الاطلاق اليه محل منع ومنها انهم اتفقوا على كون الوصف من المخصصات كالشرط والغاية ونحوها وقضية ذلك
انتفاء الحكم بانتفاء الوصف ولو كان الحكم ثابتا مع انتفاء الوصف ايضا لم يكن العام مخصصا به ويدفعه ما عرفت من ان قضية التخصيص اخراج ذلك
ذلك البعض عن العام فلا يشمله الحكم المدلول بالعبارة سواء كان ذلك الحكم ثابتا له في الواقع او لا ولا دلالة في مجرد التخصيص على ثبوت خلاف ذلك الحكم
بالنسبة الى المخرج وقد مر تفصيل القول فيه ومنها ان اهل اللغة قد فرقوا بين الخطاب المطلق والمقيد بالصفة كما فرقوا بين الخطاب المرسل والمقيد به
بالاستثناء يفيد نفي الحكم بالنسبة الى المخرج بالاستثناء فكذا الحال في المقيد بالوصف بالنسبة الى المخرج بسبب التوصيف فلا يكون المخرج مسكوتا عنه كما
يقوله المنكر للمفهوم وفيه انه قياس في اللغة مضافا الى الفرق الظاهر بين الامرين نظرا الى حصول التبادر في الاستثناء بخلاف الوصف حيث لا يفهم منه ثبوت
الحكم عند انتفاء — خلاف ذلك الحكم لفائدة غاية الامر ان يفيد اختصاص الحكم المذكور به كما مر ومنها انه لو كان التقييد بالصفة دالا على انتفاء الوصف كان افيدهما لو كان غيره
الضعف بها مسكوتا عنه لاشتمال الاول على بيان حكمين بخلاف الاخر وفيه ان مجرد الافيدية ليس من ادلة الوضع واما انه لا بد من الرجوع الى امارات الحقيقة
وعلى فرض انتفائها يلزم الرجوع في الزائد الى مقتضى الاصل فيحكم بكون المشترك بين الوجهين موضوعا له في الجملة ويتوقف في القدر الزائد ومجرد الافيدية
لا يقضي بتعلق الوضع بالقدر الزائد ومنها ان التعليق بالصفة كالتعليق بالعلة فكما ان الثاني يوجب نفي الحكم لانتفاء العلة فكذا الاول ويدفعه انه قياس
في اللغة ومع ذلك فالفرق بينهما ظاهر فان انتفاء المعلول بانتفاء علته بخلاف الوصف اذ لا دليل على حصول الانتفاء بانتفائه مضافا الى ورود المنع على
الثاني ايضا فقد يخلف العلة علة اخرى ولذا لم يقل احد المنطقيين بكون رفع المقدم قاضيا برفع التالي ومنها ان التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص
والا لزم الترجيح بلا مرجح ونفي الحكم عن غير محل الوصف صالح لذلك وليس هناك شيء اخر بحسب الظن ليكون داعيا الى التخصيص فالظاهر انه المخصص في المقام
الا ان يظهر مخصص اخر ولا يخفى ضعفه مضافا الى ملاحظة المناسبة والاقتران لنظائر ذلك بل فقد عرفت ان الفائدة المذكورة وان صح ان تكون باعثة على ذلك الا ان الامر
غير منحصر فيها واحتمال غيرها من الفوائد قائم في كثير من المقامات ولا ترجيح ومع احتمال الفائدة فيها ولو ظنا فلا كلام نعم ربما يقال بظهور الفائدة المذكورة عند
عدم ظهور فائدة اخرى في المقام على ما هو محل الكلام كما مر لكن ليست بتلك المثابة من الظهور وكذا الحال في ملاحظة المناسبة والاقتران فلا يبلغ حد
الدلالة ليمكن الاتكال عليه في مقام الاستفادة واما حجة ابي عبد الله البصري على التفصيل المذكور فكانها استنباطها ذلك منه في الصور الثلث بحسب فهم العرف دون
غيرها من الموارد وقد عرفت ان مرجع ذلك ما ذكرناه من القول بعدم دلالة نفس التعليق على ذلك كما هو مورد البحث في المقام وانما يستفاد ذلك منه فيما ذكره ان
سلم بحسب اقتضاء المقام الى هنا جف قلمه الشريف اعلى الله مقامه ورفع في الخلد
درجته وقد بقي منه ره بعض مسائل متفرقة الى اخر الاجتهاد
والتقليد بقدر عشرين الف بيت جمعها بعد وفاته الفاضل
المحقق ابن اخته الشيخ محمد سلمه الله وادام عزه وجعلها
جلد اخر ثالث المجلدات هذا وقد فرغ من
تسويد هذا الكتاب اقل الخليقة بل لا
شيء في الحقيقة اقل الحاج
ميرزا محمد بن محمد حسين
الخوانساري اللهم
اغفر
للمؤمنين والمؤمنات واغفر لي ولوالدي وارحمهما كما ربياني صغيرا واجزهما بالاحسان احسانا وبالسيئات غفرانا ووفقني وجميع الاخوان المتقين وطلاب العلم كما
تحب وترضى بمحمد وآله

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله رب العالمين والصلوة والسلام على سيد المرسلين محمد وعترته وذريته الاكرمين الى يوم الدين قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جايز و
ان علم الامر انتفاء شرطه اه الشرايط المعتبرة في الفعل قد تكون شرطا في وجوده وقد تكون في وجوبه وقد تكون شرطا فيهما معا ومحل الكلام في المقام فيما اذا شرطه
علم الامر انتفاء شرط الوجوب سواء كان شرطا في الوجود ايضا اولا واما الشرط في وجود الفعل من غير ان يكون شرطا في وجوبه فلا خلاف لاحد في جواز
الامر به مع علم الامر بانتفائه فاطلاق الشرط في المقام ليس على ما ينبغي كما سيشير اليه المص انتهى وبعضهم قرر النزاع في المقام في خصوص شرايط الوجود دون
الوجوب وهو فاسد اذ لا مجال لاحد ان يتوهم امتناع التكليف بذلك لكن في كلام المانعين ما يوهم ذلك كيف وتمثيلاتهم في المقام بانتفاء الشروط الغير
المقدورة صريح في وقوع النزاع في شرايط الوجوب فكيف يعقل القول بجوازه وجها عن محل البحث وقد يترائى حج تدافع في عنوان المسألة فانه اذا كان الم
بالشرط في المقام هو شرط الوجوب وقد فرض انتفائه فلا محيص يكون التكليف منتفيا بانتفاء شرطه كما هو قضية الشرطية فكيف يعقل احتمال وقوع
التكليف على ذلك الفرض حتى يعقل النزاع فيه ومن هنا توهم القائل المذكور فزعم ان مرادهم بالشرط هو شرط الوجود دون شرط الوجوب اذ مع انتفاء بعضهم
شرط الوجوب وعلم الامر به لا يعقل التكليف اذ لا يتصور التكليف في المقام بدون الوجوب فالى ذلك نظر ويمكن دفعه بان ليس الكلام في جواز الامر
والتكليف حين انتفاء شرطه بل المراد انه هل يجوز التكليف باداء الفعل في الوقت الذي ينتفي فيه شرط التكليف بحسب الواقع مع علم الامر به بان يكون حصول
التكليف به قبل مجيء وقت الايقاع الذي فرض انتفاء الشرط فيه فان النزاع في المقام في تحقق التكليف قبل زمان انتفاء الشرط كما يظهر من تمثيلاته
وعزى الى طائفة من المحققين التصريح به وتوضيح انه لا اشكال في كون انتفاء شرط التكليف مانعا من تعلق التكليف بالفعل حين انتفاء شرطه انما الكلام
في جواز تعلق التكليف بالفعل قبل الزمان الذي ينتفي الشرط فيه اذا كان الامر عالما بانتفائه فيه دون المامور سواء كان التكليف قبل مجيء زمان الفعل
او قبل مجيء الزمان الذي يقارن بعض اجزاء الفعل مما ينتفي الشرط فيه بالنسبة اليه فعلى القول بالمنع يكون انتفاء شرط التكليف على الوجه المذكور
مانعا من تعلق التكليف به مط وعلى القول بالجواز لا يمنع ذلك عن تعلق التكليف به قبل ذلك فيسقط عند انتفاء الشرط او علم المامور بالحال او قبله
بناء على المنع من التكليف مع علم المامور بالحال حسبما ادعوا الاتفاق عليه كما اشار المص اليه والحاصل انه لا منافاة بين انتفاء التكليف في الزمان المقارن
لانتفاء الشرط وحصول التكليف قبله ثم سقوطه بانتفاء الشرط واللازم من انتفاء شرط الوجوب هو الاول ولا كلام فيه ومحل البحث في المقام هو الثاني انما
ما قد يتخيل من انه لا يعقل تعلق التكليف بالفعل قبل مجيء زمانه غاية الامر حصول التكليف التعليقي حينئذ بالفعل وليس ذلك بحسب الحقيقة تكليفا به
فانه انما يكون المخاطب مكلفا بالفعل حين حصول ما علق التكليف عليه لا قبله مدفوع بان الوقت المعتبر في الواجب على وجهين فانه قد يكون شرطا
للوجود ولا مانع ح من تعلق التكليف بالفعل قبله فيكون المكلف مخاطبا به مشغول الذمة باداته في وقته غير انه لا يمكن اداؤه قبل الزمان المفروض
لكونه شرطا في وجوده كما هو الحال بالنسبة الى مكان الفعل لمن كان نائيا عنه حسبما مر بيانه في مقدمة الواجب ويكشف الحال في ذلك ملاحظة
حقوق الناس فانه قد يتعلق اشتغال الذمة بها على حصول شيء كما اذا اثبت الخيار في البيع مع قبض البائع للثمن فان اشتغال ذمته بالثمن غالبا
مؤجل فان ذمته مشغولة بالفعل وان تأخر وقت ادائه ويمكن ان يجاب ايضا عن اصل الايراد بان ما يتوقف على الشرط المفروض انما هو التكليف
الواقعي والمبحوث عنه في المقام هو التكليف الظاهري ومرجع البحث في ذلك الى كون التكليف الظاهري تكليفا حقيقيا او صوريا مجازيا فالقائل بجوازه
في المقام يقول بالاول والمانع منه يقول بالثاني وعلى هذا يمكن تصوير البحث بالنسبة الى الزمان الواحد ايضا لان الوجه المذكور غير سديد
كما يتضح الوجه فيه ويمكن ان يوجه ايضا بان المراد بالشرط في المقام ما يتوقف عليه كل من وجوب الفعل ووجوده في الواقع والمراد بانتفاء الشرط انتفائه
بغير اختيار المكلف وقد رده ومحصله ان يتعلق الامر بفعل لا يتمكن المكلف من ايقاعه لانتفاء احد شرايطه لا عن سوء اختيار المكلف فالمقص
بالبحث ان تلك الشروط المفروضة كما هي شرط لوجود الفعل فهي شرط لوجوبه ايضا مع علم المامور والامر فهل هي شرط لوجوبه مع جهل المامور ايضا اذا كان الامر
عالما بالحال وباستحالة وقوع الفعل من دونه فلا يمكن تعلق التكليف به او انه لا مانع من تعلق التكليف به قبل علم المكلف بالحال فتلك الشرايط
شرايط في الحقيقة لوجوب الفعل على القول المذكور ايضا لكن لا مط بل مع علم المامور ايضا على القول بامتناع الامر ح كما هو الحال كما دل الاتفاق
عليه والا فليست شرايط للوجوب مط فليس المأخوذ في المسألة شروط الوجوب مط حتى يتوهم التدافع في العنوان بل المعتبر فيها شروط الوجود على الوجه

الذي قررناه ويتفرع عليه كونها شروطا في الوجوب ايضا مع علم المامور على حسب ما ذكر فالخلاف في كونها شروطا للوجوب حسب ما قررناه وح يمكن
فرض انتفاء الشرط وتعلق الامر في زمان واحد كما اذا كانت المرأة حايضا بحسب الواقع وكانت جاهلة بحيضها فعلى القول المذكور يصح توجيه الامر
ولم يكن ما تاتي به مطلوبا للشارع فهي غير قادرة واقعا باداء الصوم المط لكنها قادرة في اعتقادها ومكلفة ح بالصوم واقعا وان لم يتمكن من ادائها ونظير الثمرة
ح في عصيانها لامر الصوم لو افطرت ح متعمدة لمخالفة افطارها التكليف المفروض وصدق العصيان به وان كانت مفطرة بحسب الواقع بخروج الحيض
فان المفروض ان خروجه لا يقتضي سقوط تكليفها بالصوم وبقاء التكليف كاف في حصول العصيان والمخالفة بتعمد ذلك لكن لا يثبت الكفارة لو
تعلقت بعنوان الافطار متعمدا كما توهم حسب ما يأتي الاشارة اليه وقد يجري ما قلناه بالنسبة الى بعض الشروط الاختيارية اذا كانت شرطا للوجوب في الجملة
على تفصيل ما يأتي الاشارة اليه هذا وتفصيل الكلام في المقام ان الامر بالشيء مع انتفاء شرطه المذكور بحسب الواقع اما ان يكون مع علم الامر بذلك
او مع جهله وعلى كلا التقديرين فاما ان يكون مع علم المامور بالحال او مع جهله وعلى التقادير فاما ان يكون التكليف به مط او معلقا على اجتماع الشرايط
اما مع جهل الامر بالحال فلا اشكال في جواز الامر معلقا على وجود شرطه سواء كان المامور عالما بالحال او جاهلا كما انه لا اشكال في المنع مع علمهما بالحال
من غير فرق بين اطلاق الامر وتعليقه على حصول الشرط حسب ما اشار اليه المص من حكايتهم الاتفاق على منعه وظاهرهم تعميم الصورتين بل ربما كان المنع
في الصورة الثانية من وجهين نظرا الى قبح توجيه الامر بحو الفائد وقبح الاشتراط من العالم حسب ما يأتي الاشارة اليه في كلام السيد بقي الكلام فيما اذا
كان الامر عالما بالحال والمامور جاهلا واراد توجيه الامر مط او معلقا على الشرط المفروض وما كان جاهلا بالحال واراد توجيه الامر مط غير معلق على الشرط سواء
كان المامور عالما بالحال او جاهلا ايضا فهذه مسائل ثلث وظ العنوان المذكور منطبق على الفرض الاول ونحن نفصل القول في كل منها ثم نرجع الى
الكلام فيما قرره المص وحكاه عن السيد فنقول اما المسألة الاولى فقد وقع الكلام فيها بين علمائنا والاشاعرة وقد احتمل بعض الافاضل في محل النزاع
وجهين احدهما ان يكون النزاع في التكليف الواقعي الحقيقي فيراد انه اذا علم الامر بانتفاء الشرط بحسب الواقع فهل يجوز ان يطلبه منه ويكلفه على وجه الحقيقة
اولا وثانيهما ان البحث في صدور الخطاب في التكليف الظاهري فيكون المراد انه هل في الفرض المذكور ان يصدر عن الامر التكليف بالفعل من غير ان يكون
غرضه في الحقيقة طلب صدور الفعل عن المكلف بل غرضه صدور نفس التكليف فيكون الصادر عنه حقيقة هو صورة التكليف لا حقيقته قال
كلمات القوم مشوشة هنا جدا بعضها يوافق الاول وبعضها الثاني اقول ستعرف ان شاء الله بعد تقرير مناط البحث في المسألة انه لا تشويش في كلمات القوم
وان محل الخلاف في المقام وانه لا خلاف فيه ظاهرا الا من نادر كما سنشير اليه ثم اقول انه لا خلاف لاحد في جواز تعلق التكليف الظاهري الحاصل بملاحظة
الادلة الشرعية والقواعد المقررة في الشريعة مع علمه تع بانتفاء شرط التكليف بحسب الواقع سواء كان ذلك بنص الشارع وبيانه او بحكم العقل من جهة وجوب
دفع الضرر المظنون او المحتمل ولا نزاع في وقوع التكليف على الوجه المذكور وارتفاعه عن المكلف عند ظهور انتفاء الشرط كيف وبناء الشريعة على ذلك
فان المرأة مكلفة بالصوم في اول النهار وان حاضت وقت الظهر مثلا فذلك تكليف ظاهري لها بالصوم يرتفع عند ظهور المانع ولذا تكون عاصية قطعا
بالافطار قبل ظهور المانع وهكذا الحال في غيرها من المكلفين اذا ظهر منهم انتفاء الشرط في الاثناء فينكشف ذلك من عدم تعلق التكليف بحسب الواقع
عند القائلين بالامتناع في المقام بخلاف القائل بالجواز اذ يمكنه القول بحصول التكليف اولا بحسب الواقع ايضا وارتفاعه عند انتفاء انتفاء الشرط
فيكون التكليف المفروض واقعيا عنده ايضا ولا يتوهم من ذلك لزوم الاغراء بالجهل اذ ليس مبناء التكليف فيه الا على كونه ظاهريا محتملا للمطابقة للواقع
وعدمه بخلاف الوجه الثاني من الوجهين المتقدمين لظهور التكليف في ارادة الواقع فيتوهم لزوم الاغراء بالجهل كما سنشير اليه وليس على الوجه المذكور
بسبب حصول التكليف مع علم الامر بانتفاء شرطه فان التكليف الظاهري ليس مشروطا بنفس الشرط المفروض والتكليف الواقعي المشروط به غير حاصل بمجرد
الامر المفروض عند القائل بامتناعه هذا وتحقيق الكلام في بيان محل النزاع في المقام يتم برسم امور احدها ان المراد بجواز التكليف بما لا يطاق عند
القائل به هو جواز التكليف بما لا يطاق على انه مما لا يطاق الذي وهو من البحث فيه بين العدلية وغيرهم انما يكون اذا كان كل من الامر والمامور عالما باستحالته
او يكون الامر به على فرض امكان الفعل واستحالته على مع جهل احدهما به او جهلهما واما اذا كان الامر جاهلا باستحالته فلا اشكال في جواز الامر به مط
اي من غير ان يكون على نحو التعميم للحالين سواء كان المتعلق به تنجيزيا او تعليقيا او يكون الامر معتقدا امكانه او شاكا فيه وبعض الوجوه المذكورة مما لا
خلاف فيه وبعضها مما وقع فيه الخلاف كما سيجيء ان شاء الله في الجملة سواء كان المامور عالما بالحال او جاهلا واذا كان الامر عالما والمامور جاهلا فقد عرفت
جواز الامر به على سبيل الاطلاق واما الامر به مط على ما هو مفروض البحث في المقام فليس منع المانع هنا من حيث استحالته ليكون تجويز المجوز من قبيل تجويز
التكليف بالمحال والامتناع به القائلون بجوازه بل من حيث امكانه في نظر المامور فيكتفي به القائل بجواز التكليف فكما انه لا يقبح التكليف بالمحال مع جهل الامر
باستحالته فقد يتخيل عدم قبحه مع جهل المامور ايضا نظرا الى كون امكان الفعل في نظر المامور مصححا للامر الامر به وان كان ممتنعا في نظر الامر وسيتضح لك
الوجه فيه بعد ما سنبينه من حقيقة التكليف ويشهد له ايضا ان القائل بالجواز يقول بسقوط التكليف وارتفاعه من المكلف اذا جاء وقت انتفاء
الشرط وعلم المكلف بانتفائه بل ولو علم بانتفائه قبل ذلك ولو كان ذلك من جهة جواز التكليف بالمحال لم يختلف فيه الحال فظهر انه لا ربط للمسألة بمسألة
التكليف بالمحال فدعوى كونها التكليف بالفعل ح على سبيل الحقيقة من قبيل التكليف بالمحال وجزئيا من جزئياته فلو كان البحث فيه لما احتاج الى عنوان جديد
كما صدر عن بعض الاعلام ليس على ما ينبغي نعم دعوى انه يمكن دعوى ذلك في الحقيقة مندرجا في التكليف بالمحال فيستدل عليه بامتناع التكليف بالمحال
كما رامه جماعة في المقام منهم مع ذلك من كون مناط البحث في المقام هو التكليف بالمحال وفرق بين المقامين ثانيها ان انتفاء شرايط الوجوب قد يكون
لا عن اختيار المكلف وقد يكون عن اختياره كما اذا تعمد ترك المقدمة المفروضة سواء كانت عقلية او شرعية وقد يقع في الصورة الثانية انه لا مانع من تعلق

اما هو الوجه الاول وان الوجه الثاني خارج من محل النزاع في المقام

رفع التكليف

كون

التكليف به نظرا الى كون تحقق هو السبب في استحالته لما تقرر من ان الحج بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو قلنا باستحالة التكليف به بعد استحالة الفعل ولو من جهة
اختيار المكلف فاى مانع من تعلق التكليف به قبل ذلك اذا علم الامر بانتفاء شرط الوجوب فيما نادى الفعل من جهة اقدام المكلف على تركه وقصد انه ان كان
تمكن المكلف من الشرط كافيا في ايجاب الامر وان زال عنه ذلك باختياره لم يكن شرط الوجوب منتفيا غاية الامر انتفاء شرط الوجود وهو خارج عن محل النزاع
وان كان بقاء التمكن شرطا في الايجاب لم يعقل حصول الايجاب مع انتفائه ويدفعه وضوح الفرق بين ايجاب الفعل مع انتفاء التمكن من الشرط وايجابه
مع التمكن منه والمفروض في المقام ارتفاع التمكن بعد الايجاب باختيار المكلف فاللازم منه بعد استحالة التكليف به لا عدم تعلق التكليف به من اول مطلقا سقوط التكليف
الامر والحاصل انا لو قلنا بكون ارتفاع التمكن عن اختيار المكلف غير مانع من بقاء التكليف بالفعل لم يكن شرط الوجوب منتفيا في المقام فيخرج بذلك
عن مورد الكلام وان قلنا بكونه مانعا من بقائه فلا وجه لجعله مانعا من تعلق التكليف به من اصله مع التمكن من الشرط المفروض بمقتضى الامر على علم
بقاء التكليف على ترك المقدمة واختياره ذلك فيكون الصورة المذكورة خارجة عن مورد بحثهم مثل رجحه فيما قرره من محل النزاع هذا وقد ذكر جماعة
منهم الكرمانى على ما حكى عنهم عنه والفاضل المحشي والمحقق الخوانساري اختصاص النزاع بالشروط الغير المقدورة للمكلف ويظهر ذلك من السيد حسب ما نسبنا ويظهر ايضا من
ما حكاه المصنف من كلامه من مترقبه وقد عزى النزاع في الاحكام في خصوص ذلك نص المدقق المحشي وتبعه بعض الافاضل بتعميم النزاع للقسمين فقال ان تخصيص
الشرط بالشرط الغير المقدور ووجه له لان الشروط المقدورة التي يكون الواجب مشروطا بالنسبة اليها في حكم الشروط الغير المقدورة وداخل في محل النزاع
حتى ان المسئلة المبتنية على هذه القاعدة قد تناولت الشرط الاختياري وهي ان الصائم لو افطر ثم سقط فرض صومه بحيض او سفر والسفر يتناول الاختياري
كما صرح به الاصحاب في هذه المسئلة انتهى وانت خبير بانه اذا كان انتفاء الشرط باختيار المكلف لم يكن هناك مانع من تعلق التكليف بالفعل فيكون ذلك
ايجابا للفعل والشرط معا كما هو الحال في ايجاب الطهارة المائية فانه اذا تعلق وجوبها بالمكلف كان ذلك مشروطا بالتمكن من الماء فاذا كان التمكن منه
حاصلا للمكلف وكان بقاء التمكن مقدورا له ايضا وجب عليه ذلك ليتأدى منه اداء الواجب ولا يكون اتلافه للماء في اول زمان الفعل كاشفا عن انتفاء
التكليف بل قد يكون عاصيا قطعا وهو شاهد بتعلق التكليف به مع علم الامر بانتفاء شرطه على الوجه المذكور وهذا جار في سائر التكاليف ايضا بالنسبة
الى بقاء القدرة عليها وعلى شروطها فانه ادراج الشروط المقدورة في محل النزاع بالنزاع القائل بالمنع بامتناع عارض والظاهر انهم لا يلتزمون به وما ذكروه من
الدليل عليه لا يفي بذلك قطعا نعم لو فرض من عدم وجوب الشرط المفروض في نظر الامر صح ما ذكره من الالحاق كما هو الحال فيما فرضه من المثال فان اريد
ادراج الشرائط المقدورة في محل النزاع فلا يندرج فيه خصوص هذه الصورة دون غيرها فان انتفاء الشرط المفروض في وقته عن اختيار المكلف بمنزلة انتفاء
سائر الشرائط الغير المقدورة لجريان ما ذكروه من الدليل في ذلك ايضا بخلاف الصورة الاولى ولا يذهب عليك انه ان كان مامورا بصوم ذلك اليوم سقط
كان الواجب عليه ترك السفر حتى يتحقق منه الصوم الواجب وكانت الحاضرية كسائر شروط الوجود حسب ما ذكرنا وان كان وجوبه عليه مشروطا بعدم السفر لم
يكن مامورا بالصوم مطلقا بل على تقديره وانتفاء الشرط يخرج عن موضوع هذه المسئلة ويندرج في المسئلة الثانية حسب ما قرره السيد وفاد درج الشرائط المقدورة فيه
في المقام ليس على ما ينبغي كما لا يخفى ثانيها انه لا اشكال ظاهرا في جواز الامر بالفعل على سبيل الامتحان والاختبار مع علم الامر بانتفاء شرطه زمان ادائه واستحالة
صدوره من المكلف في وقته مع جهل المامور بحاله فيتحقق التكليف بالفعل بحسب الظاهر قطعا ويرتفع ذلك بعد وضوح الحال ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب القاصد وره
وغيرهم كما اعترف به بعض الافاضل سوى ما حكى عن السيد العميدي من منعه لذلك حسبما يستظهر من كلامه وهو ضعيف جدا لوضوح انه كما يحسن الامر للمصلحة
المترتبة على نفس الامر من جهة امتحان المامور واختبار حاله في الانقياد وعدمه وغير ذلك وان لم يكن الفعل حسنا بحسب الواقع في نفسه او لم يكن المكلف متمكنا من ادائه
غاية الامر عدم وجوب التكليف بالحج في الصورة الاولى وحجة السيد على المنع ما فيه من الاغراء بالجهل نظرا الى دلالة الامر على كون المامور به مرادا للامر بحسب كما اوجده وهو غلط وفي بعض النسخ وجوب عدم والاظهر عدم جوازه
الواقع محبوبا عنده والمفروض خلافه ولانه لو حسن الامر لنفسه لا للمتعلقه لم يبق في الامر دلالة على الامر بالايتمار به ولا النهي على الانتهاء عن ضده ولا على كون المامور
به حسنا وانت خبير بما فيه اما الاول فاولا انه لا اغراء بالجهل بالنسبة الى التكاليف بمجرد ذلك لبناء الامر فيها على طرو الطواري المذكورة ونحوها ولذا ذهب
معظم الاصوليين الى جواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ولو فيما له ظاهر وهذا الامر يعلى ذلك ثانيا بالمنع من قبح الاغراء بالجهل مطلقا فيما يترتب عليه فائدة
مقصودة للعقلاء ويكون المقصود حصول تلك الفائدة بل قد لا يعد ذلك اغراء بالجهل اذ ليس المقصود به تلبس الواقع على المخاطب بل المراد منه ما يترتب
عليه من المصلحة البينة المطلوبة عند العقلاء كيف وقد جرت عليه طريقة العقلاء قديما وحديثا في اختبار عبيدهم ووكلائهم واصدقائهم وغيرهم من غير
ان يعدوا ذلك ولا تامل لاحد منهم في حسنه ولا احتماله لقبحه مع وضوح قبح الاغراء بالجهل في الجملة فلو فرض كونه اغراء به فهو خارج عما يستقبح منه قطعا
وقد يقرر بالمنع من ذلك بالنسبة الى اوامر الشرع لعلمه تعالى بحقائق الاحوال ولا يتصور في حقه تعالى قصد الامتحان والاختبار وبذلك يظهر ذلك من كلام
كلام المصنف في اخر المسئلة ويوهنه انه لا ينحصر المصلحة فيه في استعلام حال العبد بل قد يكون لاقامة الحجة عليه ولترتب الثواب عليه من جهة توطين
نفسه للامتثال ولظهور حاله عند الغير وفي قوله تعالى في حكاية ابراهيم ان هذا لهو البلاء المبين دلالة ظاهرة على ذلك وهذا كله واضح لا خفاء فيه واما الثاني
فبظهور منع الملازمة فانه انما يلزم ذلك لو لم يكن الامر ظاهرا في الالزام بالمامور به وبكون الامر الواقع على سبيل الامتحان مساويا بالغير في الظهور وليس كذلك عند جماعة
اذ الاوامر الامتحانية من جملة المجازات عندهم ولا دلالة فيها على شيء مما ذكر بعد ظهور الحال ولا ينافي ذلك الدلالة عليه قبل قيام القرينة وما يستغرب
من الكلام ما صدر عن بعض الاعلام من تفريع النزاع في خصوص ذلك المقام نظرا الى ان وقوع النزاع هنا في المقام الاول بعيد جدا اذ هو متفرع من
النزاع في مسئلة التكليف بما لا يطاق وليس نزاعا على حدة وليس تجويز التكليف بما لا يطاق ملحوظا في وضع هذه المسئلة فتعين ان يكون النزاع
في المقام الثاني واستشهد له بكلام مثبتي به فانه بعد ما حكى عن المجوزين جواز وقوع الاوامر الاختبارية لما يتفرع عليها من المصالح الكثيرة وجريان

الطريقة عليه

الطريقة عليه بحسب العادة قال والاصل في ذلك ان الامر قد يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر لا من نفس المامور وقد يحسن لمصالح تنشأ من المامور به فجوزهم جوزه ١٢ ع
لذلك والمانعون قالوا الامر لا يحسن الا لمصلحة تنشأ من المامور به انتهى قال ولا يخفى صراحته فيما ذكرنا اقول اما جواز الاوامر الامتحانية ونحوها مما لا وردم
يكون المقصود حقيقة حصول الفعل في الخارج فامر غني عن البيان يشهد بحسنه ضرورة الوجدان حسبما مر وذلك ان لم يمنع من وقوع شبهة في
جوازه لبعض الاجلة الا ان البناء على منع كثير من العلماء منه بل ظهور اتفاق اصحابنا عليه حسبما ذكره المصنف ره مما يستبعد جدا بل يبعد دعوى القطع
بخلافه سيما مع عدم نص بحجتهم بذلك وقد عرفت ان كون النزاع في المسئلة في الاول لا يدرجها في مسئلة التكليف بما لا يطاق وما حكي عن عبارة بعض المقام
لا دلالة فيه على المنع من الاوامر الاختبارية اذ لا يمكن اثباتها على نفي كون الاوامر الاختبارية اوامر حقيقية ويشير اليه انه دفع ذلك بان الطلب هنالك
ليس للفعل لعلم الطالب بامتناعه بل للعزم على الفعل فانه يفيد ان ما ذكره من المنع انما هو في الاوامر الحقيقية دون غيرها وكان الاولى استناده في
ذلك الى كلام السيد العميدي في المنية حيث انه ظاهر كلامه تقرير النزاع في الاوامر الامتحانية وانه بنى على المنع مسئلة لا بما مرت الاشارة اليه وما
تقدم من اسناد المنع من صدور الاوامر الامتحانية اليه انما كان لما ذكره في تقرير هذه المسئلة وقد بنى فيها على المنع مسئلة لا بما مر فيكون محل
النزاع عنده في المسئلة خصوص الاوامر الامتحانية المجازية المستعملة في خلاف مدلول الامر بالنظر الى صيغته او مادته فان باب المجاز واسع لا
مح للمنع منه وانما اراد دفع ما ذكره المجوزون من حسن الامر بالشيء على وجه الحقيقة لا يتوقف على مصالح تنشأ من نفس الامر فيمكن صدور الامر
على الوجهين وظاهر ان الوجه الثاني منهما لا يترتب عليه ما ذكره من المفاسد حسبما فصل القول فيه فجعل ذلك مناط الحكم بجواز صدور الامر مع
مع علم الامر بانتفاء شرطه فاراد بها دفع ذلك بانه لو جاز صدور الامر على الوجهين لزم الاغراء بالجهل نظرا الى ظهور الامر عرفا في ارادة نفس المامور به
فلو لم يكن ذلك مرادا مع عدم قيام القرينة عليه لزم الاغراء بالجهل ويلزم ايضا على حجة جواز صدور الامر على الوجهين عدم دلالة مطلق الامر على وجوب
مقدمته لا النهي عن ضده الى اخر ما ذكره وهذا الكلام وان كان فاسدا حسبما يظهر مما نقرره في المقام الا انه لا ربط له بالمنع من صدور الاوامر
الامتحانية المجازية حسبما توهم من كلامه والحال فيما ذكره نظير ما مر من كلام متمم ثم ان توضيح الحال انه لا اشكال في جواز ورود الاوامر الامتحانية وعدم
حصول جهة ملحة في صدورها حسبما ذكرناه انما الاشكال في كون الامر المتعلق بالفعل على الوجه المفروض امرا حقيقيا او صوريا مجوزا به بالنسبة الى الصيغة
باستعمالها في صورة الطلب والمادة باستعمالها في مقدمات ذلك الفعل المطلوب دون نفسه فان قلنا بكون ذلك امرا حقيقيا وتكليفا بذلك الفعل
تم القول بجواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه من غير تجوز للتتميم وان لم نقل بكون ذلك امرا حقيقيا ولا تكليفا بالفعل على وجه الحقيقة لم يكن
الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه جائزا وجواز ورود الاوامر الامتحانية لا يفيد جواز ذلك اذ المفروض خروجها عن حقيقة الامر والكلام انما هو في الامر
بالفعل على وجه الحقيقة والتكليف الحقيقي به دون المجازي وبيان الحق في ذلك يتوقف على تحقيق التكليف فمبنى النزاع في المسئلة ان الامر الذي لا حقيقة
يراد به ايجاد الفعل هل هو امر حقيقي او لا ولا نزاع لاحد في عدم جواز تعلق الصيغة التي يراد بها حصول الفعل بحسب الواقع بالمستحيل فان امكان المراد
في نظر المريد شرط عقلي في تحقق الارادة لا مجال لانكاره ولم ينكره احد من العقلاء وكذا لا اشكال ولا نزاع في المقام في جواز استعمال صيغ الامر مجردا
الامتحان والاختبار من غير ارادة لحصول الفعل بحسب الواقع وانما وقع النزاع في جواز ايجاب الشيء والامر به مع علم الامر بانتفاء شرطه من جهة الاختلاف
في حقيقة الامر ومفاد الايجاب والتكليف فمن اخذ في حقيقته الارادة منع منه ومن لم ياخذ تلك في حقيقته حسبما مر بيانه جوزه فالنزاع اذا قرر
بالنسبة الى جواز الامر والتكليف كما هو ظاهر عنوان المسئلة كان نزاعا معنويا مبنيا على الوجهين كما يظهر من ملاحظة ادلة الطرفين من غير حصول خلط في
كلام احد من الفريقين كما لا يخفى بعد التامل فيما قررناه وان قرر النزاع في تعلق صيغة الامر بالمكلف على الوجه المذكور كان نزاعا لفظيا فان المانع انما يمنع
من توجيه الصيغة التي يراد بها ايجاد الفعل وانما المجيز انما يجيز توجيه الصيغة التي لا يراد بها ذلك ولا خلاف لاحد من الجانبين في المقام في استحالة
الاول ولا في جواز الثاني ثم وحيث ان بيان الحق في المسئلة مبني على المسئلة المذكورة فلا ضير لو اشرنا الى ما هو التحقيق فيها وان مر منا الاشارة غير مرة اليها
في المباحث المتقدمة فنقول ان الذي يظهر بعد التامل ان حقيقة التكليف والايجاب هي التي تقتضيه صيغة الامر هو اقتضاء الشيء من المكلف واستدعائه
منه على وجه المنع من الترك وارادة ذلك من المكلف ارادة فعلية جازمة حاصلة بقصد الانشاء من صيغة الامر وغيرها مما يراد به حصول ذلك سواء
تعلقت به الارادة النفسية الحاصلة لذات الامر بان يكون مريدا لذلك الفعل في ذاته مع قطع النظر عن الانشاء المذكور كما هو الحال في معظم التكاليف
الصادرة من الناس مما لا يقصد به الاختبار ونحوه او لم تتعلق به كما هو الحال في التكاليف الشرعية لظهور انه لو تعلقت ارادته تعالى بالفعل ابتداء
على الوجه المذكور لم يمكن تخلفه حسبما يقتضيه الامر لو قلنا باتحاد الطلب والارادة بالمعنى المذكور لم يمكن تخلف المراد عنه وكان صدور الفعل عن
المكلف على سبيل الالجاء والاضطرار من غير ان يمكن منه تحقق العصيان كما يومي اليه قوله تعالى لو شاء لهديكم اجمعين وهو مع كونه خلاف الضرورة مخالف
للحكم الباعثة على التكليف ومن البين ان التكليف انما يحصل بالامر ومدلول الامر انما يحصل باستعمال الصيغة فيه من غير ان يكون له واقع يطابقه
او لا يطابقه بل باستعمال اللفظ فيه هو الالة في ايجاده فيكون معناه حاصلا بذلك ومن البين ان الارادة النفسية غير حاصلة بتوسط الصيغة بل هي
امر واقعي نفسي حاصل للامر مع قطع النظر عن الصيغة المفروضة فلا مدخل للانشاء في حصولها ولا دلالة عليها فالطلب والتكليف الحاصل بصيغة الامر
غير الارادة المفروضة نعم هو متحد مع الارادة الفعلية اذ هو عين الاقتضاء الحاصل بصيغة الانشاء كما مرت الاشارة اليه نعم قد يتوقف بحصول ارادة الطاعة
من خصوص المطيع نظرا الى ارادة اتخاده فانها ارادة الطاعة بالعرض حيث ان ارادة السبب ارادة لمسببه كل مع العلم بالسببية ويجري خلافه بالنسبة
الى الاخر وذلك كلام اخر لا ربط له بالمقام ويشير الى ذلك اي تغاير الارادتين المذكورتين ما ورد من ان الله تعالى امر ابليس بالسجود لادم ولم يشأ منه ذلك

دون ما اراده منه الاتيان
نفس المامور به فصح الاتيان بها
به في المقام لكن يمكن ان يق
انه لا يريد بذلك المنع من
صدور الاوامر الامتحانية

تحقيق حقيقة التكليف

حقيقة

اليها

منه ذلك فظهر بذلك

ونهي آدم عن اكل الشجرة وشابهها من الاوامر الامتحانية اوامر حقيقية مشتملة على حقيقة الطلب المدلول لصيغة الامر الحاصلة بانشاء الصيغة وايجادها على
نحو غيرها وان خلت عن ارادة الفعل على الوجه الآخر فان تلك خارجة عن مفاد الامر كما بيناه ولم ار من نبه من الاصحاب على ما قررناه من مغايرة حقيقة
الطلب الحاصل بالصيغة لارادة الفعل على الوجه المفروض سوى المدقق المحشي فانه اشار الى ذلك في بحث مقدمة الواجب قال ان العلم بعدم الصلة
او امتناعه لا يستلزم قبح الارادة وجود الفعل وطلبه وقصد تحصيله اذ بعد العلم بعدم الوقوع قطعا لا يجوز من العاقل ان يكون بصدد حصول ذلك
الشيء ويقضي العقل بان الغرض من الفعل الاختياري يجب ان يكون محتمل الوقوع وان لم يجب ان يكون مظنونه ومعلومه وقد تقرر ان الغرض من التكليف
ليس ذلك بل الابتلاء لا بمعنى تحصيل العلم بما لم يكن معلوما بل بمعنى اظهار ما لم يكن ظاهرا انتهى وهو كما ترى صريح فيما قررناه الا انه مخالف لظ
ما اختاره اماثل الاصحاب من اتحاد الطلب والارادة ويمكن تنزيل كلامهم على اتحاد الطلب والارادة التشريعية وهي ما ذكرناه من الارادة الفعلية الانشائية
المعبر عنه بالاقتضاء والاستدعاء دون الارادة النفسية المتعلقة بحصول الفعل من المكلف حسبما مر تفصيل القول فيه وما ذكروه من الوجه في خلو الامر عن الارادة
المذكورة مذكور في كلام الاشاعرة وقد مر بيانه مفصلا في محله اذا تقرر ذلك فنقول ان ما قيل يتخيل من الوجه في امتناع الامر بالفعل على علم الامر بانتفاء
امور احدها استحالة تعلق الارادة بالح فبعد علم الامر بانتفاء الشرط لا يتعقل معه ارادة الفعل ويدفعه ما عرفت من ان المستحيل انما هو ارادة الفعل في
النفس وترجيحه على الترك دون الارادة الفعلية الانشائية الحاصلة بانشاء الصيغة وقد عرفت الفرق بين الامرين وان مفاد الامر والتكليف هو الثاني
دون الاول ثانيها حكم العقل بقبح طلب الح والزام المكلف بما يستحيل صدوره منه ثالثها خلو الطلب المفروض عن الفائدة فلا يعقل صدوره عن الحكيم و
يدفعهما ان ما ذكر انما يتم لو قلنا بالجواز مع علم المامور بالحال واما مع جهله وامكان الفعل في نظره فلا وجه لتقبيح العقل للطلب المفروض لعدم ترتب
مصلحة عليه لوضوح ان الطلب كما يحسن لمصالح حاصلة في الفعل المط كذا يحسن لمصالح مترتبة على نفس الطلب مع حصولها وما يتوهم من خروج ذلك عن محل
البحث لخروج الامر عن حقيقته وكونه امرا صوريا محضا مدفوع بما عرفت من ان حقيقة الطلب لا يزيد على ذلك وهي حاصلة بالاوامر الامتحانية قطعا
غاية الامر خلوها عن الارادة بالوجه الاخر وقد عرفت انها خارجة عن مفاد الامر لا ربط لها بحقيقة مدلول الصيغة فاتضح بذلك انه لا محذور في الامر
بالفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه وما عزي الى الاصحاب من المنع مبني على ما ذكر وقد ظهر مما قررنا فساد مبناه فالمتجه القول بالجواز وليس فيه مخالفة لاجماع الاصحاب
اذ لا يظهر منهم انعقاد اجماع منهم عليه ولا وقفنا على ادعاء الاجماع عليه كيف وقد ذهب المفيد الى جواز نسخ الفعل قبل حضور وقته وهو من جملة جزئيات
هذه المسألة فانه اذا امر بالشيء ثم نسخه قبل حضور وقته كان امرا بالشيء مع علمه بانتفاء شرطه الذي هو عدم النسخ وحيث ان المعروف عندنا القول
بالمنع في المقام فالمعروف هناك القول بالمنع ايض والمتجه عندنا الجواز في المقامين ومن الغريب ان بعض الافاضل مع قطعه في المسألة بالمنع
اجاب عما احتج به من امر ابرهيم بذبح ولده حسبما يأتي انه يمكن ان يقول ذلك من قبيل نسخ الفعل قبل حضور وقته مع ان ذلك ايض غير مقتض للمستند يكون
من وقوع الامر على النحو المفروض واما المسألة الثانية فقد اختلفوا فيها ايض بل قرر السيد النزاع في المسألة في ذلك بخصوصه واستحسنه المصنف وقد نص
السيد بالمنع وكذا المصنف وربما يظهر ذلك من غيرهما ايض وقد يستفاد ذلك من الحاجبي المنع من الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه بناء على تعميم الامر
للتنجيزي والتعليقي ويبعده ان الامر التعليقي لا تعلق بالمكلف الا بعد حصول ما علق عليه فلا امر في الحقيقة قبل حصوله وانت خبير بان تخصيصه
النزاع بالصورة المذكورة مخالف لظ كلمات القوم بل صريحها وما يقتضيه ادلتهم في المسألة حسبما سيجيء الاشارة اليه فان قضية كلماتهم وقوع
النزاع في تعلق التكليف بالمكلف فعلا مع علم الامر بانتفاء شرطه في المستقبل لا ان يكون البحث في خصوص التكليف المعلق على الشرط كما ذكره
السيد اذ غاية الامر قبح الاشتراط حسبما اطال القول فيه او قبح الغاء الخطاب المفروض وليس مناط البحث فيه بل امكان تعلق التكليف بالمكلف
بحسب الواقع واشتغال ذمته باداء الفعل مع علم الامر بانتفاء شرطه وعدمه كما هو صريح كلماتهم وقضية ادلتهم والتفريع الذي فرعوه عليها وكانه ره
قرر النزاع فيما ذكره لوضوح فساد ذلك وكونه من قبيل التكليف بالح او من جهة ظهور التدافع بين حصول التكليف وفرض انتفاء شرطه فنزل الخلاف
فيه على ما قرره وقد عرفت اندفاع الوجهين مضافا الى ان ظهور وهن الخلاف في شيء لا يقتضي عدم كونه موردا للخلاف مع اشتهار المخالف في تنزيله
الخلاف فيه على ما ذكره مما لا وجه له لعدم تصريحهم بخلافه وان امكن وقوع الخلاف فيه ايض الا انه غير المسألة المفروضة بل يمكن ادراجه فيما عنونوه
بناء على تعميم الامر للمنجز والمعلق حسبما اشرنا اليه وح فتخصيص النزاع به غير متجه وكيف كان فالظ ايض جواز ذلك للاصل وانتفاء المانع وما يتخيل
للمنع منه امور منها انه من التكليف بالح لتعلق الطلب بما علم الامر استحالته ومنها لزوم الهذرية والخلو عن الفائدة لعلمه بعدم حصول المكلف به
بل ارتفاع التكليف لانتفاء شرطه ومنها قبح الاشتراط من العالم بالعواقب اذ مقتضاه الشك في حصول الشرط وعدمه علمه بالحال حسبما اشار اليه
السيد والكل مدفوع اما الاول فبما عرفت من عدم لزوم محال في الجهة المذكورة مع تنجيز الامر فكيف مع تعليقه على الشرط ومع الغض عن ذلك
فانما يلزم التكليف بالح لو كان هناك اطلاق في التكليف وليس كذا المفروض لتعليقه على شرط غير حاصل فهو في معنى عدم التكليف لقضاء انتفاء
الشرط بانتفاء المشروط فهو نظير القضية الشرطية الصادقة مع كذب المقدمتين واما الثاني فلان فائدة صدور الامر ليست منحصرة في الاتيان بالفعل
لئلا يترتب عليه فائدة بعد العلم بفواته لانتفاء شرطه بل هناك فوائد اخر كما عرفت ذلك في المسألة السابقة واما الثالث ففيه اولا المنع من دلالة
الاشتراط على الشك بل مفاده اناطة الحكم فيما علق عليه نعم قد يستفاد ذلك من بعض ادواته حسبما ذكروه في التعليق الحاصل بان كيف والطلاق
الامر ح قد بعيد خلاف المقصود لانه اذن على اطلاق الوجوب مع ان المفروض كونه مشروطا وثانيا ان اقصى ما يفيده تشكيك المخاطب وترديده
بين حصول الشرط وعدمه لا عدم افادته شك المتكلم ولو سلم كونه حقيقة في الثاني فلا مانع من الخروج عنه بعد قيام الدليل عليه وقد يستفاد

من ذلك المنع

من ذلك المنع من الاشتراط في حق العالم اذا كان عالما بحصول الشرط ايض ولذا نص السيد على المنع منه ايض كما سيجيء واما المسئلة الثالثة فان كان
الامر عالما بحصول الشرط فلا اشكال في جواز الامر من دون تعليق على الشرط لقيام الظن في ذلك مقام العلم كما سيجيء الاشارة اليه في كلام السيد الا انه العلم
معلق في الواقع على حصول الشرط وانما اطلق نظرا الى ظهور حصوله فينكشف عند ظهور انتفائه عدم حصول التكليف من اصله ويحتمل القول باطلاق
الامر وحصول التكليف ح مط لاعتقاد حصول الشرط غاية الامر سقوطه عند انكشاف فساد قطعه وان كان ظانا بحصوله فيحتمل ايض الحاق ظنه بالعلم ظنه كما هو الحائز في صورة القطع
لقيامه مقامه عند انسداد باب العلم فيكون مانعا من اطلاق الامر وربما يتوهم المنع من تعليق الامر على الشرط المفروض نظرا الى التنزيل المذكور وهو به بعد انكشاف فساده
ضعيف جدا اذ غاية ما يقتضيه التعليق قيام الاحتمال الحاصل في المقام فجواز تعليق الامر عليه مما لا ينبغي الريب فيه بل يحتمل ح جواز اطلاق الامر ان يقال
ايض لما قررناه في صورة الشك ثم ان كان شاكا فيه فقضية كلام السيد فيما ياتي المنع منه ايض وكانه لعله لا لان الاطلاق على حصول الامر مع انتفاء
الشرط ايض وبعد فرض ظهور ارادة التعليق في مثله وان لم يصرح به كما هو الظ من ملاحظة الاوامر المطلقة الدائرة في المخاطبات العرفية الخ بالشك في حصول الامر
نعم لو دار الامر مع حصول الشرط وعدمه لم يجز ذلك قطعا ولو جوزنا الامر بانتفاء شرطه حسب ما مرت الاشارة اليه ويحتمل ح جواز اطلاق الامر على
الوجه الذي مر في صورة الظن فيتعلق به التكليف عند انتفاء الشرط يرتفع من حينه لا انه ينكشف انتفاؤه من اصله فيكون المصحح له
جهل الامر بالانتفاء فان قلت امكان الفعل شرط في تعلق التكليف وهو مشكوك في المقام والشك فيه قاض بعدم جواز الاقدام عليه قط
قلت قيام احتمال حصول الشرط قاض بامكان الفعل في نظر الامر وهذا القدر كاف في الاقدام عليه على ان اشتراط الامكان الواقعي غير ظ
غاية الامر انه بعد ظهور الامتناع يرتفع التكليف ح فكما يقوم ح الاحتمال المذكور بالنسبة الى حصول الشرط قاض بامكان الفعل في نظر الامر
وهذا القدر كاف في الاقدام عليه وعلى ثبوت الامكان في الزمان اللاحق كذا يجري في المقارن اذا شك في حصوله وان كان الحال في الاول
اولى قوله فاجازه مع علم المامور ايض ما ذكره بناء على قاعدتهم من تجويز التكليف بما لا يطاق فنقل كثير منهم الاتفاق على منعه غير متجه على اصولهم
الا ان يكون المراد الاتفاق على عدم وقوعه او يراد الاتفاق على المنع بناء على امتناع التكليف بما لا يطاق ولا يخفى بعده وقد يقرر انه لما كان
المفروض انتفاء شرط الوجوب كان القول بحصول الوجوب ح تناقضا وتجويزهم حصول الامر مع جهل المامور انما هو بملاحظة الامر الظاهري
وهو غير جار في المقام نظرا الى علم المامور بالحال وانت خبير بعد التامل فيما قررناه في محل النزاع تعرف ضعف ذلك ايض فليس المانع ح سوى لزوم
الهذرية والخلو عن الفائدة فاذا لم يكن هناك مانع عقلي من ذلك على اصولهم لم يتجه حكمهم بالمنع من جهته قوله وشرط اصحابنا في جوازه اه لهم
يعطي تجويزهم للامر ح مطلقا ومعلقا على الشرط مع الظن بحصول الشرط والشك فيه بل والظن بعدمه حسبما في كلام السيد المنع من الثاني مع
اطلاق الامر فيكون مانعا من الثالث بالاولى وظ المص التسليم لجميع ما ذكره ويمكن حمل كلامه هنا على جواز الامر ح في الجملة ولو معلقا على الشرط
فان ذلك مما لا مانع فيه في شيء من الصور المذكورة قوله كامر الله زيدا بصوم غد وهو يعلم موته فيه ظ كلامه يعطي اندراج المتعلق بالشخص المنفرد الامر
في محل النزاع كما يظهر من غيره ايض وهو كذلك اذ لا فرق بين انفراد المامور وتعدده فيما بنوا عليه الاصل المذكور ولكن حكى عن قاضي القضاة
نفي الخلاف عن عدم جوازه والوجه فيه غير ظ على اصولهم قوله لكن لا يعجبني الترجمة اه قد عرفت الوجه فيه فان اطلاق الشرط في المقام غير متجه
لاندراج شروط الوجود المقدورة في الترجمة المذكورة مع انه لا خلاف في جواز الامر مع العلم بانتفائها بل وكذا الكلام في شرائط الوجوب
اذا كانت مقدورة على تفصيل مرت الاشارة اليه فقد يجعل الوجه فيه ان ظ العنوان المذكور يفيد كون النزاع في جواز اطلاق الامر مع علم الامر
بانتفاء شرطه ولعل الكلام لا اشتماله على المناقضة حسبما مرت الاشارة اليه بل انما البحث في جواز الامر معلقا على الشرط المفروض حسبما ذكره السيد
في بيان محل الخلاف واستحسنه المص وهذا الوجه وان كان متجها في بادي النظر الا انه مدفوع بما عرفت غير موافق لما ذكره من الوجه في ترك العدول من قصد
مطابقة دليل الخصم لما عنونوا به الدعوى فانه انما يوافق الوجه الاول حيث ان بعض ادلتهم انما يفيد جواز الامر مع انتفاء شرط الوجود كما سياتي الاشارة
اليه في كلام المص مضافا الى ان المحكي عن المص في وجه عدم الاعجاب قوله بشرط ان لا يمنع المكلف وبشرط ان يقدره ظ في كون الكلام في الشرائط
الغير المقدورة للمكلف دون المقدورة ولو كانت من شرائط الوجوب قوله ويزعمون انه يكون مامورا بذلك ح مع المنع فقد يق انه اذا فرض كون الامر معلقا
على الشرط المفروض فكيف يعقل ان يكون مامورا به مع انتفاء الشرط ويمكن ان يوجه بان المراد انهم يزعمون جواز امره التعليقي مع انتفاء الشرط و
ليس المراد تعلق الامر به تنجيزا مع انتفاء حال الشرط وهذا العنوان كما ترى تحرير للمسئلة الثانية والمعروف في كتب القوم بيان المسئلة الاولى وهو المناسب
لما ذكروه من الادلة وقد تندرج هذه فيها بناء على تعميم الامر في كلامهم للتعليقي والتنجيزي حسبما اشرنا اليه قوله فلا يجوز ان يامره بشرط فان كان عالما
بحصول الشرط جاز الامر علم بجواز الاشتراط وان كان عالما بعدمه لم يجز الامر ولا الشرط فلا يصح الامر مطلقا لا مشروطا ولا ح فيندرج المسئلة الاولى
في كلامه ايض وفي قوله قبح منا ان نامره بذلك لا بجده لانه على ذلك ايض قوله فاذا فقد العلم فلا بد من الشرط هذا يدل على بنائه على المنع في
المسئلة الثالثة ح فلا بد من الاشتراط في صورة الشك في حصول الشرط والظن بعدمه وقد يق بامتناع الامر في صورة الظن تنزيلا له منزلة العلم
وهو بعيد والظ انه لا تامل في جوازه وليس في كلامه ما يفيد المنع منه نعم قد يجعل حكمه بقيام الظن مقام العلم عند انسداد السبيل اليه شاهدا
على المنع وفيه نظر لا يخفى ثم ان ما استند اليه في قبح الامر مط في صورة العلم بانتفاء الشرط ما اذا علمت ما فيه وما ذكره من قبح الاشتراط مع العلم
بوجود الشرط فالوجه فيه هو ما قدمناه من اللغوية والدلالة على حصول الشك وقد عرفت ما يرد عليها قوله وانها الارادة المكلف فليون في توجيه علمها
الدليل انه مبني على كون الارادة خارجة عن قدرة المكلف فان سائر الافعال انما يكون مقدورة بحصولها بارادة المكلف فلا يكون الارادة مقدورة

لحصولها بغير توسط الارادة والا لزم التسلسل فى الارادة اذا كانت غير مقدورة وكان التكليف حاصلا من دون حصولها ثبت المدعى وان لم يثبت التكليف مع
انتفائها لزم ما ذكر من اللازم وفيه اولا ان التقرير المذكور لو تم فانما يجرى فى خصوص الارادة دون سائر الشروط المفقودة وقضية التقرير المذكور
جريان الدليل فى غيرها من سائر الشروط المفقودة حيث ذكر ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه وثانيا ان عدم مقدورية الارادة ممنوع وكونها
غير حاصلة بارادة اخرى لا يفيد ذلك فانها مقدورة بنفسها ويكون غيرها مقدورة بتوسطها وثالثا ان محل النزاع فى المقام انما هو
بالنسبة الى شروط الوجوب دون الوجود والارادة من شروط الوجود بالاتفاق سواء كانت مقدورة او غير مقدورة فتكون خارجة عن محل النزاع
شرطه وقد يوجه الاستدلال بجواز ان يق ان كلما انتفى من شروط الفعل فهو مما يمتنع حصوله فى الخارج لكون انتفائه معلوما لله تع فلو حصل فى
الخارج لزم انقلاب علمه تع جهلا وهو مح فالملزوم مثله فاذا كانت تلك الشرايط المفقودة ممتنعة لم تكن مقدورة ولا متعلقا للقدرة وهو غير ظاهر
غاية الامر ان يقضى ذلك بامتناعها نظرا الى اختيار المكلف تركها وهو لا ينافى المقدورية بل يؤكدها نعم لو كانت ممتنعة من دون اختيار المكلف
تم ما ذكر الا انه ليس كذلك ثم لو سلم عدم مقدوريتها فليس الوجوب مشروطا بالنسبة اليها اذ ليس جميع الشرايط شروطا فى الوجوب فهى خارجة عن مورد النزاع
ومجرد عدم مقدوريتها نظرا الى الوجه المذكور لا يقضى بتقييد الوجوب بها وانتفائه مع انتفائها قوله لم يعلم احد انه مكلف قد مر ان العلم بحصول
التكليف الظاهرى حاصل بالاتفاق ولو مع حصول الظن بمطابقته للواقع اذ اثبت التكليف بملاحظة الطريق المقرر فى الشريعة لاثبات التكاليف الشرعية
كما فى العلم بتكليف المراة بالصوم مع شكها فى طرو الحيض فى اثناء النهار او ظنها به فالملازمة المدعاة مم وما ذكر فى بيانه لا يفيد ذلك اقصى الامر انه
يفيد عدم علمه بكونه مكلفا نظرا الى حكمه الواقعى الاولى واما تكليفه الظاهرى فليس مشروطا به حسب ما قدمنا الاشارة اليه قوله ولو اجتمعت الشرايط
عند دخول الوقت لا يخفى ان مجرد اجتماع الشرايط عند دخول الوقت لو كان كافيا فى حصول اليقين بالتكليف لجرى فى الضيق ايض اذ لحصل اجتماع
الشرايط عند دخول وقته وكيف يعقل حصول اليقين ح بالتكليف مع الشك فى طرو المانع او ارتفاع بعض الشرايط فى الاثناء وكانه اراد بما ذكره مضى
مقدار اداء الفعل مستجمعا للشرايط بعد دخول الوقت وح يحصل اليقين بالاشتغال فى الموسع ويدفعه ان الحاصل ح هو اليقين بسبق الاشتغال
لا كونه مشتغلا بالفعل بالنسبة الى ما ياتى حسب ما قرره فى الجواب قوله لم يعلم ابرهيم ع بوجوب ذبح ولده وكان الاظهر ان يجعل تالى الشرطية المذكورة
عدم امر ابرهيم ع بذبح ولده والتالى باطل لدلالة الاية الشريفة على الامر به وايض لولا تعلق الامر به لم يعلم ابرهيم ع بوجوب ذبح ولده لامتناع الجهل
على النبى ص سيما بالنسبة الى الاحكام الشرعية وقد علم ذلك نظرا الى اقدامه على الذبح وكانه الداعى فى ذلك الاختصار فانه لما كان علم ابرهيم ع
دليلا على الامر جعل ذلك تاليا للشرطية قوله وانما هو فى الشرط الذى يتوقف عليه تمكن المكلف الخ لا يخفى ان من الشروط ما يتوقف عليه حصول
الفعل من غير ان يتوقف التمكن منه عليه كالشروط الوجودية المقدورة للمكلف ومنها ما يتوقف عليه حصول تمكن المكلف من الفعل كالقدرة
على مقدمات الفعل وح فقد يتوقف عليه حصول القدرة وقد يتوقف عليه بقائها والصورة الاولى خارجة عن محل النزاع قطعا وظ العبارة
يفيد اندراج الصورة الثانية بقسميها فى محل البحث لتوقف تمكن المكلف من الفعل عليها اما ابتداء او استدامة ومن البين ان ما يتوقف عليه
بقاء القدرة قد يكون مقدورا للمكلف وقد لا يكون مقدورا له واندراج الاول فى محل النزاع غير ظ كما عرفت وقد يخص كلامه بالقسم الاول
او ما يعمه والثانى مع عدم كون البقاء مقدورا للمكلف وكانه لذا جعل الوجه فى عدم الاعجاب من الترجمة المتقدمة كونها اعم من المقدمات
المقدورة وغيرها مع ان محل الخلاف هو الثانية لا غيرها لكن قد عرفت ان ظاهر اطلاق ما ذكر اعم من ذلك ويرد عليه ما مرت الاشارة اليه من جريان الخلاف
فى بعض شروط الوجوب مما يكون مقدورا للمكلف فلا وجه للحصر المدعى قوله المنع من بطلان اللازم هذا مبنى على حمل العلم بالتكليف على العلم بتعلق
التكليف به واقعا وهو مقصود السيد ايض وقوله وليس يجب انتفى لم يعلم قطعا انه مامور بان يسقط عنه وجوب النحر اشارة الى ثبوت التكليف الظاهرى
بالنسبة اليه وحصول العلم به قطعا حسب ما قرره لكن لا يعتبر فيه ح حصول الظن بالواقع بل يكفى فيه الرجوع الى الطريق المقرر شرعا ظنا كان او غيره حسب ما
مرت الاشارة اليه قوله لا يبعد نقضى الوقت وح وجه هذا الى المضيق مقدار الفعل ومقدماته التى يتوقف عليها الفعل ح وقد يعم الوقت فى كلامه
بحيث يشمل ذلك قوله بل كلف بمقدماته لا يخفى ان ما ذكره يخالف ظ قوله تع انى ارى فى المنام انى اذبحك فانظر ماذا ترى فان الظ منه كون المامور به
نفس الذبح وحمله على ارادة المقدمات مجاز وجعل قوله تع صدقت الرؤيا قرينة عليه حسب ما ادعاه ليس باولى من العكس لكن يمكن ان يق ان دوران
الامر بين الوجهين كاف فى دفع الاستدلال نظرا الى قيام الاحتمال الا ان يق بترجيح المجاز الثانى نظرا الى قربه بل يمكن ان يق بحصول التصديق على سبيل
الحقيقة اذ لم يكن سوى الايتان بسبيل الذبح وقد اتى به وان لم يتفرع عليه ذلك المقر نعم الا انه يخرج عن محل البحث لا دائر المامور به وكذا الحال لو قيل بحصول
فرى الاوداج والتحام العضو بارادة الله تع وكل من الوجهين بعيد مناف لنزول الفداء اذ هذا ظاهر جدا فى كون المط نفس الذبح وعدم حصوله فى
المقام وجعل الفداء عوضا عنه واحتمال كونه فداء عن الذبح نظرا الى ما يظن من حصول الامر به بعد ذلك او عن بقية المقدمات مما لم يؤمر به وظن
انه سيؤمر به من التكليفات المتعبة لا داعى له ارتكابه والحق كون الامر فى المقام لاختبار ابرهيم ع واظهار علو شانه وكمال انقياده كما يشير اليه قوله تع
ان هذا لهو البلاء المبين وقد عرفت انه لا تجوز فى الامر نظرا الى حصول الطلب الذى هو مدلول الصيغة والارادة التشريعية لنفس الفعل وان لم
يكن مرادا بحواخر لعلمه تع بمنعه عن الفعل وقد مر ان تلك الارادة لا مدخل لها فى مفاد الصيغة فالقضية المذكورة اقوى شاهد على المدعى ولا حاجة
الفعل فى دفعه الى التكليفات المذكورة اذ ليس فيها ما ينافى لحكم العقل ولا القواعد الشرع حتى ينصك للتاويل بل حسب ما عرفت تفصيل القول فيه وجعل
الامر فى المقام للامتحان مع التزام التجوز والخروج عن حقيقته التكليف بالفعل بارادة التكليف بمقدماته او بعدم ارادة التكليف اصلا من غير ان

يعلم ابرهيم ع

بعلم ابرهيم بحقيقة الحال ليتعقل حصول الامتحان مع ما عرفت من ضعفه فاحتمل حصول الجهل المركب لابرهيم ع وهو لا يناسب منصب النبوة سيما التنبه
الى الاحكام الشرعية قوله بل العزم على الفعل والانقياد اليه لا يخفى انه بناء على المنع من تعلق الامر بالفعل مع علم الامر بامتناعه لا بد اما من القول
بعدم جواز صدور الاوامر الامتحانية كما قد يومى اليه قوله ولو سلم آه وهو في غاية البعد بل واضح الفساد كما عرفت واما التوجيه في مادة الامر بارجاعه
الى ارادة مقدمات الفعل او بالتجوز في هيئته بارادة صورة الطلب منه من غير ان يكون هناك طلب على سبيل الحقيقة وكلا الوجهين لا يتم على
القول بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا او فيما له ظاهر فانه ان لم يبين ذلك للمخاطب في حال الخطاب لم يتفرع عليه ما هو المقصود من الامتحان
وان لم يبين ذلك لزم المفسدة المذكورة ومع الغض عن ذلك فلا يخفى ما في التوجيهين المذكورين من البعد والخروج عن الظاهر سيما الحمل على المعنى
من الوجه الاول اذ استعمال الفعل في العزم عليه والاتيان بمقدماته في غاية البعد بل ربما يقرب يكون غلطا خاليا عن العلاقة المعتبرة في المجاز على ما هو
المتداول في الاستعمالات مضافا الى خروجه عما هو الملحوظ المستعمل في مقام الامتحان وحصول مقصوده من الامر المفروض بالعزم على الفعل والتهيوء للاتيان
عنده والتهاون فيه لا يفيد كون اللفظ مستعملا في ذلك كما لا يخفى على انه قد يكون الاختبار باتيانه بنفس الفعل كما اذا لم يكن الامر مريدا لوقوع الفعل في
نفسه لكن يأمر العبد به لاختباره من غير ان يمنعه من الفعل الى ان يأتي به وبالجملة ان الاختبار كما يقع بما يريد الامر عدم حصوله في الخارج كذا يقع بما
يتساوى عنده الوقوع وعدمه والفرق بينهما انه يجب عليه في الاول اعلام العبد قبل ايقاع الفعل الا مع عدم تمكنه من الاتيان به بخلاف الثاني اذ لا
يجب عليه الاعلام مطلقا لانتفاء المفسدة في اداء الفعل وعدم لزوم قبح عقلي ولو من جهة الاغراء بالجهل فلو كان ذلك خارجا عن حقيقة التكليف لكان
الاعلام واجبا لامتناع تاخير البيان عن وقت الحاجة عندهم حسبما حكي الاجماع عليه قوله واما ما ذكره في المثال فانما يحسن آه هذا بعيد بتسليمه
تعلق الامر في صورة ارادة الامتحان بنفس الفعل وظاهره يومي الى كون الامر حقيقيا فانه الذي اراده المستدل فتسليم حسنه والجواب بعدم جريانه
في اوامره تع نظرا الى ذلك فملخص جوابه عن الاستدلال المنع من جريان الامتحان في اوامره تع وبعد تسليمه فالمامور به في الحقيقة انما هو العزم عن الفعل
والانقياد اليه لعلمه تع بامتناع الفعل واما ما ذكره من المثال من تعلق الامر بنفس الفعل فانما يجري في غير اوامره تع لاستحالة الوجه المذكور
بالنسبة اليه تع وانت خبير بما فيه فانه وان لم يعقل التوصل بذلك الى تحصيل العلم بالنسبة اليه تع الا انه يمكن ان يكون ذلك لمصالح اخر كاظهار حاله على غيره
او اقامة الحجة عليه حسبما مرت الاشارة اليه هذا وقد يتفرع على المسئلة المذكورة امور منها ما لو كان المامور جاهلا بانتفاء الشرط الى ان ادى الفعل وكان
الامر عالما به كما لو اتفق تحيض المرأة في نهار الصوم من غير ان تعلم به الى ان يغيب الشمس فانه بناء على جواز الامر بالشيء مع علم الامر بانتفاء شرطه ينبغي القول
بصحة العمل بخلاف ما لو قيل بالمنع منه فانه على هذا تظهر الثمرة في ثبوت الكفارة عليها لو تناولت المفطر لافطارها الصوم المامور به وقد يقال ان
المفروض انتفاء شرط الصحيح بحسب الواقع فكيف يعقل معه الحكم بصحة الفعل الواقع منه مع عدم مطابقته للمامور به وغاية ما يلزم من القول بالجواز
في المقام هو كون الفعل المستجمع للشرائط مامورا به واقعا مع علم الامر بعدم حصول شرطه وكون المستجمع مامورا به لا يقتضي بصحة غير المستجمع حتى يتم
عليه ما ذكر وكذا القول بثبوت الكفارة فان المفروض ثبوتها بتعمد الافطار وهو فرع التلبس بالصوم قبله وقد تبين انتفاؤه فكيف يتم ثبوت
الكفارة لو احتج من جهة تعمد افطار الصوم نعم لو فرض النزاع في المقام في جواز الامر بالشيء الذي انتفى عنه الشرط اذا علم الامر بانتفائه مع جهل المامور
بذلك حتى يكون غير المستجمع بحسب الواقع مع جهل المامور به مامورا به صح التفريع المذكور وهو فرع جليل اذ مقتضاه الحكم اذن بصحة جميع الافعال
الفاقدة للشروط مع جهل المامور بالحال اذا تبين الحال فيها بعد ذلك الا اذا قام الدليل على خلافه وهو اصل نافع جدا الا ان ذلك مما لا ربط
له بالمسئلة المعنونة في المقام كيف وجواز الامر به على النحو المذكور مما لا مجال لانكاره اذ غاية الامر ح ان يكون الشروط المعتبرة في الفعل شروطا علمية
لا واقعية وايضا مجرد جواز وقوع التكليف على النحو المذكور لا يكفي في التفريع المذكور بل لا بد من القول بوقوع التكليف على ذلك الوجه حتى يمكن
ان يفرع عليه ذلك وايضا لا يجري ذلك بالنسبة الى الشرائط العقلية كالقدرة على الفعل مع ان تمثيلاتهم في المقام صريحة في اندراجها في المسئلة ولا
يوافق ما ذكر والحاصل ان كلامهم في هذه المسئلة صريح في خلاف ذلك فلا يمكن تنزيل الخلاف عليه فلا وجه للتفريع المذكور اصلا وغاية ما يتفرع
عليه بملاحظة ذلك حصول انفصال المخالفة نظرا الى حصول الامر مع انتفاء الشرط حسبما مرت الاشارة اليه ومنها ما لو ادرك اول وقت الفعل ثم
طرأه مانع من حيض ونحوه قبل انقضاء مدة يسع الفعل فانه يجب عليه القضاء بناء على جواز الامر كذلك بخلاف ما لو قيل بالمنع منه اذ لا امر ح بالفعل
حتى يتحقق معه صدق الفوات وفيه انه لو قيل بكون القضاء تابعا للاداء فربما امكن تصحيح الكلام الا انه مذهب ضعيف اتفق المحققون على فساده
واما على القول بكونه عن امر جديد كما هو المختار عند الجمهور فهو انما يتبع ورود الامر من غير فرق في ذلك بين القولين وليست تسميته قضاء مبنية
على وجوب الاداء كما هو ظ ومعلوم من ملاحظة قضاء الحائض وغيره للصوم ومنها انتقاض التيمم بوجدان الماء اذا لم يتمكن من استعماله لعدم وجدانه
لعدم اتساع زمانه او لغير ذلك فاذا قلنا بكونه مامورا بالمائية اذا لم يعلم ولا بعدم تمكنه من الاستعمال حكم بانتقاض التيمم والا حكم ببقائه وقد يتوهم الانتقاض
من جهة اطلاق النصوص وان لم نقل بجواز الامر على الوجه المفروض ومنها لو ملك قدر الاستطاعة وقت مضي الرفقة فتمهل التخلف عنهم ثم مات
او تلف ماله قبل زمان الحج وصفه مانع عن المضي الى الحج في العام الاول بعد حصول الاستطاعة فانه على القول بجواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط
يتعين عليه اداء الحج بعد ذلك والقضاء عنه بخلاف ما لو قيل بالمنع من ذلك وقد يشكل ذلك بالمنع من كون مجرد تعلق الامر اولا قاضيا باستقرار
الحج في الذمة بعد انكشاف انتفاء الاستطاعة ومنها لزوم الكفارة على من افطر في شهر رمضان ثم طرء مانع اضطراري عن الصوم كالحيض والمرض
او اختياري كالسفر فانه على القول بجواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط يكون مامورا ح بالصوم فيجب عليه الكفارة بخلاف ما لو قيل بعدم تعلق الامر به

في بقاء الجواز بعد نسخ مدلول الأمر وعدمه

مع عدم علم الامر بالصوم لا يكون مفطرا للصوم الواجب فقد يقال بانه يمكن وجوب الكفارة منوطا بمخالفة التكليف الظاهري نظرا الى حصول التجري بمخالفته
وان لم يكن مطابقا للواقع وذلك حاصل في المقام على القول بعدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط ولذا وقع الخلاف في وجوب الكفارة بين اصحابنا وثبت تعلق
خبر بان المفصل ذلك تفريع ذلك على ما اذا علق وجوب الكفارة على افطار الصوم الواجب اما لو دل الدليل على وجوبها بمجرد التجري المذكور فلا كلام
وح فلا مانع من التفريع المذكور من تلك الجهة نعم قد يشكل ذلك من جهة عدم استجماع ذلك اليوم لشرائط صحة الصوم فصومه فاسد في الواقع وان تعلق
الامر بصومه نظرا الى جهل المامور بالحال فليس الامر متعلقا به من حيث انتفاء الشرط المفروض بل لم يتعلق الامر بالصحيح المستجمع لجميع الشرائط وان لم يكن
حصوله للمامور بحسب الواقع والافطار انما حصل للصوم بحسب الواقع فلا كفارة من جهة افطارها للصوم الصحيح ولاه كما هو المفصل فلا ثمرة للخلاف الفاسد
سوى تحقق العصيان حسبما مر من الاشارة اليه وهو ايضا غير متجه لحصوله على القول الاخر نظرا الى تحقق التكليف الظاهري قطعا كما عرفت الا ان تحقق
العصيان بالنسبة الى الامر الاولي على الاول والامر الثانوي على الثاني ولا تفاوت بينهما بعد الاشتراك في مطلق الاثم والعصيان وغاية ما يمكن ان
يصحح الثمرة المذكورة ان يقال انه لما لم يحصل بعد نصف النهار فساد وكان المفروض تعلق الامر واقعا بالصوم لم يتصف صومه بالفساد واقعا الا بعد طرو
المفسد فيتعلق به الكفارة بالافطار قبله ولا يخ ذلك ايضا عن تامل فتامل الاقرب عندي ان نسخ مدلول الامر هذه المسئلة ايضا من احكام الوجوب
ولا ترتبط بالاوامر الا من حيث كون مدلولها ذلك عند الجمهور فلا فرق بين كون الوجوب مدلولا للامر او غيره من الادلة اللفظية او العقلية و
ان لم نسلم الثاني نسخا بل ارتباطها بالنسخ اولى من ربطها بالوجوب اذ لا خصوصية للحكم المذكور بالوجوب لجريانه في الندب وغيره من الاحكام ايضا بل بغيرها من الاحكام
فالمناط في ذلك على ما بنوا عليه الاستدلال انه اذا رفع امر مركب فهل يحكم برفعه اجمع او انما يرتفع ما يتحقق رفعه من ابعاضه ويحكم ببقاء الباقي وح فقد
يكون التركيب في نفس الحكم الثابت كما في المقام وقد يكون في متعلقه كما اذا تعلق الحكم بمقيد ثم نسخ ذلك فانه هل يحكم بارتفاعه عن خصوص القيد
فيثبت للمطلق او يحكم برفعه مط وقد يكون نحو التركيب في ثبوت الحكم كما لو ثبت حكم على وجه العموم ثم نسخ ذلك فانه هل يحكم برفعه كذلك او انما يحكم
برفع القدر المحقق من جزئيات ذلك العام لا بارتفاع العموم ويحكم ببقاء الباقي ويجري البحث المذكور بالنسبة الى نسخ الوجوب العيني فانه هل يدل
على رفع الوجوب من اصله وانما يفيد رفع عينيته فلو احتمل وجوبه على سبيل التخيير يحكم عليه بحكم الاصل ثم ان نسخ الوجوب قد يرتفع لدليل مخصوص
ويجري الكلام المذكور بعينه في ارتفاع الوجوب بغير نحو النسخ كما اذا اوجب شيء في حال ودل الدليل على ارتفاع الوجوب في حال اخرى فهل يحكم
ح ببقاء الجواز ولا وحيث عرفت جريان الكلام بالنسبة الى ما يتعلق به الوجوب فيندرج في ذلك ايضا تعلق الوجوب بوقت مخصوص
فانه يرتفع ذلك الواجب قطعا بفوات وقته وهل يحكم ببقاء الوجوب لاصل الفعل حتى لا يتوقف وجوب القضاء على امر جديد او يحكم بارتفاع
الوجوب راسا فيتوقف وجوب القضاء على امر اخر وقد عنونوا بعض المسائل المذكورة بعنوان مستقل لانه بعد تفصيل القول في المسئلة يتبين
الحال في الجميع ونحن نفصل الكلام في غيرها ايضا انشاء الله في المباحث الاتية ثم ان نسخ الوجوب كما عرفت هو رفعه فقد يتعلق الرفع بنفس الوجوب او بجزئه
الاخص او الاعم او بجزئيه معا لا اشكال في وقوع الخلاف في الصورة الاولى لخروج الاخيرين عن محل النزاع واما الثالث فيجيء في كلام المص التعرض
لحكمه وجعله خارجا عن محل البحث لكن نص الشهيد الثاني وغيره بانه داخل في محل الخلاف وهو المتجه لجريان الوجه الاتي بعينه في ذلك ايض فان ارتفاع الفصل
قاض بارتفاع الجنس فيندفع به ما يتخيل من انتفاء الاشكال ح في بقاء الجواز نعم لا يجري فيه بعض الوجوه المتخيلة لارتفاع الجواز ومجرد ذلك لا يقتضي
بخروجه عن محل البحث مع ان ظاهر اطلاقاتهم شمول النزاع للوجهين وان كان الاظهر بالنظر الى سياق كلامهم هو الصورة الاولى خاصة والمراد بالدلالة في
المقام اما الدلالة اللفظية بان يكون الدال على الوجوب هو الدال على بقاء الجواز بان يفيد النسخ رفع جزئه الاخص فيكون الاعم مدلولا للدال على الكل
او لا دلالة على الجواز واثباته بواسطة اللفظ وان كان ثبوته من جهة استصحاب الجواز فالمدعى اثبات الجواز بواسطة اللفظ الدال على ثبوت
الوجوب والثاني هو المناسب لتفصيل ادلتهم الاتية واما اثباته باصالة البراءة او الاباحة ونحوهما من غير تمسك بثبوت الجواز اولا بالامر فمما لا يرتبط الجواز بواسطته
له بالمقام كما هو من قول المنكر لدلالته على الجواز ثم ان الجواز المبحوث عنه بالمعنى الاعم الشامل للاحكام الاربعة كما هو المنساق عن العبارة وان لم يكن هو الجواز
حصوله في المقام في ضمن الوجوب من جهة النسخ او الشامل للثلثة حيث ان نسخ الوجوب دليل على عدم حصول الجواز في ضمنه واسناد البقاء اليه
مع انه اخص من المعنى الجنسي الحاصل في ضمن الوجوب نظرا الى حصول الاعم في ضمنه وكون الخصوصية من لوازم نسخ الوجوب الملحوظ في عنوان المسئلة
او يراد به الجواز بالمعنى الاخص يعني خصوص الاباحة كما احتمله بعضهم وسيأتي عن المص حكاية الشهرة عليه وهو بعيد عن ظ العنوان الا انه سياتي في احتجاج
القائل بالبقاء توجيه ذلك على ان ذلك مما لا دليل عليه كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله ولا يجري بالنسبة الى ما لا يعقل فيه الاباحة كما في العبادات وقد يراد
به الجواز في ضمن الاستحباب وهو الذي تقتضيه حجتهم على ذلك كما سيشير اليه المص الا ان القول به نادر وحسب ما نص عليه المص بل يرجع الى الحكم الذي كان
الامر عليه قبل ان وجوده قبل الامر لا دليل عليه فالحق انه يصير من قبيل ما لا حكم فيه فقد علمت مبنى الايراد المذكور وعلى حمل الحكم الذي كان قبل الامر على
ظ اطلاقهم ليشمل الحكم الثابت له قبل ذلك بالدليل الخاص ايض وعلى هذا فالحكم بالرجوع اليه واضح الفساد اذ لا معين للحكم الخاص بعد ارتفاعه
بالامر الدال على الوجوب ولا يبعد ان يريد به رجوعه الى الحكم الذي لولا الامر فالمراد بالحكم الثابت له قبل الامر هو الحكم الثابت بمقتضى الاصل
عقليا كان كالاباحة والحظر العقليين او شرعيا كاصالة البراءة والاباحة الثابتتين بالشرع او القاعدة الشرعية الثابتة في الشريعة كما اذا
نسخ وجوب قتل فاعل بعض الكبائر فانه يرجع الى قاعدة تحريم قتل المسلم الثابتة بحكم الشرع بل العقل ايض وما اذا نسخ وجوب الصدقة عند
النجوى فانه يرجع الى الاستحباب الثابت شرعا بل عقلا لمطلق الصدقة وما اذا نسخ وجوب صوم يوم معين فانه يرجع الى قاعدة الاستحباب الثابت لمطلق

الصوم الى غير

الصوم الى غير ذلك فح مما ذكره المدقق المحشي في رفع المنافاة من تفسير الحكم الذي كان مع الامر بالحكم الاصلي الذي يحكم به العقل من الاباحة او الحظر
الاصليين دون الحكم الشرعي الذي كان مرتفعا بالامر المنسوخ ليس على ما ينبغي اذ قد عرفت انه لا مانع من الرجوع اليه اذا كان ذلك الحكم اصلا
شرعيا وقد خرج عنه من جهة الامر فاذا نسخ ذلك رجع الامر الى الاصل المفروض هذا والمذاهب بالنظر الى ظاهر الحال خمسة احدها القول ببقاء
الجواز وهو يرجع الى وجوه بل اقوال ثلاثة ببقاء الجواز بالمعنى الاعم من الاحكام الاربعة او الدائر بين الثلاثة حسب ما مر او الاخص وبقاء الاستحباب
ثانيها الرجوع الى الحكم الثابت قبل الامر ثالثها الخلو عن الحكم رابعها الرجوع الى الحكم الثابت قبل الامر من الاباحة والحظر العقليين خامسها ما اخترناه
ويمكن ارجاع الاقوال الثلاثة المذكورة الى الخامس وكيف كان فيدل على ان الوجوب معنى بسيط في الخارج فقد دل عليه الامر فاذا فرض رفعه
بالنسخ ارتفع بالمرة اذ ليس مركبا من اشياء ليبقى بامكان ارتفاع المركب برفع بعض اجزائه حسب ما ذكره المصنف في الاستدلال الاتي وتوهم القائل
ببقاء الجواز فيما سيقرره من الاحتجاج على مذهبه نعم انما يثبت له اجزاء تحليلية عقلية من الاذن في الفعل والمنع من الترك وغيرهما ان يثبت
كونها امورا ذاتية له ومن البين ان ذلك لا يوجب تركبا بحسب الخارج بان يكون هناك موجودات متعددة منضمة ليصح القول برفع بعضها
دون بعض فالاشتباه في المقام انما وقع من جهة الخلط بين التركيب العقلي والخارجي بل قد [illegible] كون المنع من الترك من اجزائه العقلية ايضا النهي
حتى قيل بكونه من لوازمها البينة بالمعنى الاعم واذا ثبت زوال الحكم المذكور من جهة النسخ بالمرة فلا بد فيه من الرجوع الى الاصول والقواعد
الشرعية او العقلية حسب ما قررناه فقولك ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم لا يخفى ان مدلول الامر هو مفهوم الوجوب دون مفهوم الجواز
غاية الامر انه يصح ان ينتزع العقل منه مفهوم الجواز ومجرد ذلك لا يقضي بكون الجواز مدلولا له لا انطباقا له ولو سلم كونه مدلولا له انطباقا له في
الجملة فالقدر الذي يكون مدلولا له هو الجواز المتحد مع الوجوب المرتفع بارتفاعه وذلك لا يستلزم كون الجواز مع قطع النظر عن اتحاده
بالوجوب مدلولا له حتى يكون الجواز المطلق اعني مفهوم الجواز في نفسه مدلولا للامر فيعم الجواز المتحد بالوجوب بغيره من الاحكام المضادة له
فيكون الدلالة عليه باقية بعد ارتفاع الوجوب فيتوقف مقامه على ضم احد القيود لتقومه بها حسب ما توهم في المقام ولو سلم كون
الجواز المطلق مدلولا له بعد ارتفاع الوجوب فلا مانع من القول ببقاء الدلالة عليه من دون ثبوت انضمام شيء من القيود اليه اذ غاية الامر انه يصح
التصريح بالاذن في الفعل على سبيل الاطلاق الشامل للاحكام الاربعة من دون بيان شيء من الخصوصيات المنضمة اليه غاية الامر انه لا بد من
كون ذلك الاذن متحققا بحسب الواقع في ضمن احد الوجوه الاربعة لتقومه بواحد منها ومن البين ح ان توقف حصول الاذن على احد القيود المذكورة
بحسب الواقع لا يقضي بنفي الاذن المدلول عليه بالعبارة مع عدم ثبوت شيء من تلك الخصوصيات فدفع دلالته على الاذن من جهة انتفاء الدليل على
الخصوصية مما لا وجه له اصلا ح فقوله فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول كما ترى اذ المدعى ح دلالته على الاذن بنفسه لا بقاء الاذن
كذلك من دون انضمام شيء من الخصوصيات اليه بحسب الواقع هذا بناء على ما عنونه والمصرح به في كلام بعضهم من كون الكلام في الدلالة الالتزامية
نعم لو اراد بذلك دفع دلالته عليه من جهة الاستصحاب نظرا الى انه لما ثبت الجواز والمنع من الترك قبل النسخ من جهة دلالة الامر عليهما كان قضية
الاستصحاب بقاء الجواز الثابت اذ غاية ما يقتضيه دليل النسخ هو رفع الثاني دون الاول كان له وجه اذ لا يعقل استصحاب بقاء الجواز بعد ارتفاع
ما يقومه ويمكن المناقشة فيه بانه ان اريد من الحكم ببقائه بنفسه بقائه بشرط لا من دون انضمام شيء من الخصوصيات اليه فالامر كما ذكره الا انه
ليس مقصود القائل بالبقاء قطعا ضرورة عدم امكان وجود المبهم في الخارج فضلا عن بقائه وان اريد الحكم ببقائه لا بشرط شيء فلا وجه
لعدم معقوليته وغاية ما يلزم من ابهامه واشتراكه بين الاحكام الاربعة وعدم دخوله في الوجود من دون انضمام واحد من تلك القيود اليه
ضرورة استحالة الحكم ببقائه من دون انضمام شيء منها بحسب الواقع لا مط فغاية الامر ان يكون استصحابه مستتبعا لثبوت احد تلك الخصوصيات
للاذن المفروض لعدم امكان خروجه عن احد تلك الاقسام واقعا والقول بان وجود تلك الخصوصيات ايض مخالف للاصل فيعارض اصالة بقاء الاذن
مدفوع بان بقاء الاذن مستتبع لواحد منها قطعا ضرورة انه لا بد من كون الاذن بحسب الواقع على نحو مخصوص فهو من لوازم بقاء الاذن ومن البين ان
وجود لوازم الشيء وتوابعه وضرورياته لو كانت مخالفة للاصل لم يمنع من اجراء الاستصحاب في المتبوع ولم يعارضه والا لم يجر الاستصحاب في كثير من
المقامات المسلمة عندهم الا ترى انه لا كلام عندهم في جواز استصحاب الحيوة مع توقفها على امور كثيرة وجودية كالاكل والشرب وغيرهما فانها وان كانت
مخالفة للاصل في نفسها الا انها لما كانت من شرايط بقاء الحيوة وتوابعها لم يمنع من جريان الاستصحاب فيها فقوله وانضمام الاذن في الترك اليه محصله
ان الفصل الذي ينضم الى الجنس المذكور حاصل في المقام فان الاذن في الترك لازم لرفع المنع من الترك فيكون الاذن في الفعل قابلا للاستصحاب
ويتم المدعى اذ ليس الاذن باقيا بنفسه بل بالفصل المفروض فاذا ثبت الفصل المذكور بما ذكرناه ثبت بقاء الاذن ح بالاستصحاب وتم المدعى فاجاب
عن ذلك بقوله موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك اه ويمكن تقريره لذلك بوجهين احدهما ان مفاد رفع المنع من الترك هو الاذن في الترك
دون رفع اصل الوجوب فان كان النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك صح ما ذكر دون ما اذا تعلق بالمجموع ثانيهما ان انضمام الاذن في الفعل موقوف في الترك الى الاذن م
على كون النسخ متعلقا بخصوص المنع من الترك اذ لو تعلق بالمجموع لم يعقل انضمامه اليه ويرد على الاول ان المنع من الترك مرتفع عند نسخ الوجوب
قطعا فاما ان يكون هو المرتفع خاصة او يكون المرتفع هو وغيره ومن البين ان رفع المنع من الترك في معنى الاذن فيه فلا فرق بين الصورتين فلا فرق اذن
بين الوجهين الا ان يقال ان هناك فرقا بين تعلق الرفع بنفس المنع من الترك سواء لوحظ وحده او مع غيره وتعلقه بمفهوم الوجوب فان رفع الوجوب
لا يستلزم الاذن في الترك اذ قد يكون مسكوتا عنه وخاليا عن الحكم ويضعفه انه اما ان يكون اشتماله على رفع المنع من الترك للاذن فيه عقليا

بان يكون مفاد الاذن في الترك بعد المنع منه مساوقا لرفع المنع من تركه وح فلا ريب في حصول ذلك عند رفع الوجوب ايضا الثاني ان يكون لازما عرفيا له
حيث ان مفاد رفع المنع من الترك عرفا هو الاذن فيه وان كان الاذن في الترك غير لازم لرفع المنع منه عقلا وح فلا ريب ايضا في كون المقصود العرفي
من قوله لا يجب عليك هذا الفعل كونه ماذونا في تركه فلا وجه للفرق بين الوجهين وعلى الثاني بانه لما كان قضية الاصل بقاء الاذن كان المنع
متعلقا بخصوص المنع من الترك وح فيضم الاذن في الترك الى الاذن في الفعل على انضمام الفصل على الاذن في الترك انما ينافي جريان الاستصحاب
نظرا الى عدم العلم بحصول ما يتوقف عليه فانه اما ان يراد بعدم العلم بحصول ما يتوقف عليه عدم العلم بحصوله في نفسه او عدم العلم بحصول
انضمامه اليه اما الاول فقد عرفت وهنه واما على الثاني فلان مجرد الاستصحاب قاض بحصوله فانه اذا كان الاذن في الترك حاصلا وكان الاذن
في الفعل مستصحبا حصل انضمام احدهما الى الاخر ولا يعارض الاستصحاب المذكور اصالة عدم الانضمام امر اعتباري من توابع الاستصحاب
المذكور وضروريا به وقد عرفت ان اصالة عدم التابع لا يعارض استصحاب المتبوع والحاصل انه يتوقف استصحاب الجنس على حصول ما ينضم اليه
من احد الفصول فاذا حصل الانضمام من استصحابه ثم انه قد يقع في كلامهم في احدهما انه اريد بالاذن في الترك هو الاذن المساوي للاذن في
الفعل لم يتجه جعله لازما لرفع الوجوب فان اللازم له هو الاذن الاعم وان اريد به المعنى الاعم لم يتجه عده فصلا للاذن في الفعل ضرورة كونه معنى
ابهاميا مشتركا بين الاحكام الاربعة كالاذن في الفعل مع انضمام احدهما الى الاخر انما يفيد الاشتراك بين الاحكام الثلثة فكيف يعقل ان يحصل
به وخروجه عن الابهام ثانيها ان المستفاد من كلامه انه لو تعلق النسخ بالمنع من الترك صح ما ذكر من الاستدلال فيحكم ببقاء الجواز الا انه خارج عن محل
الكلام فقد عرفت وهنه فان الوجوب معنى بسيط بحسب الخارج فبعد ارتفاع المنع من الترك يرتفع الوجوب من اصله سواء جعلناه فصلا له
او لازما ثالثها ان اخراج الصورة المذكورة عن محل الكلام كما يفيده صريح قوله اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه غير متجه حسب
ما مر من الاشارة اليه قوله والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه لا يخفى ان المقتضي للمركب انما يكون مقتضيا لاجزائه من حيث اقتضائه المركب فاذا فرض
ارتفاع المركب ارتفع اقتضاؤه لاجزائه اذ لا اقتضاء بالنسبة اليها استقلالا وانما هي مقتضاة باقتضائه للكل ومع الغض عن ذلك فالمراد بكون الامر
مقتضيا للجواز اقتضاؤه اياه ابتداء او استدامة فان اريد الاول فمم ولا يفيد المدعى وان اريد الثاني فمم وكونه مقتضيا للجواز حال اقتضائه الوجوب
لا يقضي بحصول الاقتضاء مع ارتفاع الوجوب وامكان رفع المركب بارتفاع احد جزئيه او ارتفاعهما معا فانه اذا جاز الوجهان ولم يعلم خصوص
احدهما لم يكن في اللفظ اقتضاء ودلالة على خصوص احد الوجهين فيكون ذلك نظير الغاء المخصص بالمجمل فكما لا يحكم هناك باخراج الاقل وادراج
غيره تحت العام بل يتوقف في الحكم الى ان يجيء البيان فكذا في المقام فليس فيه في الامر اقتضاء لبقاء الجواز الا ان يقال ان المقصود ان ثبوت الجواز
في ضمن ثبوت الوجوب قاض ببقائه من جهة الاستصحاب فليس المقصود الاستناد الى الدلالة اللفظية وكون اللفظ مقتضيا لبقاء الجواز بل المقتضي
له هو الاستصحاب بعد دلالة اللفظ على حصوله وح يرد عليه ما مرت الاشارة اليه قوله لان الفصل علة لوجود الحصة الى آخره كان مرادهم بعلية
الفصل للجنس ان وجود الجنس مستند الى وجود الفصل بان يكون المتاصل بحسب الوجود في الخارج هو الفصل ويكون الجنس موجودا بوجود
الفصل تبعا له لاتحاده به فهناك وجود واحد ينسب اصالة الى الفصل وتبعا الى الجنس وهما متحدان بحسب الوجود نعم يتصور العلية الحقيقية في الانواع
المركبة بين ما يحاذي الفصل والجنس فانهما متغايران بحسب الوجود وقد يقال ان المراد من علية الفصل للجنس انه علة لصفات الجنس في الذهن ربط
لذلك بانتفاء الجنس في الخارج من جهة انتفاء الفصل كالتعيين وزوال الابهام فهو علة له من حيث انه موصوف بتلك الصفات والا فليس علة له
والا لزم ان لا يعقل الجنس بدون الفصل ولا في الخارج ولا تغاير في الوجود وامتنع الحمل وانت خبير بما فيه كيف ولو اريد ذلك لم ينفع المستدل
في شيء من الجنس حسب ادعاء المستدل قوله فرق بانهما معلولان لعلة واحدة لا يخفى ان القول المذكور ايضا كاف في ثبوت ما يريده المستدل فانهما
اذا كانا معلولين لعلة واحدة كان زوال احدهما كاشفا عن زوال علته القاضي بزوال المعلول الاخر فالتمسك في دفع الاستدلال بقيام هذه
الاحتمالات لا وجه له ويمكن توجيهه بان المقصود من ابداء الاحتمال المذكور الا دفع الحكم بكون الفصل علة للجنس وبيان كون ذلك من المسائل الخلافية و
المقصود من ذلك عدم وضوح الحال في المسئلة لا حصر الوجه في القولين المذكورين حتى يقال بكون كل منهما كافيا في اثبات المقصود قوله ولا يلزم ارتفاعه مطلقا
آه ما ذكره ظاهر بالنسبة الى بعض العلل الناقصة كالشرائط واما العلة المقومة لوجود المعلول فلا يعقل ذلك فيه سيما في المقام لما عرفت انه لا تغاير بحسب
الخارج بين الجنس والفصل وانهما متحدان في الوجود متغايران في لحاظ العقل وتحليله وح فيقال ان الموجود بالذات هو الجنس والفصل انما يوجد
تبعا له من جهة الاتحاد به فكيف يعقل ح بقاء وجود الجنس بذلك الوجود بعد انتفاء الفصل المفروض غاية الامر امكان حصول حصة اخرى منه بوجود
فصل اخر قوله مقتض لثبوت الاذن فيه قد عرفت انه ان اراد اقتضائه للاذن في الفعل على الوجه الشامل للاباحة وغيرها مما عدا الحرمة فمم ولبس
فصلا للاول وان اراد اقتضائه للاذن في الفعل على الوجه الذي يساوي الترك فمم قوله ظهر انه ليس المدعى آه هذا صريح في كون المراد بقولهم بقي الجواز
في عنوان المسئلة هو الجواز بالمعنى الاخص وقد عرفت ان استناد البقاء اليه غير متجه وما ذكره من التوجيه لا يصح ذلك والحاصل ان ارادة المعنى المذكور
بعيد عن التعبير المذكور جدا ثم انك قد عرفت ان ما يفيد الحكم ببقاء الجواز بالمعنى الجنسي على فرض صحته انما هو الاستصحاب دون الامر فانه بعد تعلق
النسخ به ودورانه بين الوجهين لا يبقى هناك دلالة لفظية على بقاء الجنس حتى يصح القول بثبوته بالامر وقد يوجه ذلك بان المراد استناد
ثبوت الجواز الى الامر في الجملة ولو باستناد ثبوته الاولي اليه واستناد بقائه الى الاستصحاب قوله فان قيل رفع المركب آه يمكن تقرير الايراد المذكور
بوجهين احدهما ان يكون معارضة واثباتا لانتفاء المقتضي في المقام بان يقال ان نسخ الوجوب رفع له في الخارج وكما يكون رفع المركب برفع احد

(حاشية: بقاء الجواز لعدم العلم بالتفاصيل المقتضي للطلب انما هو للفظ علم بقائه وتقريره فلا يعلم بقائه ان الظاهر المقتضي الطلب ينتفي بقاء الجواز البقاء ثم مقتضيه ولو مع)

جزئيه كذا يكون برفعهما معاً فبعد ثبوت الرافع المذكور ودورانه بين الوجهين لا يبقى دلالة في لفظ الامر على بقاء الجواز فيرجع الى ما قررناه من الايراد عند تقرير الاحتجاج فالمقصد من قوله لم نعلم اي الامر الدال عليه وقبل النسخ فيقتضي الاستصحاب بقائه فيحصل الايراد دفع الاقتضاء اللفظي ويحصل الجواب بتسليم ذلك والتمسك بمجرد استصحاب الجواز ثانيهما ان يكون منعاً لوجود المقتضي لدوران الامر فيه بين وجهين يكون المقتضي موجوداً على احدهما منتفياً على الاخر فلا يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب نظراً الى عدم العلم بثبوت مقتضيه وتوضيحه ان يقال ان الموانع الحاصلة قد تكون مانعة من تاثير المقتضي مع كونه مقتضياً في حال المنع الا انها لا تؤثر لوجود المانع وقد تكون مانعة لاصل اقتضاء المقتضي حتى انه لا يكون مقتضياً اصلاً بعد وجود المانع فالاول يمكن التمسك في دفعه عند الشك في حصوله باصالة عدم المانع بخلاف الثاني فانه مع احتمال وجود المانع المفروض لا علم بوجود المقتضي اذ الشك في حصول المانع المفروض يرجع الى الشك في حصول المقتضي والمفروض في المقام من هذا القبيل فانه ان كان رفع المركب هنا برفع جزئيه لم يبق هناك مقتضي الجواز واذا رجع الحال الى الشك في وجود المقتضي فلا يتم ما ذكر من الحكم بوجود المقتضي وح يحصل الجواب انه لما كان المقتضي حاصلاً قبل طرو المانع المذكور فالاصل بقائه الى ان يثبت خلافه وقضيته ذلك بقاء الجواز لبقاء مقتضيه لكن يرجع ح ان يجرد بقاء استصحاب المقتضي غير مانع في المقام اذ لا افلح مدا ليل الالفاظ من حصول الظن فلا يعول فيها على مجرد الاصل ودعوى حصول الظن في المقام كما قد يومي اليه قوله ان الظاهر بقتضي البقاء ممنوع غير بعيد دوران الامر في رفع المركب بين الوجهين المذكورين وكون احدهما اقرب الى الاصل لا يفيد الظن بارادته كما هو الحال في تخصيص العام بالمجمل وقد مر تفصيل الكلام فيه في محله ويمكن تقرير الجواب على الوجه الاول ايضاً بان يراد اجراء الاستصحاب بالنسبة الى نفس الجواز وانه لم نقل بجريانه بالنسبة الى نفس المقتضي ولم نحكم ببقائه بعد طرو النسخ الا انه لما كان المقتضي موجوداً قبل النسخ والجواز حاصلاً به كان الجواز مستصحباً الى ان يثبت خلافه وان كان وجود المقتضي بعد النسخ مشكوكاً فيه فانه لا ينافي جريان الاستصحاب بالنسبة الى الجواز فعلى هذا لا يكون الضمير في قوله والاصل في استمراره راجعاً الى الجواز وما يعنيها لا الى المقتضي فظهر بما قررناه اندفاع ما اورد في المقام من عدم ارتباط الايراد المذكور بشيء من مقدمات الاستدلال ولا يصح جعله معارضة بل هو منع للمدعى بعد الاستدلال عليه وكذا ما ذكر من الايراد على الاستدلال بالوجه الثاني من الوجهين المتقدمين واحتمل ان يكون ذلك هو مراد المورد لكنه غلط في تقريره الا انه قرره استصحاباً بالنسبة الى نفس الجواز الظاهر كون السؤال في بقائه لا بقاء مقتضيه وانت بعد التامل فيما ذكرنا تعرف ضعف جميع ذلك فلا حاجة الى التطويل ثم قوله والجواب المنع من وجود المقتضي اورد عليه بان ما ذكره سند المنع لا ربط له بنفي وجود المقتضي فان عدم حصول المقتضي لا يدل على عدم وجود المقتضي لامكان استناد انتفائه الى وجود المانع ويدفعه ان المقتضي للجواز بحسب ما يؤول اليه كلام المستدل هو الاستصحاب وهو مدفوع بما سنبينه فيكون ما ذكره دفعاً لثبوت المقتضي وحيث ان دفعه مبني على عدم امكان بقاء الاذن بنفسه بين ذلك بما قرره ولو على القول بعدم علته لفصل الجنس لا بد المذكور كانه بالنظر الى بادي الراي مع قطع النظر عن ملاحظة ما ذكره في الجواب واما بعد التامل فيه فلا مجال للايراد المذكور اصلاً كما لا يخفى وقوله في آخر كلامه فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي صريح في ذلك فتامل لان انحصار الاحكام الخمسة لا يخفى انه لا بد ان يكون للاذن في الفعل مرتبة معينة بحسب الواقع من البلوغ الى درجة المنع من الترك وعدمه وبلوغه في الثاني الى درجة رجحان الفعل وعدمه ولا يعقل خلوه عن احدى المراتب (حاشية: وبلوغ الترك في الثاني درجة الرجحان وعدمه) المذكورة فبعد الحكم بتحقق الاذن في المقام يقتضي الاصل معه بتبعه القول بحصول احدى تلك المراتب له عما سوى المرتبة الاولى غاية الامر انه لا بد من القول بحصول ما يوافق الاصل منها بعد تحقق الاذن ولا يمكن ان يعارضه اصالة عدم الخصوصية المذكورة فان تلك الخصوصية تابعة لبقاء الاذن وقد عرفت ان اصالة عدم التابع لا يعارض اصالة بقاء المتبوع كما يعرف ذلك من تتبع موارد جريان الاستصحاب كما مرت الاشارة اليه فقوله لكان معارضاً باصالة عدم القيد قد عرفت ان الاذن في الترك حاصل على الوجهين فلا وجه للقول باصالة عدمه الا ان يقال انه مع تعلق النسخ بالجميع لا يحصل هناك اذن في الترك فهو كما ترى كما تقدمت الاشارة اليه نعم قد يتخيل الانضمام ايضاً على خلاف الاصل وانما يحصل بناء على بقاء الجواز فيكتفى في معارضة الاستصحاب المذكور وكانه اشار الى ذلك بقوله فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي وفيه ما قد عرفت من ان الانضمام امر اعتباري تابع لبقاء الاذن فلا يمكن ان يعارض به اصالة بقائه هذا ولنختم الكلام في الاوامر بذكر مسائل يتعلق بها قد تداول ايرادها في جملة مباحثها ولم يتعرض المصنف لبيانها ونحن نفصل الكلام فيها على النحو احدها انه اذا تعلق الامر بموقت فهل يفوت وجوب الفعل بفوات الوقت وانه لا يسقط وجوب اصل الفعل لفوات وقته فيجب الاتيان بعد الوقت ايضاً اذا لم يات به في وقته فيكون وجوب القضاء بالامر الجديد على الاول وبالامر الاول على الثاني قولان وهذه المسئلة جزئية من قاعدة كلية وهي انه اذا تعلق الامر بمقيد ثم فات القيد او لم يتمكن المكلف من الاتيان به كذلك فهل يجب الاتيان به بالمطلق او لا سواء كان تقييده بزمان او مكان او الة او كيفية خارجية ونحوها وهي مرتبة المأخذ من المسئلة المتقدمة بل المناط فيها واحد في الحقيقة كما اشرنا اليه ثمة وهنا مسئلة اخرى نظير المسئلة المذكورة وهي انه اذا تعلق الامر بالكل فلم يتمكن المكلف من الاتيان ببعض اجزائه فهل يسقط التكليف بالكل او انه يجب الاتيان به على حسب ما يتمكن من اجزائه الا ان يقوم دليل على السقوط وايضاً اذا تعذر ترك الاتيان ببعض اجزائه فهل الاصل حصول الامتثال على قدر ما يأتي به منها او انه لا امتثال الا باداء الكل ونحن نفصل البحث في جميع الصور المذكورة ان شاء الله لا انا نتكلم اولاً فيما هو محل البحث في المقام ثم نتبعه بالكلام في سائر الاقسام فنقول ان الصور المتصورة في الامر الموقت الفعل بزمان مخصوص فاما ان يتعلق الامر بالفعل مقيداً بالزمان المفروض ويتعلق بالفعل مطلقاً ثم يأمر باتيانه في الوقت المعين وعلى التقديرين فاما ان يعلم ان المطلوب المقيد بما هو مقيد ويعلم كون كل من المطلق والخصوصية مطلوباً له او لا يعلم شيء من الامرين والحال في الاول والثاني ظ واما الثالث فهل الاصل الحاقه بالصورة الاولى او الثانية اختلفوا فيه على قولين والمعروف

(حاشية بالحمرة: عنوان الامر)

بينهم هو الاول فقالوا لا يتوقف وجوب القضاء على امر جديد وقيل بعدم توقفه بالمرة وجوب القضاء بعد فوات الوقت من جهة الامر الاول وبنى
بعضهم الخلاف في ذلك على ان المامور به في قولنا صم يوم الجمعة شيئان في الخارج او شيء واحد فالمطلق والخصوصية متعددان بحسب الوجود
الخارجي في الاول ومتحدان على الثاني وان تعدد بحسب المفهوم الذهني وفرع على كل منهما بلفظ وجعل ذلك مبنيا على الخلاف في كون الجنس و
الفصل متميزين بحسب الوجود الخارجي او متحدين ومقصوده ان اتحاد المطلق والخصوصية بحسب الوجود مع تعلق التكليف بالمقيد قاض بانتفاء
التكليف بالمط بعد فوات قيده قطعا اذ المفروض انتفاء المامور به بفوات ذلك قطعا وتكليفه بحصة اخرى من المطلق يتوقف على امر جديد
فلا يعقل القول بوجوب المطلق بالامر الاول واما اذا قيل بكونهما شيئين بحسب الوجود تعلق الوجوب بهما يتجه القول ببقاء وجوب المطلق
بعد فوات القيد استصحابا للوجوب الثابت حال وجود القيد من غير قيام دليل على ارتفاعه بارتفاعه واورد عليه تارة بان كونهما شيئين
في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا ينافي كونه بامر جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر الاتيان بهما مجتمعا مع انتفاء احدهما
ينتفي الاجتماع واخرى بانه لا يفيد كونهما واحدا في نفي كون القضاء بالامر الاول لاحتمال كون المراد هو الاتيان بالمطلق لا بشرط الخصوصية
وانما ذكر المقيد لحصول المطلق في ضمنه من غير اعتبار الخصوصية الحاصلة معه فلا ينتفي المطلق بفوات القيد واورد على الاول بما عرفت من
ان المامور به اذا كان متعددا في الخارج لم يكن مجرد زوال احدهما قاضيا بزوال الاخر وقضية الاصل بقائه نعم لو علم ان الطلب احدهما بالاخر
في ثبوت الحكم ثبت ذلك الا انه غير معلوم بخلاف ما اذا كانا متحدين في الخارج فان ارتفاع احدهما عين ارتفاع الاخر ويدفعه ان ذلك
لو تم فانما يتم اذا تعلق الوجوب بكل من الامرين وشك في ارتباط وجوب احدهما بالاخر فانه قد يتوهم ح باصالة عدم ربط الامر باحدهما للامر بالاخر
مع انه مشكل ايضا واما اذا قيل بتعلق الامر بهما معا من غير تعلقه بخصوص شيء منهما الا بالتبع على نحو وجوب المقدمة على القول به فلا يتجه لما
ذكر فانه مع الشك في تعلق الامر بالمجموع من حيث هو مجموع او بخصوص كل منهما لا يعقل القول بكون الاصل تعلقه بكل منهما ولا الاستصحاب
بقاء وجوب احدهما بعد انتفاء الاخر وح فالايراد المذكور متجه جدا والمتجه على الثاني خروج الفرض المذكور عن محل النزاع فان مورد البحث ما اذا
كانت الخصوصية مطلوبة اذ المفروض توقيت الوجوب وكون الخارج عن الوقت قضاء فلا وجه لابداء الاحتمال المذكور وقولنا ثانيها اختلفوا في ان المط
بالامر هل هي الطبيعة المطلقة والماهية الكلية الطبيعية او خصوص الافراد والجزئيات المندرجة تحت تلك الماهية على قولين والاكثر على الاول والمختار
عند جماعة منهم الحاجبي هو الثاني حجة القول الاول ان المتبادر من الاوامر هو طلب مطلق الطبيعة حسبما مرت الاشارة اليه مرارا عديدة فيكون حقيقة
في ذلك لان الاصل في الاستعمال الحقيقة وانها ماخوذة من المصادر الغير المنونة والمعرفة وهي حقيقة في الماهية المطلقة حسبما هو المتبادر منها
والمحكي فيه عن السكاكي اجماع اهل العربية ومفاد الصيغة بحكم التبادر ليس الا الطلب فيكون مفاد الامر هو طلب الطبيعة فلا دلالة فيها على طلب الفرد
ويرد على الاول انه ان اريد به عدم دلالة الصيغة بمقتضى التبادر على تعلق الطلب بالخصوصية الماخوذة في الفرد ليكون التكليف منوطا بالطبيعة
والخصوصية معا فالامر كما ذكر ولا يظهر من كلام القائل بتعلقه بالفرد ارادة ذلك لوضوح فساده اذ الخصوصيات اللاحقة للافراد لا تندرج في مفاد
الامر حتى يفيد الصيغة تعلق الطلب بها وكذا الخصوصية المطلقة على انها لا يجعلها جزئية لتقضي بتعلق الامر بجزئيات الطبيعة على ما هو منظور القائل
المذكور وان اريد به عدم تعلق الطلب بافراد الطبيعة بملاحظة كونها مصاديق لتلك الطبيعة وكون الطبيعة ملحوظة على وجه يسري الحكم منها الى
افرادها فيكون المحكوم عليه في الاخبارات هي الافراد المندرجة تحتها كما هو في القضايا المسورة المحصورة ويكون الطلب في الانشاءات متعلقا بمصاديقها
من حيث كون الطبيعة عنوانا لها فهو ممنوع بل الاظهر انه المفهوم عرفا من القضايا المتعارفة الا ترى انك اذا قلت الصلوة واجبة او البيع حلال ونحو ذلك كان المفهوم
عرفا هو ما قلناه حسبما نصوا عليه في بحث المعرف باللام واثبتوا كونها محصورة كلية بدليل الحكمة وان كانت مهملة في قوة الجزئية عند المنطقيين
وكذا المفهوم من صل او بع فان المط هو الصلوة او البيع من حيث كونه عنوانا للمصاديق فيكون الطلب قد تعلق بالمصاديق على ما هو الحال في القضية
حسبما ذكرنا فالمستفاد من صل والصلوة واجبة امر واحد فكون المتبادر من اللفظ هو الطبيعة المطلقة لا ينافي تعلق الطلب بالمصاديق نظرا الى كون الطبيعة
عنوانا له وحمل كلام القائل بتعلق الاوامر بالجزئيات على ارادة ذلك غير بعيد بل هو الظ وح فلا دلالة في التبادر المدعى على دفع القول المذكور
ومن ذلك يظهر الحال في الدليل الثاني فان كون معناه المادي هو الماهية لا بشرط شيء لا ينافي كون المطلوب مصاديق تلك الماهية اذ الماهية قد تعتبر
بحيث يسري الحكم منها الى افرادها ويكون الحكم عليها حكما على افرادها وقد يلحظ بحيث لا يسري الحكم منها الى الفرد كما في القضية الطبيعية ومن البين ان الشايع
في الاستعمالات هو مطلوبية الماهيات على الوجه المذكور على غير مطلوبية الافراد على الوجه الذي قررناه فلا منافاة فيما ذكر للقول بكون المط هو المصاديق
والجزئيات ولذا تراهم يحكمون في بحث الفور والتراخي والمرة والتكرار بان المطلوب بالامر مطلق الطبيعة من دون ابتنائه على ذلك القول بكون متعلق
الامر في الحقيقة هو الافراد نظرا الى كون الطبيعة عنوانا لها فالاكتفاء بحسب فهم العرف بتحقق المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وعدم مدخلية الخصوصيات
المعينة في الامتثال لا ينافي الحكم بتعلق الحكم بالافراد على الوجه الذي قررناه نعم انما ينافيه لو اخذ الافراد متعلقا للحكم بخصوصياتها وهو فاسد
جدا لخروج عن مقتضى فهم العرف قطعا فما ذكره بعض الافاضل من ان القائل من يدعي ان المطلوب هو الفرد لا ينكر ايضا كون مفاد اللفظ في العرف
واللغة على وجه الحقيقة هو طلب الطبيعة فقد يتوهم انهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد فانهم يقولون في بحث المرة والتكرار والفور والتراخي
وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا طلب الماهية لكنه يدعي الخروج عن مقتضى الحقيقة لقيام القرينة على خلافه من جهة حكم العقل حسبما ياتي الاشارة
الى شبهتهم على التسمية فيه ينبغي اذ قد عرفت عدم المنافاة بين القول بكون الصيغة موضوعة لطلب الطبيعة وكون المط في الحقيقة هو مصاديق الطبيعة

الاولى

وجزئياته

وجه بيانه نظرا الى كون الطبيعة عنوانا لتلك الجزئيات ومرآتا لملاحظتها والحكم عليها حسب ما بيّنّا فلو قال القائل المذكور يكون متعلق الاوامر هو
المصاديق انما يريد به ذلك من دون دافع اصلا او لالتزام الخروج من وضع اللفظ والتجوز فيه على ما يقتضيه الثاني بالنسبة الى معظم تلك الصيغ مما
لا يصح اسناده الى الجماعة ولا يتجه لا قول به لذهاب هؤلاء عن ظاهر ما هم من اهل العلم اليه حجة القول الثاني ان التكليف انما يتعلق بالممكن دون المح وما
يمكن حصوله في الخارج ليس الا الجزئيات الخاصة دون الماهية المطلقة لاستحالة وجود المطلق في الخارج ما لم يتشخص بتقييد واجيب عنه بان
ما يستحيل وجوده خارجا هو الطبيعة بشرط لا واما هي لا بشرط شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد مع الممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد
من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة ولا يستلزم ذلك نفي مطلوبية الطبيعة ويرد عليه ان الطبيعة اللا بشرط اما ان يكون في ضمن بشرط
لا او في ضمن اللا بشرط والاول مستحيل في الخارج فيستحيل التكليف به فتعين ان يكون الثاني هو المكلف به فتعلق التكليف بالمطلق انما ينصرف
الى الممكن من قسميه بمقتضى ما ذكره في الاحتجاج من اختصاص التكليف بالممكن فكون الجامع بين الوجهين ممكنا لامكان احد قسميه لا يقضي
بتعلق التكليف بالمطلق على الاطلاق ليكون مرآتا لملاحظة افراده كلا بل انما يفيد ذلك بالممكن على حسب ما ذكر فيكون الطبيعة مامورا بها من حيث
كونها عنوانا للافراد والجزئيات على ما هو الحال في المحصورات ثم ان ما ذكر من كون الفرد مقدمة لحصول الطبيعة فاسد جدا ضرورة ان النسبة
بين الطبيعة والفرد انما هي الاتحاد وانحلال الفرد الى الطبيعة والخصوصية انما هو في العقل فليس الفرد في الخارج الا امرا بسيطا والمتصف بالوجوب
هو الطبيعة الخارجية المتحدة بالخصوصية وهو المعتبر بالفرد فكيف يعقل ان يكون مقدمة للواجب مع وضوح لزوم التغاير بين المقدمة وذي
المقدمة وايضا لا توقف لايجاد الطبيعة على ايجاد الخصوصية بل من لوازم ايجاد الطبيعة فكما ان الطبيعة ما لم يتشخص لم يوجد كذلك ما لم يوجد لم
يتشخص والحاصل ان وجود الطبيعة في الخارج يلازم وجود الخصوصية فهي انما توجد على الوجه المذكور وذلك لا ربط له بالتوقف وقد عرفت في
بحث المقدمة ان الحكم فيما يلازم الواجب غير حكم المقدمات ومع الغض عن جميع ذلك فلو صح ما ذكر كانت الخصوصية مقدمة لحصول الطبيعة لا ان يكون
الفرد مقدمة للطبيعة فان الفرد ملفق من الطبيعة والخصوصية والمفروض ان الخصوصية الحاصلة مقدمة لوجود الطبيعة الحاصلة به واين ذلك من كون
الفرد مقدمة للطبيعة حسب ما ذكره والتحقيق في الجواب انه ان اريد بها انه لما تعلقت القدرة بالفرد اعني الطبيعة المنضمة الى الخصوصية لزم ان يكون
المط هو الطبيعة والخصوصية معا فهو فاسد المقدمة في الطبيعة ايضا فالامر انما يتعلق بالفرد من حيث انطباقه على الطبيعة من دون ان يكون
الخصوصية ملحوظة في الامر فعدم تعلق القدرة بالطبيعة من غير انضمام الخصوصية لا يقضي الا بتعلق التكليف بالمنضم اليها وذلك اعم من تعلقه
بالطبيعة المنضمة الى الخصوصية مع خروج الخصوصية عن كونها متعلقا للتكليف وكون الخصوصية الطبيعة هنا متعلقا للتكليف ايضا كما هو ظ فلا
دلالة في ذلك على تعين الثاني كما هو المدعى وان اريد ان الحكم المذكور لا يمكن تعلقه الا بالفرد فان المقدور انما هو الفرد والحكم انما يتعلق بالمقدور
دون الوجه الآخر حيث لا يتعلق به القدرة فذلك مسلم لكنه لا يقتضي الا ثبوت الحكم المذكور للفرد من حيث انطباق الفرد على تلك الحقيقة ولا
دلالة فيه على وجوب الخصوصية ايضا فان اريد به الوجه الثاني فلا دلالة في ذلك عليه كما عرفت ومما قررنا ان الفرد الماخوذ على الوجه المذكور
ايضا كلي لصدقه على افراد كثيرة ولا دلالة فيه على ثبوت الحكم لخصوص شيء من الافراد فالقدرة المذكورة جارية فيه لعدم تعلق القدرة عليه الا
في ضمن خصوص الافراد ولو اريد ايجاب خصوص الفرد المعين فهو مع خروجه عن مقتضى التقرير المذكور مما لا دلالة في اللفظ عليه قطعا مدفوع بان ما
تعلق به الحكم ليس مفهوم الفرد ليكون ايضا كليا صادقا على افراد عديدة بل المقص ثبوت الحكم لمصداق الفرد يعني ان الحكم الثابت للطبيعة انما لو
حظ ثبوته من حيث انطباقها على مصداق الفرد ليكون الحكم الثابت لها ثابتا لمصداقه فليس المقص الا ثبوت الحكم للفرد الخاص بحسب الواقع من حيث انطباقها
على الطبيعة وانما ذلك من اعتبار الفرد بمفهومه مستقلا كليا حسب ما يتوهم واداء الواجب بكل من الافراد وحصول التخيير بينها انما هو من جهة انتفاء
الدليل على العموم وحصول الطبيعة المنضمة في الفرد بكل منها فيقتضي الامر المتعلق بها بالاجزاء عند اداء كل فهو تخيير عقلي حاصل من ملاحظة
القدرة وليس الفرد هناك الا واجبا اصليا نفسيا من غير ان يتحقق هناك وجوب غيري شرعي اصلا فما يتوهم من ان وجوب الفرد هناك وجوب تبعي من
باب المقدمة وليس الطبيعة واجبة بالوجوب الاصلي النفسي مما لا وجه له كما هو ظ من التامل فيما قررنا نعم وجوب الخصوصية الماخوذة في الفرد الخاص بملاحظة
ذاتها وجوب بالعرض لاتحاد الواجب به كذلك مثلا اذا قلت النار حارة كان ثبوت الحرارة لفرد النار من حيث انه فرد منه ثبوتا اصليا بالذات وكان
ثبوته لغير ذلك من المفاهيم المتحدة به ثبوتا بالعرض من حيث اتحاد تلك الطبيعة سواء كانت خصوصيات او كانت مفاهيم عامة كثبوت الحرارة للجسمية
المطلقة او للجوهر او للممكن او الخشب ونحوها فليس في المقام وجوبان ينسب احدهما الى الطبيعة المطلقة والآخر الى الخصوصية او الفرد الذي في ضمنها او الافراد
وان كانت متعلقة للتكاليف على حسب ما قررناه الا ان جهة التكليف بها امر واحد هو الطبيعة المطلقة التي هي العنوان لتلك الافراد فالفرق واضح
ثالثها انهم اختلفوا في ان الامر بالامر بالشيء هل هو امر بذلك الشيء حتى يكون المامور الثاني مامورا من الاول اولا فيه قولان احدهما انه ليس امرا بذلك
الشيء ذهب اليه جماعة منهم [illegible] الآمدي في الاحكام وحكاه في النهاية عن المحققين وثانيهما انه امر بذلك الشيء حكاه في النهاية عن قوم واختاره بعض
المتاخرين من اصحابنا ثم ان الظاهر ان الخلاف في المقام ليس من جهة الوضع اذ لا يتجه لتوهم القول بكون الامر بالامر بالشيء موضوعا للامر المامور بذلك
الشيء وكذا الظ انه لا يتجه للقول باستلزام الامر بالامر لذلك لزوما عقليا لامكان الانفكاك بينهما وانما الكلام في اللزوم العرفي بحيث يستلزم الامر
بالامر ذلك بحسب فهم العرف حجة الاولين وجوه احدها انه لو كان الامر بالامر امرا لكان الاطفال مكلفين شرعا بالصلوة لقوله ص مروهم بالصلوة وهم
ابناء سبع وهو خلاف الاجماع بل الضرورة ثانيها انه لو قال احد لغيره مر عبدك ان يفعل كذا لم يعد متعديا على عبد الغير ولو كان الامر بالامر امرا لكان

[illegible]
ثابتا م
حق العبارة وانما ش
الظاهر بها
بالنها

امر العبد غيره متعلقاً بالعبد فانه انما امر بامر غيره بشيء ثم نهى ذلك الغير عن فعل ذلك بعد ذلك تناقضاً ولو كان الامر بالامر امراً لكان تناقضاً
فانه بمنزلة ان يقول له افعل ولا تفعل ورابعها انه لو كان الامر بالامر امراً لما جاز ان يقول لغيره مر فلاناً بكذا مثلاً لكونه امراً لنفسه وهو واضح البطلان
ويرد على الاول ان ذلك خارج بالاجماع وليس القائل بكون الامر بالامر امراً مدعياً ظهوره في ذلك فلا مانع من قيام الدليل على خلافه و
ايضاً فليس الامر المذكور وجوبياً لعدم وجوب التمرين على الولي بل المراد به الندب فلا مانع من كونه امراً من الشارع للطفل لامكان تعلق الامر
الندبي به فيكون ذلك دليلاً على كون عبادته شرعية ويكون ذلك من ثمرات المسألة وعلى الثاني ان امر عبد الغير اذا كان بواسطة مولاه لم يعد
تعدياً وانما يكون تعدياً لو كان على وجه الظلم لو سلم كون مجرد الامر كذلك وعلى الثالث ان القائل بكون الامر بالامر بالشيء امراً انما يقول بكونه
ظاهراً في ذلك فاذا قام الدليل على خلافه كما في المثال المذكور فلا اشكال في عدم افادته ذلك من التناقض كيف ولا يزيد ذلك على
دلالته بالحقيقة ولا يتوهم تناقض لو قام هناك دليل على ارادة خلافه وبمثل ذلك يجاب عن الرابع اذ لا يحتج القائل بكونه امراً بالشيء بان ذلك هو المفهوم
منه بحسب العرف الا ترى انه لو قال الملك لوزيره مر فلاناً بكذا لم يفهم منه عرفاً الا كون السلطان آمراً اياه بذلك الشيء واجيب عنه بالمنع من فهم
العرف مطلقاً وفهمه ذلك في المثال المفروض بقرينة المقام لكون الوزير مبلغاً لا اصيلاً ولا كلام فيه مع قيام القرينة ولا لخصوص المقام عليه
هذا تمام ما ذكروه من ادلة الطرفين مع بيان ما يرد عليه وتوضيح الكلام في المقام ان البحث هاهنا في امرين احدهما ان الامر بالامر بالشيء هل هو امر بذلك
الشيء وان لم يتحقق امر من المامور بالامر اولا وهذا هو الظاهر من العنوان والثاني انه لو امر المامور بذلك الشيء هل يكون امراً من قبل الامر الاول
سواء كان امراً في الحقيقة من قبل المامور اولا اوانه لا يكون امراً الا من المامور ثم نقول ان الامر بالامر اما ان يكون بامره به مطلقاً او بامره بالامر من قبل
نفسه او من قبل الامر وعلى كل حال فالمامور بالامر اما ان يامره من قبل الامر او من قبل نفسه او من قبلهما معاً كمطلق الامر او لا يلاحظ شيئاً
من الوجوه المذكورة فان امره بالامر من قبل الامر وتحقق الامر من المامور فلا شك في كونه امراً من الامر اذ لا مانع من التوكيل في الامر فان اوقع
الامر على الوجه المذكور لم يكن امراً من الامر بالفعل بل انما يكون في الحقيقة امراً من الامر بالامر وهل يكون مجرد امره بالامر امراً وان لم يتحقق الامر
وجهان احدهما ان يكون ذلك الامر امراً للاخر بذلك الفعل فيجب عليه الفعل اذا بلغه ذلك وان لم يامره الاخر كان هذا هو الظاهر في العرف
لدلالته ذلك على كون الفعل محبوباً له مريداً لوقوعه منه وهو معنى الامر ولذا لو بلغه ذلك ولم يفعل عد عاصياً في العرف وذمه العقلاء
وصح له عقوبته وان لم يامره الامر اذا كان ممن يجب عليه اطاعة الامر وثانيهما انه لا يكون مامورا الا بعد امر المامور فان مجرد الامر بالامر بالشيء ليس
امراً بذلك الشيء بحسب اللغة ضرورة ان الامر بالشيء هو ايقاع طلب الشيء وليس الامر بالشيء بالامر به الا ايقاع الطلب لامره به وهو غير ايقاع
طلبه ضرورة ولا يستلزمه ايضاً اذ قد يكون مطلوب الامر ايقاع المامور الطلب للشيء بعد امر من امره بالامر لتعلق المصلحة بفعله بعد ذلك ولا يريد
ايقاع الفعل من دون ذلك وانت خبير بان ما يقتضيه اللفظ على مقتضى اللغة هو الوجه الاخير الا ان الغالب بحسب الارادة هو الوجه الاول لقضاء
شواهد الاحوال به بحسب المقامات فان قضت به بحسب المقامات فان قضت به بحسب المقام فلا اشكال والا فالظاهر حمله على ما هو الاغلب لشهادته
ملاحظة فهم العرف بحسب ما مرت الاشارة اليه نعم لو قام في المقام قرينة تمنع من الحمل عليه اتبعت ولا كلام في هذا اذا اريد بالامر امره به استقلالاً
واما اذا اريد به تبليغ الامر بصيغة الامر فلا اشكال في كونه امراً به وان لم يامر به الامر اذ لا دخل للتبليغ الامر في تحقق الامر والظاهر ان ذلك مما لا خلاف
فيه هذا كله اذا تعلق امره بشيء مخصوص واما اذا قال مره عني بما شئت فالظاهر انه لا يكون الامر مامورا الا بعد امر الامر كما يشهد به العرف و
يدل عليه اللفظ بحسب اللغة ولو قال مره عني بايتان ما يجب عليه ففيه وجهان ولو قال مره عني بايتان ما يحب به فالظاهر انه كالصورة الاولى
وان امره بالامر من قبل نفسه فالظاهر انه لا اشكال في عدم كونه امراً منه بذلك الشيء بمجرد ذلك قبل تحقق الامر من الامر وهل هو امر منه بذلك الشيء
بعد تحقق الامر من الامر وجهان من ان ذلك الامر لما كان الامر حاصلاً عن امره فكان قائماً مقام امره وان مفاد الامر بالفعل هو لزوم الفعل عنده لا كونه
ومن امره بالامر به دلالة في العرف على كون ذلك الفعل محبوباً له مطلوباً عنده ومن هنا ينقدح احتمال كونه امراً به من دون امر الامر ومن انه
قد يكون مطلوب الامر مجرد الامر الاخر به من غير ان يكون للامر مصلحة في ايقاعه الفعل فلا دلالة فيه على تعلق امر الامر به اصلاً وهذا هو
الاظهر فمجرد كون ذلك الامر عن امره لا يفيد تعلق امره به ولا دلالة في العرف في هذه الصورة ممنوعة نعم لو قامت هناك قرينة على ارادته وقوع
الفعل منه فهو المتبع فقد يكون امراً بعد امر المامور به وقد يكون امراً به مع قطع النظر عن امره به ايضاً حسب ما يقوم عليه شواهد الاحوال وقرائن
المقام وان امره بالامر واطلق فالظاهر انه ليس محل البحث في المقام على ما يقتضيه ظاهر تعبيرهم ويجري فيه ما ذكرناه من الكلام في المقام من كون مجرد
الامر المذكور امراً للثالث ولا بذلك الفعل مع قطع النظر عن امر الثاني له ومن كون امر الثاني اياه بمنزلة الامر الاول قائماً مقامه اما الاول
فقد عرفت انه الظاهر من العنوان الا ان كون مجرد امره بالامر امراً للثالث محل نظر وليس في افادته ذلك الا من جهة قضاء ظاهر العرف بارادة التبليغ
وجريان المخاطبات على ذلك بحيث ينصرف الاطلاق اليه وذلك غير ظاهر والقول بافادته عند الاطلاق على ما هو الملحوظ بالبحث في المقام نظراً
الى الوجه المذكور غير متجه فالاظهر عدم دلالته على كونه امراً للثالث الا ان يقوم شاهد في المقام على ارادة التبليغ بحيث ينصرف اليه اللفظ وح
فلا كلام وكذا لو قام في المقام شاهد على كون نفس الفعل محبوباً عنده مطلوباً له به وان تحقق في طلبه في الظاهر بواسطة امر الامر به بعد علم
واما الثاني المامور بذلك يجب تحري عليه ولو مع قطع النظر عن امر الثاني فلا يبعد قضاء الاطلاق به اما لكونه توكيلاً في الامر فيكون الامر الثاني بمنزلة
الامر الصادر من الاول قائماً مقامه فان الامر بالشيء من صيغ التوكيل فيكون الامر الاول توكيلاً للثاني وامر الثالث بالفعل حيث امره بامره واما لافادة

امره بالامر

امره بالامر ايجاب طاعته على الاخر الشرعي انه لو قال لعبده مر عبدك بما شئت ومثل الجبن ونحو ذلك فادعوا انه يريد من العبد انقياده لاوامره والاتيان
بما يحبه ويريده ومع ذلك يكون الثالث ماموراً من الثاني ولا ومن الاول بواسطة امر الثاني به من جهة ايجابه لطاعته لا لكون خصوص الفعل
مطلوباً من قبل الاول كما ان ايجاب الله طاعة المولى على العبد قاض بكون العبد مأموراً من قبل الله سبحانه باداء ما امره المولى لكن من
الجهة المذكورة وهذه ايضاً طريقة جارية في العرف يجري في اوامر الرسول والائمة لايجابه سبحانه طاعتهم على الامة فيكون اوامرهم امراً من الله
نعم من تلك الجهة فعلى الوجه الاول يكون في الثالث ماموراً من الاول خاصة ويكون وظيفة الثاني ايقاع الامر من قبل الاول وعلى الثاني يكون
ماموراً من كل منهما الا ان وجوب طاعة الثاني انما يجيء من جهة الايجاب الاول فظهر بملاحظة ما ذكرناه ان مفاد الامر بالامر عند الاطلاق
كون الثالث ماموراً بذلك الفعل من الاول بعد تحقق الامر من الثاني الا ان يقوم شاهد في المقام على ارادة مجرد اوامره بالفعل من غير ان
يكون ذلك الامر من جهة الامر بالامر ولا من جهة ارادة غيره مطلوبه والا فظ الاطلاق هو ما ذكرناه كما لا يخفى على من تامل فيما قررناه فتلخص
مما بيناه ان جهة كون الامر بالامر بالشيء امراً به امور احدها من جهة فهم العرف كون الفعل محبوباً عند الامر مطلوباً لديه ثانيها من جهة ارادة
التبليغ والايصال اليه فعلى الثاني اما ان يكون الامر الصادر من الاول على حقيقته وانما يراد به مجرد اطلاع الامر وعلى الاول لا يبعد ارادة
الامر منه على وجه الحقيقة وان افاد كونه مطلوباً للامر الاول وهذان الوجهان يفيدان كون الامر بالامر امراً للثالث مع قطع النظر عن امر
الثاني الا انك قد عرفت انهما يعدوان مفاده بشواهد الاحوال وقرائن المقام واستفادتهما من الاطلاق غير ظاهر فلا يتم الاستناد اليهما في
المقام ثالثها من جهة ارادة التوكيل للثاني في الامر ورابعها ان يعد ذلك من جهة ايجاب الطاعة وهذان الوجهان يفيدان تامره بعد
امر الثاني على حسب ما قررناه واخترناه هذا وينبغي ان يعلم انه لا فرق فيما ذكرناه بين ان يامره ايجاباً بالامر الايجابي او ان يامره ندباً بالامر الندبي
ولو امره ندباً بالامر الايجابي او امره ايجاباً بالامر الندبي امكن القول بدلالته على ندبه للثالث ابتداء او بعد الامر الاخر ويحتمل عدمه
بعرف الحال فيه من التامل فيما قررناه ثم انه يجري جميع ما ذكرناه فيما اذا امره بنهي غيره عن شيء في افادته نهي الامر عنه اولا او بعد نهي الثاني
ويجري فيه الوجوه المذكورة الى اخرها ولكن القائل بكون الامر بالامر امراً يقول به هنا والمانع منه يمنعه ولو نهاه عن النهي عنه ففي
افادته عدم افادة النهي عنه وانما التامل في دلالته على عدم المنع من الفعل وجواز الاتيان به ولا يبعد القول بافادته ذلك كما انه لو نهاه عن
الامر امكن القول بدلالته على جواز الترك وعدم المنع منه اذ لا مانع من النهي عن الحرام والامر بالواجب فيكون المنع منهما شاهداً على انتفاء
التحريم والوجوب الا ان يكون في المقام شاهد على كون المنع منه من جهة نفس النهي ولو امره بالاذن لغيره في الفعل او الترك جرى فيه الكلام
المتقدم ايضاً من كونه اذناً للثالث ابتداء او بعد اذن الثاني وكذا لو اذن له في
الاذن كذلك ولو نهاه عن الاذن كذلك امكن القول بدلالته
على المنع من الفعل في الاول ومن
الترك في الثاني فيظهر
الحال في الوجوه المحتملة
في تلك الفروض من
من التامل فيما
قررناه

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

قوله في النواهي لفظ النهي قد يكون مصدراً لقولك نهى كما ان لفظ الامر يكون مصدراً للامر وقد يراد به مطلق طلب الترك على النحو الخاص كما
تقول انهاك عن كذا اي اطلب منك تركه ولو بصدق النهي على طلب الترك بالاشارة والكتابة ايضاً وقد يراد به خصوص طلب الترك بالقول
المخصوص وقد يراد به قول القائل لا تفعل على الوجه المخصوص وقد يكون اسماً يراد به القول المخصوص الدال على طلب الترك والظاهر انه حقيقة في الامرين
كما هو الحال في لفظ الامر وظاهرهم جريان ما مر في الامر هنا دعوى الاتفاق على كون النهي حقيقة في الصيغة المذكورة حسب ما مر من دعوى
الاتفاق في الامر هذا والتعاريف المذكورة في كلام الاصوليين مختلفة على حسب اختلاف الوجوه المذكورة فيوافق كل منها بعض الوجوه المذكورة
ففي المعارج انه قول القائل لغيره لا تفعل وما جرى مجراه على سبيل الاستعلاء مع كراهة المنهي عنه ويقرب منه ما في العدة وفي النهاية انه
طلب الترك بالقول على جهة الاستعلاء وفي منية اللبيب ان النهي القول الدال على طلب الترك على جهة الاستعلاء وفي غاية المامول انه
طلب كف عن فعل بالقول استعلاء الى غير ذلك من حدودهم المذكورة في الكتب الاصولية وقد يطلق على الصيغة المعروفة سواء استعملت في الطلب

اوغيره وهو من اصطلاح بعض اهل العربية ولا ربط له بالمقام ثم انه قد وقع الكلام في كونها حقيقة في خصوص الطلب الواقع على وجه التحريم او الصيغة المستعملة
فيه او انها موضوعة لمطلق طلب الترك او الصيغة المستعملة فيه على نحو ما مر في الامر والحق انها تفيد مطلق طلب الترك سواء كان على وجه التحريم او الكراهة
مع ظهورها في التحريم وانصرافه الى الاطلاق اليه حسب ما مر الكلام فيه في الامر من غير فرق بينهما في ذلك نعم يأتي لفظ الامر اسما بمعنى الشيء والشان كما عرفت
سواء كان مجازا فيه كما هو المعروف او حقيقة ايض كما هو المختار ولا يأتي لفظ النهي اصلا وفيه اشارة الى ما اخترناه اذ لو كان استعماله فيه من جهة
العلاقة بينه وبين الصيغة او الطلب لجرى في النهي ايض والكلام في اعتبار العلو في معناه او الاستعلاء اوهما معا او احدهما وعدم اعتبارهما نظير ما
مر في الامر والمختار منها ما اخترناه هناك من غير فرق بينهما في ذلك بذلك يحصل الفرق بينه وبين الدعاء والالتماس نظير ما مر في الامر والدليل الدليل
فلا حاجة الى التطويل قوله اختلف الناس الخ قد استعملت صيغة النهي كالامر في معاني عديدة انهاها في النهاية الى سبعة التحريم والكراهة والتحقير
نحو لا تمدن عينيك الخ وبيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء والالتماس نحو لا تعتذروا اليوم والارشاد نحو لا
تسئلوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم وتجيء ايض لمعان اخر منها طلب الترك الجامع بين التحريم والكراهة ومنها رفع الحرج عن الترك فيفيد الاذن
في الفعل كالنهي الوارد عقيب الايجاب ومنها الالتماس ومنها التهديد كقول المولى لعبده لا تطعني فيما امرتك به ومنها الانذار كقولك لمن يريد
ان يصنع شيئا يترتب عليه بعض المعايب لا تقع في هذه البلية ولا تسع في هلك عرضك وسفك دمك ومنها التشفي كما تقول لمن خذل وتخلى عن [الصواب بدله فيه اي في الترك]
شيء وقد ابى عن تركه فتواردت عليه الاهوال لا تتعرض لهذه الاهوال ومنها السخرية والاستهزاء كما تقول لمن يلح عليك بالف وانت تنكره لا تاخذ
مني الا بسكة واحدة ومنها التسلية كقولك للمصاب لا تحزن ومنها الامتنان كما تقول لمن اجرته في مقام اظهار النعمة لا تخف في داري ولا تتعب ولا تشتغل
باحد ولا تحسد درهما ولا دينارا الى غير ذلك من المعاني المناسبة لها وملخصها يرجع الى الاستعمال في الطلب مط او في خصوص احد قسميه او في صورة الطلب
لافادة احد الامور المذكورة من الاذن او الارشاد او التهديد او التخيير وغيرها على حسب ما يفهم منها بملاحظة المقام حسب ما مر في الاشارة اليه ولا خلاف في
عدم كونها حقيقة في جميع تلك المعاني قال في النهاية بعد ذكر عدة من المعاني المذكورة ليست حقيقة في الجميع اجماعا وانما وقع الخلاف في عدة منها
نظير ما ذكرناه في الامر وقد اطلق جماعة منهم المص ان الحال هنا في الخلاف كالحال في اختلافهم في الامر وهو كذلك الا انه لم ينقل جميع الاقوال المنقولة
هناك في المقام بل ذكر بعض الافاضل انه لم ينقل وضع النهي للتهديد بالاحد وكيف كان فالاقوال المنقولة هنا ايض عديدة احدها انها حقيقة
في التحريم مجاز في غيره وهو المعروف وعزي الى الاكثر وقد اختاره الشيخ والمحقق والعلامة في المبادي والسيد العميدي وشيخنا البهائي وتلميذه الجواد
المص وغيرهم ثانيها انها حقيقة في الكراهة عزاه في غاية المامول وغيره الى بعض ثالثها انها مشتركة لفظا بين التحريم وغيره وعزي القول به الى الذريعة
والغنية وذكر انه يظهر من الاخير انها مشتركة بين التحريم والتهديد والتوبيخ قلت الذي يظهر من السيد في الذريعة ان صيغة لا تفعل ليست مخصوصة
بالنهي لورودها للتهديد ايض كقول المولى لعبده لا تقصني ولا تفعل ما امرتك به فليس عنده للنهي صيغة تخصه فظاهره كون الصيغة حقيقة في
صورة ارادة التحريم وغيره بل وفي التهديد ايض وقد نص هناك باشتراك الصيغة بين الامر والاباحة وقد نص في المقام ايض بان الكلام في انه لا صيغة [وقد نص في بحث الامر بكون نفس الصيغة حقيقة في الاعم من الامر وانه لا صيغة للامر تخصه م]
للنهي تخصه كالامر فلا وجه لاعادته وذهب في مبحث الامر الى ان صيغة الامر يفيد كون الامر مريدا للفعل المامور به وظ كلامه دلالتها على ذلك بالوضع
فقد يراد به الوجوب وقد يراد به الندب اما بالاشتراك اللفظي او المعنوي وقد يظهر هنا ايض بدلالة النهي على كون الناهي كارها للمنهي عنه فيكون
صيغة النهي دالة عليه وضعا على حسب ما ذكره في الامر لتنظيره بين المقامين فيفترق الحال عند السيد بين مطلق افعل ولا تفعل وبين صيغة الامر والنهي
والاولان لا يختصان بطلب الفعل او الترك والاخيران يختصان به اما على سبيل الاشتراك بين مطلق افعل ولا تفعل وبين اللفظي بين الوجوب والندب مط
والتحريم والكراهة حسب ما مر الكلام فيه في الاوامر لكنه نص في المقام بان نهيه تع يفيد وجوب الترك وان لم يكن امره مفيدا للوجوب لان الفعل لاجل انه يقتضي قبح
الفعل والقبيح يجب ان لا يفعل وظ كلامه هذا يفيد بدلالة نواهي الشرع على التحريم مع قطع النظر عما ذكره لحمل اوامر الشرع على الوجوب من جهة حمل الصحابة
والتابعين واجماع الشيعة عليه حسب ما ذكره فهو ايض يقول بتعين حمل نواهي الشرع على التحريم بل حملها على ذلك اولى من حمل اوامره على الوجوب
لاستناده في ذلك الى قيام الدليل عليه من الخارج بخلاف المقام كما عرفت فالظاهر ان مختار السيد في المقام كمختاره في الامر الا انه يقول بكون نواهي الشرع
للتحريم ولو مع الغض عما ذكره في الامر وقريب منه ما ذكره السيد في الغنية والظ موافقته للسيد في المقام في جميع ما قرره كما هو شانه في معظم المسائل [ابن زهره]
رابعها انها للقدر المشترك بين التحريم والكراهة ففي النهاية ان من جعل الامر للقدر المشترك بين الوجوب والندب جعل النهي مشتركا بين التحريم والكراهة
والظ انه اراد وضعه للقدر المشترك بينهما خامسها القول بذلك مع حمل نواهي الشرع مع الاطلاق على التحريم لقيام قرائن عامة عليه وهو مختار
صاحب الوافية نظير ما ذكره في الامر سادسها القول بذلك ايض مع القول بانصراف الطلب مط الى التحريم كما هو المختار نظير ما مر في الامر سابعها القول [في المقام م]
بالتوقف كما يظهر من جماعة حكاية القول به حيث جعلوا القول بالتوقف هنا نظير ما ذكروه في الامر هذا وحجة المختار هنا نظير ما مر في الامر من غير فرق
فلا حاجة الى الاعادة ويظهر الحجج على سائر الاقوال بالمقايسة فلا حاجة الى الاعادة قوله ولهذا يذم العبد الخ هذا تقرير وتوضيح لكون المفهوم والمنساق من
النهي عند الاطلاق هو التحريم لملاحظة استحقاق الذم عند كون الامر ممن يجب عليه على المامور اذ لولا افادته التحتيم والالزام لما تفرع عليه استحقاق
الذم وربما يعد ذلك دليلا اخر سوى التبادر ولا وجه له ثم ان الكلام على الدليل المذكور نظير ما ذكره في الامر فلا حاجة الى اعادته قوله وما وجب الانتهاء
عنه حرم فعله فان الانتهاء عن الشيء هو تركه والاجتناب عنه ووجوب الاجتناب عن الفعل ولزوم تركه هو مفاد حرمته وقد يورد على الاحتجاج المذكور امور
احدها ما اشار اليه المص من انه مختص بمناهي الرسول صلع فلا يثبت به الحال في مناهيه تع ومناهي الائمة ع فضلا عن مفاد النهي بحسب اللغة كما هو

المدعى بانها

المدعى ثانيها ان ما يفيده الاية حمل نواهيه على التحريم ولا يفيد وضع النهي لذلك غاية الامر ان يكون ذلك قرينة عامة على استعمال النهي في التحريم
كما هو مختار البعض ولا يفيد وضعه لذلك ثالثها انها ظاهرة في عدم وضع الصيغة للتحريم اذ لو كانت موضوعة لما احتيج الى بيانه نعم لا يبعد من شأن
تعابيان الاوضاع اللفظية للرجوع فيها الى اهل اللسان فالظاهر من بيانه ذلك عدم دلالة الصيغة عليه ليكون حكما بوجوب الانتهاء قاضيا بنفي
الدلالة على خلاف المدعى ولو لا رابعها انها انما تفيد كون لفظ النهي مفيدا للتحريم اي موضوعا للصيغة المستعملة في التحريم سواء كان استعمال الصيغة
فيه من جهة وضعها له او على سبيل المجاز او الاشتراك فاقصى ما يفيده كون لفظ النهي موضوعا للصيغة المستعملة في التحريم وهو غير المدعى خامسها
المنع من استعمال قوله فانتهوا في الوجوب وان سلمنا وضع الامر للوجوب وذلك لان جملة من مناهي الرسول يراد بها الكراهة قطعا فان اريد
الوجوب من الامر المذكور لزم التخصيص في قوله وما نهيكم عنه فانتهوا اذ لا يتصور وجوب الانتهاء من المكروه فلا بد من حمله على الاعم من الوجوب
والاستحباب فلا يفيد المدعى او بق بالتوقف من التزام المجاز المذكور او التخصيص فلا ينهض ايضا باثبات المطلوب سادسها المنع من دلالته على الحكم لسائر عموم
الرسول فان الامر المذكور من الخطاب الشفاهي فلا مانع من ان يكون اشارة الى مناهي معهودة صدرت من الرسول بالنسبة اليهم سابعها ان المراد
بالانتهاء قبول النهي والتدين به والاخذ بمقتضاه ان تحريما فتحريم وان كراهة فكراهة فالمقصود وجوب تلقيهم اوامره ونواهيه بالقبول واين ذلك من
الدلالة على استعمال نواهيه في التحريم فضلا عن وضعها له ولا اقل من احتمال حمله على ذلك ومعه لا يتم الاستدلال ثامنها ان لفظ الايتاء ظاهر في
الاعطاء وهو ظاهر في التعلق بالاعيان كما هو الظاهر من لفظ الاخذ ايضا فيكون المراد بالنهي في مقابلته منع المنع منه كما في قوله ولقد اتيناك
اكماء وعساقلا ولقد نهيتك عن بنات الاوبر والاية انما وردت بعد ذكر الغنائم فالمراد على هذا ان ما اعطاكم الرسول من الغنيمة وعين لكم من
السهم فخذوه وما زاد عنكم ومنعكم منه فانتهوا عنه ولا تزاحموه في القسمة ولا تطلبوا منه زيادة عما عينه لكم كما ورد نظيره في غيره من الايات ولا ريب
في لزوم اتباعه في ذلك فلا ربط للاية بالخطابات الشرعية تاسعها ان اقصى ما يفيده الاية بعد الغض عن جميع ما ذكر دلالة صيغة النهي مجردة عن
القرائن على التحريم ولا يستلزم ذلك وضع الصيغة له اذ قد يكون ذلك من جهة انصراف الاطلاق اليه على نحو ما مر في الامر حسبما اخترناه في المقامين
ويمكن الجواب عن الاول بانه اذا ثبت كون نواهيه للتحريم ثبت ذلك بالنسبة الى العرف واللغة اصالة عدم النقل واجاب عنه البعض بوجهين احدهما
ان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله سبحانه عنه وكذا الوجه فيه انه اذا دل ذلك على وجوب طاعة الرسول في نواهيه افاد وجوب
طاعته تعالى بالاولى لظهور ان وجوب طاعة الرسول انما يأتي من وجوب طاعته تعالى وانت خبير بوهن التعليل فان وجوب الطاعة انما يقضي بوجوب ترك ما اراد تركه
على سبيل الحتم دون ما كان على سبيل الكراهة فان كان مفاد الاية مجرد وجوب الطاعة لم يرتبط بالمقصود ولا كان الاحتجاج بما دل على وجوب طاعته تعالى وطاعة الرسول
والائمة عليهم السلام من الايات والاخبار اولى وربما استدل به بعضهم الا انه موهون جدا كما مرت الاشارة اليه في بحث الاوامر وغاية الامر حمل دلالة الاية حسبما ادعاه المستدل
على كون النهي موضوعا في لسان النبي صلى الله عليه وآله للتحريم ولذا يجب الاجتناب عن الفعل بمجرد نهيه فاي اولوية لكون النهي في كلامه تعالى ايضا موضوعا لذلك كيف والاوضاع
امور اصطلاحية تتبع وضع الواضع ولا وجه للاولوية في ثبوته في مقام اخر نعم لو قيل ان مفاد الاية حمل نواهي الرسول صلى الله عليه وآله مع الاطلاق على التحريم فيتأيد عموم من ثبوته في مقام
دلالتها بالفحوى على حمل نواهيه تعالى على ذلك ايضا بل قد يقوى بدلالته على حمل نواهي الشرع بعد توسط عليه لكن ذلك مخالف لما هو بصدده من اثبات الوضع
ولو لوحظ ذلك مع ظهور ذلك في ثبوت الوضع اندفع به الاولوية المدعاة اذ لو كان الحمل من جهة الوضع لم يتجه الاولوية كما عرفت ثانيهما ان احتمال القول بالفصل
بعيد مخالف للظاهر فبعد ثبوته بالنسبة الى كلامه صلى الله عليه وآله يثبت الى غيره من جهة بعد التفصيل وكان مراده بذلك بعد التفصيل في ذلك بين كلام الله تعالى وكلام الرسول
اذ لم نجد احدا ذهب اليه وفيه ان اقصى ما يفيده القول بعدم الفصل هو ثبوت ذلك بالنسبة الى نواهيه تعالى بل نواهي الائمة عليهم السلام ولا يفيد ذلك ثبوت
الحكم في اللغة الا ان يستند الى اصالة عدم النقل وح فالاولى الاستناد اليه من اول الامر حسبما ذكرنا وقد يورد على كلامه على زيادة ذلك انه استبعاد التفصيل
من جهة مخالفته للاصل ولا يخفى عن بعده وعن الثاني ان تعلق وجوب الانتهاء على مجرد النهي يفيد كون النهي بنفسه مفيدا للتحريم اذ لولا ذلك لم يحسن
تعليقه على مجرد ذلك وفيه انه لو علق استفادة التحريم على مجرد النهي تم ما ذكر في الجواب ليس كذلك بل انما علق امره بالانتهاء على مجرد نهيه ولا دلالة على وذلك
كون النهي بنفسه مفيدا للتحريم بل اقصى الامر ان يراد منه التحريم ولو كان استفادته منه بعد ضم الامر المذكور اليه والفرق بين الوجهين المذكورين
واضح فيكون الاية المذكورة قرينة عامة لافادة نواهيه التحريم ولذا استند اليه صاحب الوافية على مذهبه فالاولى في الجواب عنه بان ذلك بيان للازم
الوضع فانه اذا دل ذلك على حمل نواهيه المطلقة على التحريم افاد عرفا حصول الوضع له كما اذا قال القائل متى وجدت اللفظ الفلاني خاليا عن القرينة
في العرف فاحمله على كذا افاد كونه موضوعا بازائه واحتمال كون ذلك قرينة عامة لحمل النهي عليه وبيانا للمراد منه بعيد في المقام وليس ذلك من
شأنه تعالى وعن الثالث انه ليس المقصود بالاية الشريفة بيان مقتضى الشرع من نواهيه ولا بيان وضعه لذلك بل المراد به الحث على طاعته والاجتناب عن
مخالفته كسائر الايات الدالة عليه الا ان التعبير بلزوم الاجتناب عنه نهيه دليل على كون نهيه للتحريم حيث ان الاجتناب عن مخالفته لترك مناهيه
المطلقة يفيد كون نواهيه المطلقة مفيدة للتحريم اذ لو كان نهيه المطلق للكراهة او الاعم منها لم يلزم من الاتيان بالمنهي عنه مخالفته وعن الرابع ان
الصيغة المطلقة الصادرة من العالي نهي قطعا كما هو الظاهر من ملاحظة العرف فمقتضى الاية الشريفة ح وجوب الاجتناب فيتوقف على ان يكون الصيغة
للتحريم وعن الخامس ان وجوب الانتهاء انما علق على ما تعلق به النهي على سبيل الحقيقة وعند القائل بكون النهي للتحريم لا يكون المكروه منهيا عنه
نعم لو كان لفظ النهي موضوعا للاعم صح الايراد المذكور الا ان المستدل لا يقول به وانما يرد ذلك على من يلتزم به وهو ضعيف فحج بعد القول بكون
الصيغة حقيقة في التحريم ومع الغض عنه يفيد الدوران بين التخصيص والمجاز تقديم التخصيص عليه ودعوى كونه من قبيل التخصيص بالاكثر فيعلي

فرض جواز تقدم المجاز عليه ثم وعن السادس ان الظاهر من الاية كون الخطاب للامة لا لخصوص الحاضرين في المجلس وسيأتي تفصيل الكلام فيه في محله
وعلى فرض اختصاصه بهم فالظاهر عموم الحكم لجميع نواهيه المتعلقة بهم وكون اللام فيه للعهد بعيد عن الظاهر وعن السابع انه بعيد عن الظاهر مع الحمل
عليه فالاحتجاج مبني على الظاهر وعن الثامن ان حمله على خصوص تلك خلاف الظاهر وان ذكره بعض المفسرين وظاهره عمومه للمنهي وغيره والعبرة
بعموم اللفظ فيعم ما نشعبه منه من الغنائم او غيرها وفيه تامل نعم في الاخبار الخاصة دلالة على ورودها في الاوامر والنواهي وقد اشتهرت الطريقة
بين الاصوليين على الاحتجاج بها في المقام وعن التاسع انه اذا دلت الاية على كون مفاد النهي عند الاطلاق هو التحريم كان قضيته الاصل وضعه
بازائه الا ان يدل دليل على خلافه وفيه انه انما يتم اذا قلنا بكون الاصل في التبادر ان يكون مستندا الى الوضع وهو على اطلاقه محل منع لاطلاقهم
محل منع ومع الغض عنه ففي بعض الشواهد دلالة على استناد الانصراف الى غير الوضع فالوجه المذكور واقع للاحتجاج بالاية وقد مر توضيح القول
في ذلك ثم انه قد يحتج القول بكون النهي للتحريم بوجوه اخر منها ان فاعل المنهي عنه عاص وكل عاص مستحق للعقوبة كما دلت عليه الاية الشريفة ويمكن الايراد
عليه تارة بمنع المقدمة الاولى اذ هي في مرتبة الدعوى وفيه ان العرف شاهد على صدق العصيان بذلك واخرى بان اقصى ما يثبت بذلك حمل النواهي
الشرعية على التحريم وهو اعم من وضعها له شرعا فضلا عن الوضع له لغة وفيه ان صدق العصيان عند اي امر كان معلوم في العرف غاية الامر دلالة الاية على
خصوص مجيئه عند الشرع فيستفاد منه دلالته على التحريم عند الاطلاق والخلو عن القرينة فيفيد وضعه له فالاولى في الايراد عليه ان يقال ان اقصى
ما اثبت بذلك ظهور النهي المجرد عن القرائن في التحريم ونحن نقول به حسبما عرفت ولا دلالة فيه على المدعى ومنها ان الامر للوجوب فيكون النهي للتحريم
لعدم القول بالفصل او للقطع باتحاد مفادهما في العرف سوى ان الاول متعلق بالفعل والثاني بالترك او الكف ويضعفه ما عرفت من عدم
ثبوت وضع الامر للوجوب ومنها ان الصحابة والتابعين كانوا يستدلون بالنواهي على التحريم كما كانوا يستدلون بالاوامر على الوجوب حسبما مر من
تصريح جماعة هناك وقد نص عليه هنا ايضا غير واحد من الفاضلين وربما يمنع ذلك في المقام اذ لا يوجد ذلك في كلام من يوثق به عندنا لكن الانصاف
انه لا فرق في ذلك بين الصيغتين فالاولى في الجواب ان يقال ان اقصى ما يفيده ذلك ظهور النهي في التحريم وهو اعم من وضعه له كما عرفت قوله و
استعمال النهي في الكراهة شائع الخ قد عرفت ما يرد عليه مفصلا في بحث الاوامر فلا حاجة الى اعادته قوله فذهب الاكثرون الى انه هو الكف وقد اختار
ذلك الحاجبي والعضدي وكان المراد بما عزي الى الاشاعرة من كون المط فعل ضد المنهي عنه ثم قد يتخيل ان المراد بالكف هو زجر النفس عن فعل الشيء
عند حصول الشوق اليه وقيام الداعي الى فعله بملاحظة ما يقاوم ذلك ويغلب عليه فيمنع من حصول مقتضاه وح فهو اخص مط بحسب الوجود
من الترك الذي هو عدم الاتيان بالفعل فان الكف بالمعنى المذكور يستلزم الترك بخلاف الترك فانه لا يستلزم حصول الكف اذ لا قد لا يكون
له شوق الى الفعل من اول الامر فلا يصدق معه اسم الكف مع حصول الترك فعلى القول المذكور يكون المط بالنهي خصوص ذلك فلو لم يكن للمكلف
شوق الى الفعل ولم يقم له داع اليه لم يكن الترك الحاصل منه مطلوبا للناهي عند القائل المذكور ولا يتعلق النهي به والظاهر انه يقول ح بسقوط
النهي تخييرا وان تعلق به معلقا على حصول الشوق فعلى هذا يكون النواهي المتعلقة بالمكلفين مشروطة بشوقهم الى الفعل ورغبتهم فيه لامط اذ لا يجا
للقول بوجوب الكف على الوجه المذكور مط حتى يجب عليه تحصيل الشوق الى الفعل ليتصور منه حصول ما وجب من الكف ويمكن توجيه القول
بسقوط التكليف مع انتفاء الشوق الى الفعل وعدم الداعي اليه بانه لما كان مقصود الشارع من تحريم الفعل عدم حصوله في حيز الوجود كان
ميل المكلف عن الفعل وعدم شوقه اليه مغنيا عن التكليف بتركه للاكتفاء به في الصرف عن الفعل والمنع عن دخاله في الوجود فلا حاجة الى تكليفه
به وانما الحاجة الى التكليف المفروض فيما اذا كان مائلا الى الفعل راغبا فيه ليتعلق التكليف اذن بالكف ويرد عليه ان فيه خروجا عن ظاهر الاطلاق
من غير جهة باعثة عليه وما ذكر من الوجه انما يتم مع امكان ورود التكليف على الوجه المذكور لا وقوعه كيف ولم يعتبره الشارع في جانب الامر اذ لم يقل
احد بعدم شمول الاوامر لمن يريد المامور به ويرغب اليه ويأتي به مع قطع النظر عن امر الشارع به وح فالتزام القائل المذكور بذلك في جانب النهي بعيد
جدا سيما وقد ذهب جماعة من الاجلة الى اطلاقه على نحو الامر كما هو الظاهر المفهوم من النهي في العرف بل الظاهر انه لا مجال لتوهم عدم تحريم المحرمات على غير الراغب
فيها فيظهر من ذلك وهن القول المذكور جدا ان حمل على ظاهره ويمكن ان يقال في توجيهه ان المراد بالكف هو الميل عن الفعل والانصراف عنه عند تصور
الطرفين سواء حصل له الرغبة الى الفعل او لا فان العاقل المتصور للفعل والترك لا بد من ميله الى احد الجانبين فالمراد بالكف هو ميله الى جانب
الترك لان يتعلق الطلب به بخلاف الايجاد اذ لا مانع من تعلق الطلب به فيكون الميل المذكور من جملة مقدماته وح فلا فرق بين القولين المذكورين
الا بالاعتبار حيث يقول القائل بتعلق الطلب بالكف ان المطلوب هو ميل النفس عن الفعل وانصرافها عنه ويقول القائل بتعلقه بالترك يكون المكلف
بنفس الترك المسبب من ذلك المتفرع عليه وكانه الى ذلك نظر بعض شراح المنهاج حيث عزى اليه القول بعدم الفرق بين القولين المذكورين ويشير اليه
ما ذكره التفتازاني في المطول من تقارب القولين وكيف كان فالمختار ما اختاره المص من كون متعلق الطلب في النهي هو الترك اذ هو المتبادر من الصيغة
بعد ملاحظة العرف والتنبي لاستعمالات ولان الذم والعقوبة انما يترتب على مخالفة المامور لما طلب منه فان كان المط بالنهي هو الكف لزم ان لا
يتعلق الذم والعقوبة بفعل المنهي عنه بل على ترك الكف عنه ومن الواضح خلافه وعلى المختار يكون المط هو الترك ويصح وقوع الذم والعقوبة على
الفعل اذ هو في مقابلة الترك ويشهد له ايضا ان مفاد المادة هو الطبيعة المطلقة كما مر في الامر وحرف النهي الوارد عليها انما يفيد نفيها ومفاد
الهيئة الطارية على تلك المادة هو انشاء الطلب فالمتحصل من المجموع هو طلب عدم ذلك الفعل اعني طلب الترك ويعضده ايضا ان الامر طلب لايجاد
الفعل فيكون النهي المقابل له طلبا للترك وما يتخيل في دفع ذلك من ان مفروض الطلب الى الكف بدعوى عدم مقدورية العدم فلا يمكن تعلق

ويعني تعلق الطلب بالترك كونه ميل النفس عن الفعل او انصرافها عنه مقدمة للترك

التكليف به واحداً كما سيجيء انشاء الله تعالى قوله يعد في العرف ممتثلاً على انه لم يفعل لا يخفى ان صدق الامتثال موقوف على كون الترك لاجل النهي لا لجهة الامتثال ايضا
اخرى وح يمدح على ترك الفعل من جهة تعمده الترك لاجل النهي وهو مفاد الكف عن الفعل فلا دلالة في ذلك على كون المطلوب نفس الترك من
ان حيثية الكف مغايرة للجهة المذكورة وان كان مساوقاً له فحصول المدح على الجهة المذكورة شاهد على كون المطلوب نفس الترك حتى عد الترك
الحاصل من جهة النهي امتثالا فان حقيقة الامتثال هو الاتيان بما كلف به من جهة كونه مكلفا به فلو كان المكلف به هنا هو الكف لكان الامتثال
حاصلا به من الجهة المذكورة لا من جهة الترك فلما وجدنا حصول الامتثال بمجرد الترك الحاصل على الوجه المذكور دل على كونه هو المكلف به في النهي
هذا ومرجع الدليل المذكور الى ما ذكرناه من التبادر وقد يستدل عليه ايض بانه كثيرا ما يترك الحرام مع ارادة الفعل على وجه لو حصل له القدرة عليه
لاتى به او من دون ارادة اصلا او على الوجهين لا يحصل الكف فلو كان المكلف به هو الكف لزم ح فواته ويلزمه ترتب العقاب واورد عليه بالتزام
ترتب العقاب في المقام لكون العزم على ترك الحرام من احكام الايمان والمفروض انتفاؤه في الصورتين فيترتب العقاب عليه وضعفه ظاهر فان العصيان
ح على فرض تسليمه انما يترتب على مخالفة تكليف اخر دون ترك المكلف به بالتكليف المفروض انه لا يصدق مخالفته للنهي المذكور قطعا وان حصل عزم على
المخالفة في الصورة الاولى وترك العزم على الطاعة في الثانية فلو كان المطلوب بالنهي الكف لصدق مخالفته لنفس النهي المذكور ايض لانتفاء مطلوبه
الذي هو الكف ومن الواضح خلافه قوله احتجوا بان النهي تكليف اه محصله ان النهي تكليف ولا شيء من التكليف متعلقا بغير المقدور فلا شيء من النهي
يتعلق بغير المقدور وكل عدم غير مقدور فلا شيء من النهي متعلقا بالعدم والمقدمات الماخوذة في الاحتجاج المذكور مسلمة الا الكبرى الاخيرة
فتبينه بقوله لكونه عدما اصليا اه هذا وقد يستدل ايض على ذلك بوجه اخر اشار اليه في غاية المامول وحاصله ان الامتثال انما يتحقق بالكف
عن الفعل والثواب انما يترتب عليه دون مجرد الترك فما تعلق الطلب به هو الذي يترتب الامتثال والثواب عليه واجاب عنه بالمنع من ترتب الثواب
على الكف بل انما يترتب الثواب على الترك من دون مدخلية الكف وانت خبير بان حصول الامتثال وترتب الثواب انما يتصور فيما اذا ترك المنهي عنه لاجل
نهيه عنه واما اذا تركه لاجل امر اخر مع علمه بالنهي او عدمه فليس ذلك قاضيا بصدق الامتثال ولا باعثا على ترتب الثواب حسب ما مر بيانه لكن
لا يقضي ذلك بعدم حصول المط بالترك المفروض لما عرفت من الفرق بين اداء الواجب وترك المحرم وحصول الامتثال فقوله ان تحقق الامتثال
وترتب الثواب انما هو في صورة الكف على فرض تسليمه لا يقضي بتعلق النهي بالكف اذ تعلق النهي بالترك لا يستدعي حصول الامتثال بمجرد الترك كما
ان تعلق الامر بالفعل لا يقضي بحصول الامتثال بمجرد الاتيان به بل يتوقف ايض على كون ادائه من جهة امر الامر به وبدونه يكون اداء للواجب من غير ان يكون
امتثالا كما مر تفصيل القول فيه فما زعمه المستدل من الملازمة ممنوع ولو سلم ذلك نقول ان حصول الامتثال وترتب الثواب ح انما هو من اجل الترك دون
الكف وان كان مجامعا له اذ مجرد حصول الكف ح لا يستدعي كون الامتثال من جهته لما عرفت من الفرق بين الامرين وكون الامتثال حاصلا من جهة
الترك فان اراد المجيب من ترتب الامتثال على الترك ترتبه عليه في الصورة المفروضة الجامعة للكف فهو كك وان اراد ترتبه على مجرد الترك كيف ما حصل
فهو بين الفساد لما عرفت قوله المنع من انه غير مقدور لما كانت المقدمة المذكورة مسندا لا عليه في كلام المستدل ولم يتعلق المنع المذكور بشيء من مقدمات
دليله لم يتجه الايراد عليه بالمنع ولذا وجهه المحقق المحشي ره بان المراد بالمنع هنا غير المنع المصطلح بل المنع اللغوي فالمقص ابطال ما ذكره من كون العدم غير
مقدور ونظرا الى ما اقام عليه من الدليل فيكون ذلك معارضة للدليل المذكور ويكون قوله فان قيل معارضة على المعارضة وقد صرح بعضهم بجوازه
نعم وقعت المعارضة الثانية بعين ما ذكر في الدليل ولا يخفى قبح اعادته قلت يمكن حمل المنع في كلامه على المنع المصطلح والوجه فيه انه لما كانت المقدمة
المذكورة مستدلا عليها في كلامه توقف ورود المنع عليها على ابطال دليلها فجعل ما يبطل به الدليل المذكور على حد المعارضة سند المنع فيكون ذكر
السند في المقام مصححا لورود المنع اذ بعد ابطال ما اقام من الدليل عليها يبقى المقدمة المذكورة خالية عن الدليل فيصح توجيه المنع اليها فلما كانت قضية
المعارضة المذكورة لما ذكره من الدليل على ايجاب تلك المقدمة ثبوت تاثير القدرة في كل من الوجود والعدم حيث ذكر ان تاثير صفة القدرة في الوجود
فقط وجوب لا قدرة اورد عليه بانه لا بد للقدرة من اثر عقلا ضرورة كون التاثير مستلزما للاثر والعدم غير صالح لذلك لكونه نفيا محضا ولانه لا بد
من استناد الاثر الى المؤثر وهو غير ممكن في المقام حسب ما قرره فالمحوظ في المقام نفي كون العدم اثر للقدرة ليلزم من ذلك نفي تاثير القدرة فيه ليتفرع
عليه نفي كونه مقدورا اذ المقدورية يستدعي تاثير القدرة فيه حسب ما اعترف المستدل به والوجه الاول من هذين الوجهين غير مذكور في كلام المستدل
والثاني وان كان عين ما ذكره المستدل الا انه انما ذكر في المقام لدفع كون العدم اثرا للقدرة ليتفرع عليه عدم مقدوريته والمستدل انما اخذ ذلك حجة
على عدم المقدورية من اول الامر وهذا القدر كاف في التفاوت مضافا الى اشتمال ما ذكره ثانيا على بيان جواب اخر عن اصل الاستدلال فلا يخلو اعادته
عن فائدة فتحصل مما ذكر جوابان عن الاستدلال احدهما المنع من عدم مقدورية العدم حسب ما قررناه والاخر اثبات مقدوريته في الزمان المتاخر
عن الصيغة وان جعلهما جوابا واحدا اوجعل الجواب الثاني دفعا لما يورد على الجواب الاول فتدبر قوله باعتبار استمراره اه هذا وجه جواب عن الايراد الاخر
وكانه لم يتعرض للجواب عن الاول اكتفاء بما ذكر في الجواب عنه فان الاستمرار العدم حظا من الوجود ولذا يستند في ملاحظة العقل الى اختيار المكلف و
يترتب ذلك عليه فلا يكون اثر القدرة نفيا محضا حسب ما ادعاه المستدل لكنك خبير بان عدم الفعل نفي محض بحسب الخارج لا تاثير ولا تاثر فيه اصلا
وليس استمرار العدم امرا حاصلا بحسب الواقع وانما هو اعتبار عقلي محض ثبوته في العقل كمفهوم العدم فتاثير صفة القدرة فيه بحسب الخارج غير معقول
الحق ان يقال ان مقدورية الفعل انما يكون باقتدار الفاعل على قطع استمرار العدم بالتاثير في الوجود لا بتاثيره في العدم ايض وان صح بذلك حكم
العقل باستناد العدم المعلول الى عدم علته فان مناط الحكم بالاستناد المذكور هو عدم حصول الاثر عند عدم حصول التاثير لا بتاثير الفاعل في عدمه فالمراد

باستناد عدم المعلول الى عدم علته والترتب العقلي الحاصل بينهما في لحاظ العقل هو لذلك لا لمباشرة العدم في العدم كيف وحصول التأثير والتأثر غير معقول
بين الاعدام فليس تاثير القدرة في المقام الا في جهة الوجود ويكون العدم مقدورا بذلك البعض فما ادعاه المجيب من لزوم تاثير القدرة في كل من جانبي الوجود
والعدم والا لكان وجوبا لا قدرة كما ترى ويمكن تنزيل كلامه على ما ذكرنا فيكون مقصوده بالتاثير في العدم هو مفاد الترتب العقلي المذكور وهو لا
ينافي كون عدم الفعل نفيا محضا بحسب الخارج قوله ان النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار اه يمكن تقرير النزاع في ذلك على نحو الامر فيكون الكلام
في وضع الصيغة له فالقائل بدلالتها على الدوام يقول بوضعها لخصوص ذلك والقائل بكونها للاعم يجعل مفادها مجرد ترك الطبيعة في الجملة ويمكن
تقريره في الدلالة الالتزامية حيث ان النهي موضوع لطلب ترك الطبيعة لكن هل يستلزم ذلك الدوام والتكرار اولا بل هو اعم من الامرين وعلى هذا
فيجري الكلام في كل طلب متعلق بالترك وان كان بصيغة الامر كاترك وانته وكف ونحوها وكذا في مادة النهي كانهاك عن كذا او نهانا عن كذا ونحو
ذلك ويخرج عنه ما يكون امرا بصورة النهي نحو لا تترك ويمكن تقرير النزاع في الاعم من الوجهين المذكورين فيصح للقائل بدلالتها على الدوام
الاستناد الى كل من الوجهين المذكورين فلا بد للنافي من ابطال كل منهما والظاهر البناء في تحرير محل النزاع على احد الوجهين الاخيرين ثم ان المقصود
بالتكرار هنا هو خصوص الدوام لا مستمر التكرار كما مر احتماله في الامر وان كان الظاهر هناك ايضا خلافه ولذا عبروا هنا عن التكرار بالدوام ثم ان المقصود
بالدوام هل هو خصوص التابيد والدوام مدة العمر او يرجع فيه الى العرف فيختلف بحسب الافعال والاحوال وجوه اظهرها الاخير وهل المطلوب خصوص الترك المستند خلاصه
فيتوقف حصول الامتثال على ترك الكل مع عزم ان يحصل امتثال بالنسبة الى خصوص الترك الحاصل في كل من الازمنة او ان كل ترك منها مطلوب في نفسه
مع قطع النظر عن انضمام الاخر اليه فيحصل بذلك امتثالات تكاليف عديدة وان عبر عن الكل بتعبير واحد وجهان اظهرهما الثاني كما يشهد به العرف وهل الكلام
في وضع الصيغة المطلقة للدوام او لما يستلزمه فلا يجري في النواهي المقيدة بزمان خاص او في وضع مطلق الصيغة فيلزم التجوز في بادي الراي فيما يقيد
بخصوص بعض الازمنة بناء على القول بوضعه لذلك وعلى هذا يلزم التزام التجوز في معظم النواهي الواردة مع سبب ما هو الحق في المقام
هذا ولهم في المسألة قولان معروفان اشار المصنف اليهما احدهما اقتضاؤه للدوام ذهب اليه الامدي والحاجبي والعضدي واختاره جماعة من علمائنا منهم
المصنف والعلامة في النهاية والسيد العميدي وشيخنا البهائي وتلميذه الفاضل الجواد وغيرهم وعزاه في النهاية والمنية والزبدة الى الاكثر وحكاه الشيخ عن اكثر
المتكلمين والفقهاء ممن قال بان الامر يفيد المرة ومن قال بانه يفيد التكرار وقال الامدي في الاحكام اتفق العلماء على ان النهي عن الفعل يقتضي الانتهاء
عنه دائما وقال العضدي النهي يقتضي دوام ترك المنهي عنه عند المحققين اقتضاء ظاهرا فيحمل عليه الا اذا صرف عنه دليل ثانيهما نفي دلالتها على ذلك ذهب
اليه جماعة من علمائنا منهم السيد والشيخ والمحقق والعلامة في بعض كتبه وعزاه الامدي الى بعض الشاذين والعضدي الى الشذوذ والسيد العميدي الى الاقل ثم فاما
ان يكون موضوعا لمطلق طلب الترك الشامل للوجهين كما هو المصرح به في كلام بعض هؤلاء او يكون موضوعا لخصوص المرة حكاه في غاية المامول قال ان القائلين
بعدم الدوام منهم من ذهب الى انه للمرة فقط ومنهم من يجعله مشتركا بينها وبين التكرار بحيث يتوقف العمل باحدهما على دليل من خارج كما في الامر فيكون الاقوال ح
ثلثة وربما يحكى هنا قول رابع وهو وضعه لهما على سبيل الاشتراك اللفظي وقد يعزى ذلك الى السيد كما هو قضية مذهبه من اصالة الاشتراك اللفظي
فيما يستعمل في معنيين وخامس وهو القول بالتوقف حكاه الشيخ في العدة عن بعض والحق عندنا وضع الصيغة لمجرد ترك طلب مطلق الطبيعة المعراة عن
الوحدة والكثرة على حذو ما مر في الامر وقد تقدم الدليل عليه وح نقول ان النهي ان لم يتقيد بقيد فان طلب ترك الطبيعة المطلقة اعني المفهوم اللابشرط
ولا يمكن حصوله الا بترك جميع الافراد بخلاف طلب ايجاد الطبيعة فانه يحصل الاداء بايجاد فرد من افرادها والفرق بين الامرين ان ايجاد المطلق حاصل بايجاد
فرد منه فاذا حصل ذلك حصل براءة المامور به والاتيان بالمنهي عنه فيحصل امتثال الامر ومخالفة النهي بايجاد فرد من الطبيعة فلا بد اذن في حصول
امتثال النهي من ترك المخالفة الحاصلة بترك كل فرد من افراد المنهي عنه وهو ما اردناه وليس تركها في ضمن بعض الافراد تركا للطبيعة المطلقة وانما هو
ترك الطبيعة المقيدة وترك المقيد لا يستلزم ترك المطلق كما ان فعله يستلزم فعله حسبما عرفت هذا مع اطلاق النهي واما اذا قيد الطبيعة بزمان مخصوص
او قيد خاص لم يكن هناك تجوز في الصيغة ولا في المادة لصدق اللابشرط على ذلك ايضا والحاصل ان النهي موضوع لطلب ترك مطلق الطبيعة وهو قدر
جامع بين طلب ترك الطبيعة المطلقة والمقيدة فان وجد هناك قيد انصرف الى الثاني وكان حصوله في ضمن المقيد والا انصرف الى المطلق اذ مع
عدم القيد لا يكون مفاد اللفظ الا المطلق فلا يكون النهي مع الاطلاق دائرا بين الامرين ليكون مجملا غير منصرف بحسب اللفظ الى احد الوجهين فان قلت
ان المراد بالطبيعة في المقام من حيث هي او من حيث حصولها في ضمن الفرد لا سبيل الى الاول فان الاحكام الشرعية بل وغيرها من الاحكام المتداولة
بين اهل العرف واللغة وارباب العلوم العقلية انما يتعلق الى الطبايع من حيث وجودها في ضمن الفرد لعدم العبرة بالقضية الطبيعية واما الثاني
فاما ان يراد من حيث حصولها في ضمن الفرد في الجملة او في ضمن جميع الافراد ولا يثبت ارادة الدوام الا في الصورة الثانية وارادتها في المقام اول الدعوى
غاية ما يسلم ارادة ترك الطبيعة في ضمن الفرد في الجملة قلت قد عرفت ان المبادي الماخوذة في الافعال بمعنى الطبايع المطلقة وحيث ان الطلب
الحاصل في الامر والنهي انما يتعلق بالايجاد والترك لا حاجة الى اعتبار حيثية الحصول في ضمن الفرد في مدلول المادة فان ايجاد الطبيعة انما يكون بايجاد
فرد منها وتركها انما يكون بترك جميع افرادها حسبما عرفت فمرجع الامر في ذلك الى الحصول وان لم يلاحظ الحصول في ضمن الفرد في خصوص موادها و
لو سلم كون الطبايع المدلولة لموادها ملحوظة من حيث وجودها في ضمن الفرد فهو ايضا كاف في المقام لان المرجع فيها الى النكرة وهي تفيد العموم
في المقام فان ترك مطلق الطبيعة في ضمن الفرد انما يكون بترك جميع افرادها لعين ما مر نعم لو كان مفاد ذلك حصول الترك في ضمن الفرد في الجملة تم
ذلك لانه ليس من مدلول الصيغة في شيء هذا مع الغض عن كون الدوام لازما عقليا للنهي على الوجه المذكور ولا شك في كون ذلك هو

المناشر

المنساق منه عرفا فلا اقل اذن من الظهور العرفي لو لم نقل باللزوم العقلي ومع انفهام ذلك منه في العرف يكاد يشبه انكار الضروريات كما لا يخفى على من تامل
في الاستعمالات وموارد الاطلاقات ثم ان بعض الافاضل بعد ما انكر ثبوت الدلالة على كل من الوجهين المذكورين تمسك في دلالة النواهي المطلقة
على الدوام بوجه ثالث وذلك بالرجوع الى دليل الحكمة اذ لا وجه لارادة النهي عن الفعل في وقت غير معين لما فيه من الاغراء بالجهل ولا معين
لانتفاء التعيين اذ المفروض اطلاق النهي فتعين ارادة النهي عنه على وجه العموم وانت خبير بما فيه فانه مدفوع اولا بالنقض بالامر فانه لا وجه
لارادة الاتيان به في زمان معين لانتفاء التعيين ولا في زمان غير معين لما فيه من الاغراء بالجهل فتعين ارادة الدوام مع انه لا يقول به وثانيا بان هناك
احتمالا اخر وهو ارادة التخيير في اداء المطلوب بالنسبة الى الازمنة كما هو الحال في الامر فاذا كان الحال في النهي نظير الامر في عدم الدلالة على الدوام جرى
فيه التخيير الذي يثبت في الامر قوله ان النهي يقتضي منع المكلف عن ادخال ماهية الفعل اه يمكن تقرير هذه الحجة بوجهين احدهما ما اشرنا اليه من الرجوع الى
العقل بعد اثبات دلالة اللفظ على المنع من ادخال طبيعة الفعل في الوجود وهذا هو الذي تقتضيه ظ الاية ويرد عليه ح ان ذلك انما يقتضي كون
الدوام مدلولا التزاميا لطلب ترك الطبيعة سواء ادى ذلك بصيغة النهي او بغيره فلا يفيد وضع الصيغة للدوام فان اريد بذلك بيان وضع
الصيغة له فهو ظ الفساد وان اريد به بيان الدلالة الالتزامية فهو متجه كما مر الا ان القول فيه بالالتزام مخالف لما يظهر من كلامه في اخر المبحث لظهوره في
دعوى الوضع للدوام وقد يورد عليه ايض بانه ان اريد بالمنع من ادخال الماهية في الوجود دائما فهو اول الكلام وان اريد بالمنع من ادخاله في الجملة فغاية في الوجود م
ما يقتضيه عدم ادخال شيء من افراد الماهية في الوجود في بعض الاوقات لصدق عدم ادخال الماهية في الوجود مع عدم ايجاد شيء من افرادها في بعض
الازمنة ويدفعه ما عرفت من ان عدم ايجاد الطبيعة المطلقة لا يصدق الا بتركها بالمرة دون ما اذا تركها في وقت واتى بها في اخر لظهور صدق
اتيانه بالطبيعة وهو لا يجامع صدق تركه لها غاية الامر ان يصدق تركه للطبيعة في الزمان المفروض وهو لا يستلزم صدق ترك الطبيعة مط كما عرفت
ويشهد له ان المنع من الترك الحاصل بايجاب الفعل انما يقتضي عدم ترك الفعل مط كيف ولو صدق ترك الفعل مع ترك جميع افرادها من الاوان لزم في ان م
القول بالملازمة بين الامر والنهي في الدلالة على الدوام مع انهم لا يقولون به فان وجوب الشيء يستلزم المنع من تركه او يتضمنه حسبما مر ومع البناء على
على حصول ترك الشيء بتركه في ان ما يلزم ان يكون تركه في كل ان متعلقا للمنع بناء على استلزام المنع من الشيء المنع من جميع افراده في جميع الازمنة
كما هو مختار القائل بدلالة النهي على الدوام فلا يصح البناء على الفرق بين الامرين ودعوى كون المنع من الترك تابعا للايجاب فلو لم يكن ايجابه على
سبيل التكرار لم يكن المنع منه كذلك مدفوع بانا نفرض الكلام على فرض دلالة الامر على طلب مطلق الطبيعة كما هو مختار معظم المحققين فيكون المنع
من الترك التابع للامر هو المنع من ترك نفس الطبيعة كما هو مدلول سائر النواهي الواردة من غير فرق اصلا فاذا صدق ترك الطبيعة بترك جميع افرادها
في ان واحد لزم ان يكون متعلقا للمنع اذ المفروض تعلق المنع بترك الطبيعة وقضية ذلك تركها في جميع الازمان فيلزم من ذلك ان يكون ايجادها في كل مطلوبا منه
زمان نعم لو قلنا بدلالة الامر على المرة تم ما ذكر الا انه غير ما هو المفروض في التقرير المذكور فظهر بما قررنا صحة ما ذكرنا من كون مفاد ترك الطبيعة تركها
في جميع الازمان وهو الذي يتعلق المنع عند الامر بالفعل ويحصل امتثاله باداء المطلوب ولو مرة واحدة كما مر بيانه في محله وقد تبين بملاحظة جميع ما
بيناه ضعف ما اورده المحقق المحشي ره من منع اقتضاء النهي سلب جميع الافراد فان ورود النهي والنفي على المفهوم جزءا وانشاء يتصور على وجهين وروده
في ضمن جميع افراده وروده عليه في الجملة بحيث يصح تحققه في ضمن السلب الكلي والسلب الجزئي فلا يلزم ترك جميع الافراد ولو في ان واحد انتهى
ملخصا كيف وصريح العرف ينادي بخلاف ما ذكره وليس المطلوب بالنهي الا عدم ايجاد الفعل كما مر وهو رفع لما هو المطلوب بالامر وكيف يعقل رفع ايجاد
الفعل مع فرض الاتيان به ولو صح ما ذكر لما امكن عصيان النهي لعدم امكان الاتيان بجميع افراد الفعل فلا محالة يكون الاتي ببعض الافراد المنهي
عنه تاركا لبعضها بل انما يأتي به مما لا يتناهى من افراده فيكون مفاد النهي امرا هو واجب الحصول فما ذكره من الاحتمال فاسد قطعا لا مجال للخلاف فيه
فدلالة النهي على كون المطلوب ترك جميع افراد المنهي عنه ولو في زمان واحد مقطوع به غير قابل للنزاع انما الكلام في دلالته على اعتبار دوام الترك
المفروض وعدمه وقد عرفت دلالته على ذلك حسبما بيناه ثانيهما ان يكون مقصوده بذلك الرجوع الى التبادر من الصيغة هو المنع من ادخال ماهية التبادر بدعوى انه
الفعل في الوجود مط وذلك انما يتحقق بعدم ادخال شيء من افرادها في الوجود فيكون قوله اذا نهى السيد اه استشهادا بالمثال المذكور على حصول ولذا
التبادر وعد جماعة منهم الامدي والعلامة في النهاية والفاضل الجواد ذلك دليلا برأسه على المطلوب وهو رجوع الى التبادر المدعى ويدفعه
ح المنع من استناد التبادر الى نفس اللفظ وانما ذلك من جهة استلزام مدلول اللفظ فالانتقال اليه انما يكون بتوسط ذلك فان اريد بذلك
الاستناد اليه في وضع النهي للدوام فممنوع وان اريد به الاستشهاد به في استفادة الدوام منه في الجملة فمسلم ومرجعه الى ما قررناه وقد يمنع من حصول
التبادر وفهم العرف للدوام وهو ضعيف كما عرفت نعم لو قام هناك قرينة على ارادة عدم الدوام لم يفهم منه ذلك كما لو اشتغل احد بضرب زيد فيقول
له لا تضرب زيدا فان المستفاد من اللفظ نهيه عما يقع منه من الضرب دون منعه منه على سبيل الدوام كما هو الحال في نواهي الطبيب بالنسبة الى المريض
فالاستشهاد بذلك على المنع من حصول التبادر بالنسبة الى المجرد عن القرينة كما هو محط النظر في المقام كما ترى هذا وقد يستدل ايض على القول
المذكور بوجوه اخر منها دعوى الاجماع عليه فان العلماء لم يزالوا يستدلون بالنواهي على الدوام من غير نكير وقد حكى ذلك عنهم جماعة من
الخاصة والعامة فمن الخاصة العلامة في نهايته والسيد العميدي في المنية وشيخنا البهائي في الزبدة والفاضل الجواد والتوني في الوافية وغيرهم و
من العامة الحاجبي والعضدي وغيرهما ويرد عليه مثل ما مر من عدم دلالة ذلك على حصول الوضع غاية الامر حصول الاستفادة ولو من جهة الالتزام
العقلي والعرفي فان اريد بذلك بيان حصول مجرد الدلالة في الجملة فهو متجه وان اريد الاستناد اليه في حصول الوضع فهو ضعيف ودعوى كون

الدلالة تضمنية عند الدوران بينها وبين الالتزامية لا يعرف لو جه فيه والقول بان الدلالة الالتزامية مغايرة بالذات للدلالة المطابقية بخلاف
التضمنية لاتحادهما بالذات وتغايرهما بحسب الاعتبار فيناسبه اصالة عدم تعدد اصل الدلالة فيترجح كون الدلالة في المقام تضمنية مما لا يصغى اليه
لو سلم قضاء الاصل بذلك لعدم نهوض الاصل في المقام مدار الظن وعدم حصوله من التخريج المذكور واضح جدا ثم انه قد يمنع في المقام من جريان
طريقتهم على ذلك او من دلالته على فرض ثبوته على استفادته من اللفظ فقد يكون ذلك من جهة انضمام القراين ولا وجه له بعد نقل الجماعة
استنادهم في فهم الدوام الى مجرد النواهي الواردة ومنها ان مبادي الافعال نكرات في المعنى فاذا وردت في سياق النفي او النهي افادت العموم
واورد عليه بالمنع من جريان ذلك في المصادر التي في ضمن الافعال سيما في المقام غاية الامر ان يسلم ذلك في النكرة المصرح بها بعد فهمهم
الافراد واما في جميع اشتراك العرف وقد يورد عليه ايضا بان غاية ما يستفاد من النكرة في سياق النفي نفي الحكم عن جميع الاوقات والازمان فلا الا ان قولك لا
رجل في الدار لا يفيد نفي وجود الرجل فيها في كل زمان وفيه انه انما يتبع الزمان الذي وقع الحكم بالنسبة اليه من الماضي والحال والاستقبال
ويفيد عدم الحكم بالنسبة الى ذلك الزمان ان كان قابلا له واما قولك لا رجل في الدار فلا يفيد الا النفي في الحال كما هو قضية الجملة الاسمية
في الاثبات فالاولى الايراد عليه بانه لا دلالة في ذلك على ثبوت الوضع بما سيجيئ بيانه من عدم وضع النكرة في سياق النفي للعموم فان اريد
بما ذكر افادة الموضوعية للعموم لم يتجه ذلك والا كان وجها كما عرفت ومنها ما اشار اليه شيخنا البهائي في حاشية الزبدة وحكاه الفاضل
الجواد في الشرح وهو ان ترك الفعل في وقت من الاوقات امر عادي للمكلف حاصل منه بحسب العادة فلا حاجة الى النهي عنه فلو لم يكن النهي مفيدا
للدوام لكان صدوره من الحكيم لغوا واورد عليه تارة بان من قال بان النهي للمرة قال بالفور كما يظهر من كلام بعضهم حيث صرح بان النهي لا
يفيد الا الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي فلا يلزم عبث على مذهبهم وكذا عند من يجعله مشتركا فانه يتوقف في الحكم الى ان يظهر
دليل وح فلا يلزم من كون الترك عاديا في بعض الاوقات ان يكون النهي عبثا كذا ذكره الفاضل الجواد وبعده عدم دلالة النهي على الفور عند
القائل بكونه للمرة او لمطلق الطبيعة حسبما سيشير اليه المص ره من ان القائل بنفي دلالته على الدوام بنفي الدلالة على الفور وهو وان لم يكن منحصرا كما
سنشير اليه الا ان القائل المذكور لا يلزمه القول بدلالته على الفور قطعا فلا وجه للايراد المذكور عند من نفى الدلالة على الفور كما هو المختار
وتارة بانه يثمر ذلك في حصول الامتثال فانه وان حصل الترك مع انتفاء النهي الا انه لا يتفرع عليه حصول الامتثال بالترك الا مع حصول
النهي فيمكن معه قصد الامتثال واورد عليه بانه لا اعتبار لقصد الامتثال في جانب النهي اذ ليس المقص من تشريعه قصد التقرب لمغايرته العبادات
لوضوح عدم اندراج النواهي الشرعية في العبادات الا ما ورد من النواهي الماخوذة في بعض العبادات كالصوم فالمراد به في الحقيقة بيان حقيقة
تلك العبادة المامور بها واعتبار الوجه فيه انما هو من جهة الامر فلا ربط له بالمقام وفيه ان مقص المورد امكان قصد الامتثال فيترتب عليه
الثواب على فرض حصول القصد المذكور وهو كاف في الخروج عن اللغوية لا لزوم حصوله واعتباره في نفس التكليف ليكون القصد المذكور ماخوذا في النواهي
ليعتبر الامر في الترك المطلوب بها ليلزم اندراجها في العبادة وهو ظاهر فالحق في دفعه ان يقال ان ذلك لا يكفي في تصحيح التكليف اذ لا بد في صحة التكليف بالفعل
او الترك كونه في حيز الامكان فيكون خارجا عن درجتي الوجوب والامتناع فلو كان الفعل واجبا لم يصح تعلق الامر او النهي به غاية الامر انه اذا كان تركه
واجبا كان تعلق الامر به قبيحا من قبح التكليف بما لا يطاق وان كان فعله واجبا كان قبيحا من جهة العبثية وهي ايضا اوكد الجهات في امتناع التكليف
حسبما تقرر في محله وكذا الحال لو كان الفعل او الترك واجبا في تعلق النهي به لكن على عكس الحال في الامر وليس مجرد صحة قصد الامتثال في صورة
وجوب الفعل بالنسبة الى الامر او امتناعه بالنسبة الى النهي كافيا في صحة التكليف فان صحة القصد المذكور فرع تحقق التكليف فاذا كان التكليف قبيحا لم يصح
ذلك او اخلا ذلك فيه الى الفعل وتوضيح القول في ذلك يتوقف على اطالة الكلام ولا يناسبه المقام سيما مع وضوح المرام ولعلنا نتعرض في المقام
اللايق به وبالجملة فقبح ما ذكر في الجملة من الامور الظاهرة عند العقل الا ترى وضوح قبح امر المكلف بالكون في المكان والزمان ونهيه عن الجمع بين
النقيضين والطيران في الهواء مطلقا او مقيدا بقصد التقرب مع جريان ما ذكره المستدل هنا فيها ايض والتحقيق في الايراد على الدليل المذكور ما
عرفته في الجواب عن غيره من عدم دلالة ذلك على وضع الصيغة للدوام اذ لو كان موضوعا لما يستلزم الدوام مع الاطلاق حسبما قررنا كان كافيا
في حصول الثمرة المطلوبة ومنها ظهور التناقض عرفا بين قولنا اضرب زيدا ولا تضربه وقد عرفت ان مفاد اضرب هو طلب حقيقة الضرب في الجملة الحاصلة
مطلب بمرة ولحاقه فلو كان النهي ايضا موضوعا لذلك لم يكن بينهما مناقضة لرجوعهما الى قضيتين مهملتين هما في قوة الجزئية ولا تناقض بين الجزئيتين بوجه من
الوجوه وفيه ان المناقضة بينهما قد تكون من جهة ان تعلق الامر بالطبيعة يفيد مطلوبيته للفعل في كل ان من الانات مع عدم تعلقه في الاول كما هو
قضية الاطلاق فيرجع الى العموم لكن على سبيل التخيير بين جزئياته وهو لا يجامع الجزئية المستفادة من النهي ومع الغض عن ذلك فقد يكون مبنى المناقضة
على انصراف اطلاق النهي الى الدوام لا وضعه له فان كان المقص من الدليل المذكور افادة الوضع له لم يتم ذلك دعوى اصالة كون الدلالة تضمنية عند
الدوران بينها وبين الالتزامية وقد عرفت وهنها وهنا حجج اخرى للقول المذكور وهو من جهل امثالها للاعراض عنها احرى قوله بانه لو كان للدوام لما
انفك عنه وقد يورد عليه بان الكلام في الدلالة اللفظية والتخلف جائز واقع بالنسبة اليها كيف وباب المجاز واسع حتى قيل باغلبيته على الحقيقة
فالملازمة المدعاة فاسدة جدا ويمكن دفعه تارة بان الكلام هنا في الملازمة العقلية حسبما مر فيحمله الدليل المتقدم في كلامه بناء على ان ترك الطبيعة
لا يتحقق الا بترك جميع افرادها فيقال لو تم ذلك لجرى في جميع النواهي وليس كذلك واخرى بان التخلف في الدلالة اللفظية انما يكون بالنسبة الى الارادة دون
نفس الدلالة والمفروض حصول الثاني فيما ذكره من المثال اذ لا يدل نهي الحايض عن الصلوة والصيام على المنع منهما على سبيل الدوام فلذلك وجها

في نفي الحجاب

٣٠

في تقرير الاحتجاج المذكور ويمكن الايراد عليهما بان اقصى ما يلزم منهما عدم وضع الصيغة لخصوص الدوام وعدم استلزام مدلول الصيغة للدوام
مط حيث حصل الانفكاك بينهما ولا يلزم منهما عدم وضع الصيغة لما يستلزم الدوام حال الاطلاق وان امكن الانفكاك بينهما بعد قيام القرينة
متصلة او منفصلة على عدم ارادة المطلق ح فلا تقييد للدوام ايضا على حسب التقييد والحاصل ان النهي يفيد الدوام مط مع الاطلاق والدوام بل هي
على حسب التقييد مع التقييد ولا يفيد الدوام اصلا مع قيام القرينة على ارادة الترك في الجملة من دون لزوم المجاز في شيء من الصور حسبما
مر بيانه وقد يقرر الاحتجاج بوجه ثالث وهو انه لو كان حقيقة في خصوص الدوام لما كان مستعملا في غيره على وجه الحقيقة والملازمة
ظاهرة والتالي باطل لعموم نهي الحائض عن الصلوة والصوم مع كون النهي المتعلق بهما على وجه الحقيقة دون المجاز وفيه ان الدعوى المذكورة محل
خفاء اذ كون النهي هناك مستعملا على وجه الحقيقة اول الكلام واورد عليه ايضا برجوعه الى الدليل الثالث وانت خبير بانه لا اختلاف في كيفية الاستدلال
في المقامين وان اتحدت المقدمات المأخوذة فيهما على ان ذلك ايضا ثم بناء على حمل المناقضة في الدليل الآتي على المناقضة الحقيقية دون
الصورية الحاصلة في المجازات الباعثة على صرفها عن ظواهرها من الحقيقة وقد يقرر ذلك بوجه رابع حاصله ان بعض صيغ النهي ورد للتكرار وبعضه للمرة
امر مقرر معلوم فيجب ان يكون اللفظ مشتركا بينهما دفعا للاشتراك والمجاز وانت خبير ببعده عن العبارة حتى ان حملها على ذلك تعسف كما انه مضافا
الى انه عين الدليل الثاني فلا وجه لحمل العبارة عليه ثم الايراد بعدم الفرق بين الدليلين كما فعله المدقق المحشي ره وقد يقرر بوجه خامس
وهو انه لو كان للتكرار لما انفك عنه مع اطلاق النهي والتالي باطل فالمقدم مثله وهو ايضا خارج عن ظ العبارة ولا يوافقه الجواب المذكور
في كلامه وانما يناسبه منع الملازمة ان اريد بالاطلاق النهي المطلق بحسب الظ وان ورد التقييد بعد ذلك لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب ومنع
بطلان التالي ان اريد الاطلاق بحسب الواقع فاحتمال حمل العبارة كما صنعه المدقق المحشي ره ليس على ما ينبغي وهو ظ قوله وبانه ورد للدوام ان اريد
بذلك رفع وضعه لخصوص احد المعنيين وكل منهما ليكون مجازا في الآخر او مشتركا لفظيا بينهما فله وجه بناء على صحة الاستناد في اثبات الاوضاع الى الاصل
المذكور الا انه لا يفيد عدم دلالته على الدوام ولو على سبيل الالتزام وان اريد به رفع دلالته على الدوام مط فلا اشعار في الدليل المذكور على دفعه
اقصى الامر انه يفيد عدم وضعه للدوام قوله وبانه يصح تقييده بالدوام الخ يمكن تقرير ذلك بوجهين احدهما ان يراد به ان مدلول النهي على ما هو
المتسامع في العرف قابل للتقييد بالدوام ونقيضه من غير ان يعد ذلك تكرارا ولا تناقضا في اللفظ ليلزم به الخروج عن ظ النهي بل مفاده امر قابل
للامرين فيعلم بذلك كون المفهوم منه اعم منهما ثانيهما ان يقال انه يجوز تقييد النهي بكل من القيدين والاصل فيما يقيد به ان يكون مستفيدا شيء
منهما هربا من التاكيد والمجاز حسبما مر بيانه في محله قوله والجواب عن الاول الخ يمكن تقرير الجواب عن كل من الوجهين الاولين المذكورين في تقرير الاستدلال
اما على الاول فبان يقال ان ما يدعى من الملازمة المذكورة العقلية انما هو بالنسبة الى النواهي المطلقة اذ قضية ترك الطبيعة على سبيل الاطلاق قاض
او النهي بعدم ادخال شيء من افرادها في الوجود اذ لا يعقل ترك الطبيعة المطلقة الا بذلك كما مر انما اذا قيد النهي عنه بشيء فانما يكون قضية النهي ح عدم ادخال
شيء من افراد المنهي عنه في الوجود على حسب ما ذكر من التقييد فالدلالة على الدوام ح حاصلة ايضا لكن على حسب ما حصل من النهي على النحو الذي تعلق
انما وضعت به النهي من الفعل واما على الثاني فبان الصيغة لافادة الدوام بالنسبة الى ما تعلقت به فان تعلقت بالمطلق افادت الدوام الاطلاقي كما هو المفروض في المقام وان
تعلقت بالمقيد افادت دوامه على حسب ذلك التقييد ففي المثال المفروض انما تعلق النهي بالصلوة والصيام الواقعين في ايام الحيض لا مط فليس هناك
خروج عن مقتضى وضع الصيغة وانما حصل الخروج عن الظاهر في تقييد المادة حيث ان مقتضاها الاطلاق وقد التزم تقييدها بما ذكر من القيد والصيغة
تفيد الدوام في الصورتين قوله ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب الخ اراد بذلك انه بعد تسليم قضاء الاصل بما ذكر فانما يفيد ما اراده اذ لم يقم دليل
على خلافه وقد قام في المقام حيث ان المتبادر من النهي هو الدوام ولا يفهم منه غيره الا لقيام القرينة عليه كما في نهي الطبيب فيكون ذلك دليلا على
كونه حقيقة في الاول مجازا في غيره وانت خبير بان التبادر المدعى في المقام ليس مستندا الى نفس اللفظ ليفيد كونه حقيقة في خصوص الدوام فلا
يتم ما ذكره بل لو قيل بكون المتبادر من نفس الصيغة طلب ترك الطبيعة مط كما ان المتبادر من الامر طلب ايجادها كذلك من غير دلالة في نفس اللفظ على مرة
او تكرار ودوام كان اولى قوله من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين بصيرة قد عرفت فيما مر ان ما ذكره انما يتم اذا ثبت استعمال اللفظ في خصوص
كل من المعنيين فاريد من ذلك اثبات كونه حقيقة في القدر الجامع بينهما من غير ثبوت استعماله فيه او مع ثبوته ايضا الا انه مع عدم الثبوت وجه فساده
واما اذا علم استعماله فيه في القدر الجامع وعلم استعماله في مقام ارادة الدوام تارة وغيره اخرى من غير ان يعلم استعمال الصيغة في خصوص الدوام
او المرة بل لكونه فهما من الطلب كما هو الحال في المقام فلا يلزم ما ذكره اذ قضية الاصل ح كونه حقيقة في القدر الجامع وتنزيل الاطلاقات الخاصة على كونها
من قبيل اطلاق الكلي على الفرد واطلاق طلب ترك الطبيعة على قسم خاص منه مع فهم الخصوصية من القرينة المنضمة اليه او غيرها لاندفاع المجاز والاشتراك
اذ لو فرض جواز استعماله ح في خصوص كل من المعنيين فيلزم المجاز والاشتراك ايضا لا يتم في المقام اذ المقصود التخلص من المجاز والاشتراك في الاستعمالات
الواردة حيث ان الاصل فيها الحقيقة المتحدة لا فيما يفرض الاشتراك فيه بل لا يبعد القول بما ذكرنا فيما اذا لم يعلم ح استعماله في مطلق طلب الترك ايضا
ودار الاستعمال بين كونه في المطلق او الخاص وقد مر تفصيل القول في ذلك في محله قوله بان التجوز جائز الخ لا يخفى ان الجواب المذكور بظاهره لا يلائم
شيئا من الوجهين المتقدمين في تقرير الاحتجاج اذ ليس مبنى التقريرين المذكورين على عدم جواز التجوز والتاكيد حتى يجاب بجوازهما ووقوعهما في الكلام
بل مبنى الاول على كون ما يستفاد من اطلاق النهي عرفا قابلا للتقييد بكل من غير ان يخرج النهي به عن ظاهره فلا وجه للدفع بجواز كل من الامرين المذكورين
ومبنى الثاني على كون ما ذكر من الامرين على خلاف الاصل فمهما امكن البناء على انتفائهما تعين البناء عليه فيكون ذلك تمسكا بالاصل فلا وجه

مبحث اجتماع الأمر والنهي

لدفعه بجواز وقوع الامرين ويمكن الجواب بامكان تطبيقه على كل من الوجهين اما على الاول فبان المقصود منه منع ما ادعاه من قبول المفهوم من اطلاق النهي
لكل من القيدين وما يرى من اشتماله على الوجهين فمبني على الخروج عن الظاهر من لزوم التجوز والتاكيد واما على الثاني فبان يقال ان التجوز والتاكيد و
ان كانا على خلاف الاصل الا انهما شايعان في الاستعمال فيجري كونهما على خلاف الاصل لا يثبت الوضع لان امر توقيفي لا بد في ثبوته من الرجوع الى
الى توقيف الواضع لا الى مجرد الاصول المذكورة غاية الامر ان يرجع اليها في تعيين المراد لو ثبت المقتضي انهما وان كانا على خلاف الاصل لكنهما واقعان في
الكلام فلا مانع من الالتزام به بعد قيام الدليل عليه لما مر من بيان ما يفيد دلالته على الدوام هذا وقد يذكر للقول المذكور حجج موهونة اخرى
لا باس بالاشارة الى جملة منها منها انه لو كان موضوعا للدوام لكان قولنا لا تضرب زيدا غدا غلطا والثاني واضح الفساد اما الملازمة فلانحصار
استعمال الصحيح في الحقيقة والمجاز والاول منفي قطعا وكذا الثاني اذ لا علاقة بينه وبين الدوام ولذا لا يجوز ان يطلق لفظ الدوام ويراد به خصوص
الغد مثلا ويوهنه انه لو تم ذلك فانما يتم لو كان الدوام تمام مفاد الصيغة واما اذا كان بعض مفاده كما هو واضح فاقصى الامر اسقاط قيد
الدوام واستعماله في الباقي فيكون لا تفعل في شيء من الاوقات قلت لا تفعل غدا صار من قبيل استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء ولا يقصر
اذن مانع من صحة الاستعمال ومنها انه لو كان للدوام لكان مفاد قوله لا تفعل في شيء من الاوقات فاذا قلت لا تفعل غدا صار من قبيل تخصيص العام بانه

لا تفعله

من الضعف وهو غير جائز وضعفه ظاهر مما عرفت ان اقصى الامر اسقاط قيد الدوام فلا يكون من تخصيص العام في شيء ومنها ان لا تفعل مركب من حرف
وفعل وشيء منهما لا يفيد العموم انفرادا قطعا والاصل عدم دلالة الهيئة التركيبية زيادة على ما هو من مقتضيات التركيب لوازمه عقلا ومن الظاهر ان الدوام
ليس منهما وفيه بعد الغض عن عدم جريان الاصل في مثل الالفاظ ان اقصى ما يفيده ذلك عدم وضع الهيئة لافادة الدوام واما عدم كون الدوام مدلولا
التزاميا له مع الاطلاق حسب ما بيناه فلا ويجري ذلك في دفع الوجهين الاولين ايضا لما اثبتنا كون النهي للدوام اه اذا قلنا بكون النهي موضوعا للطلب
لطلب ترك الطبيعة وقلنا بكون ذلك مستلزما للدوام لزم الفور قطعا وهو ظ واما اذا قلنا بدلالة صيغة النهي على جواز التراخي او وجوبه كما قد يتوهم
بدعا شاذا اليه في الامر كما مر فلا منافاة بينه وبين القول بدلالتها على الدوام فانها انما تفيد الدوام على حسب الطلب الحاصل في المقام فاذا كان
الطلب على سبيل التراخي جوازا او وجوبا كان الدوام الملحوظ فيه كذلك ايضا سيما اذا قلنا بكون دلالتها على الدوام على سبيل الالتزام فان دلالته على
التراخي بحسب الوضع فيكون الدوام المعتبر فيه تابعا للطلب الحاصل فما ذكره من ان القول بدلالتها على الدوام يستلزم القول بالفور غير ظاهر على اطلاقه
قوله ومن نفى كونه للتكرار لا يخفى انه لا ملازمة بين الامرين المذكورين فما ذكره من ان النافي للتكرار ناف للفور ان اراد به انه يلزمه ذلك حسب ما ذكره
في الصورة الاولى فهو واضح الفساد ودعوى وضوح الوجه فيه اوضح فسادا وان اراد كون النافي للتكرار نافيا للفورية على سبيل الاتفاق ففيه ايضا انه
خلاف الواقع اذ الشيخ ره من النافين لدلالتها على التكرار ويقول بدلالتها على الفور كما ذهب اليه في الامر بل قال في غاية المامول ان من قال بان النهي
للمرة قال بالفورية كما هو ظ من كلام بعضهم حيث صرح بان النهي لا يفيد الا الانتهاء في الوقت الذي يلي وقت النطق بالنهي انتهى قوله الحق امتناع توجه الامر والنهي الخ

اجتماع الامر والنهي

هذه المسئلة ليست من المسائل المتعلقة بالاحكام ولذا ذكرها هناك جماعة من الاعلام فلا ربط لخصوصية الامر والنهي بمحل الكلام وانما يناط البحث في المقام
باجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد فترتبط المسئلة بمباحث الاوامر والنواهي من جهة كون الوجوب والتحريم مدلولا للامر والنهي على نحو غيرهما من المطالب
المتقدمة فالكلام في جواز اجتماع الوجوب والتحريم باي لفظ وجد هذا بالنظر الى الكلام في الجواز العقلي واما بالنسبة الى الفهم العرفي الذي هو احد المعاني التي
وقع البحث في الظواهر والاطلاقات دون النصوص والتصريحات وسيجيء الكلام ايض في اجتماع ساير الاحكام بعضها مع بعض واجتماع كل منها مع كل من الوجوب
والتحريم ونحن نفصل القول في جميع ذلك في اخر المسئلة انشاء الله ثم نقول ان الامر والنهي اما ان يتعلقا بشيئين او بشيء واحد وعلى الاول فاما ان يكونا متباينين
او متساويين او يكون بينهما عموم وخصوص مط مع تعلق النهي بالاخص او الاعم او عموم من وجه وعلى الاول فاما ان يكونا متلازمين بحسب الوجود او مفترقين او يكون
المامور به ملازما للمنهي عنه او بالعكس وعلى الثاني فاما ان يكون تعلق الامر والنهي من جهة واحدة او من جهتين والجهتان اما ان تكونا تعليليتين او
تقييديتين او الاخرى تعليلية او بالعكس ثم ان الجهتين اما ان تكونا متباينتين او متساويتين او يكون بينهما عموم مط او من وجه وعلى فرض التباين يجري فيهما
التلازم من الجانبين او من جانب واحد والتفارق حسب ما مر ثم ان الوحدة حسب ما مر الملحوظة في متعلق الامر والنهي اما ان تكون شخصية او نوعية
او جنسية والوجوب والتحريم المتعلقين بالشيء الواحد والشيئين اما ان يكونا نفسيين او غيريين او الوجوب نفسيا والحرمة غيريا او بالعكس واما ان
يكونا اصليين او تبعيين او بالعكس واما ان يكونا تعيينيين او تخييريين او الوجوب عينيا والحرمة تخييريا او بالعكس وكذا يجري الكلام بالنسبة

او الوجوب اصليا والحرمة تبعيا

الى العيني والكفائي فههنا مسائل منها ما لا اشكال فيه اصلا ومنها ما يقع فيه الاشكال وان كان خارجا عن محل البحث في المقام ونحن نشير الى الحال
في جميع ذلك فمن الصورة الاولى تعلق الامر والنهي بشيئين متباينين مفترقين في الوجود فانه لا اشكال في جوازه سواء كانا متعاندين كالصلوة و
الزنا او غير متعاندين كالصلوة والنظر الى الاجنبية ومنها ان يتعلقا بامر واحد جنسي بالنظر الى فردين هو متنوع بهما كعبادة الله تعالى وعبادة الصنم
وهذا مما لا خلاف في جوازه ومرجعه الى الصورة الاولى ومنها ان يتعلقا بامر واحد نوعي باعتبار فردين مصنفين له او مشخصين ولا تامل عندنا في
جوازه ومرجعه ايضا الى القسم الاول الا انه قد يجيء على قول من يجعل الحسن والقبح ذاتيين للافعال غير مختلفين بحسب الاعتبارات المنع من ذلك
كما سيجيء الاشارة اليه في كلام المص وهو قول ضعيف كما فصل الكلام فيه في محله ونعرف ذلك عليهم مخبرا ايضا كما سنشير اليه ومنها الحال الى
واحد نوعي او جنسي من جهة واحدة فان ماله الى التوجه الى الواحد الشخصي [illegible]
ما يجب على المكلف بحسب الخارج المتعلق هو ايجاد المامور به وترك المنهي عنه ولو مع تحادهما بحسب الوجود بحيث متعلق الطلبين مضافا الى عدم

مكان الجزوء

امكان الخروج عن عهدة التكليفين ومنها ان يكون بين متعلقيهما عموم مطلق مع تعلق الامر بالاخص لعدم امكان الخروج عن عهدة التكليفين لما عرفت
من توقف ترك المنهي عنه على ترك جميع افراد الاعم فيجب ترك الاخص ايضا فيرجع الامر الى تعلق الامر والنهي لشيء واحد من جهتين مثلا زيدين ومنها
تعلقهما الى شيء واحد شخصي او نوعي او جنسي من جهتين مثلا زمنين وان كانت الجهتان متميزتين لتعلق الامر والنهي لعدم الانفكاك بينهما
في الوجود فيقضي بامتناع الخروج عن عهدة التكليفين فيكون توجيه الخطابين الى المكلف من قبيل التكليف بالمحال اذ لا فرق في استحالة التكليف
بالمحال بين التكليف الواحد والتكاليف المتعددة ومنه يظهر الحال في امتناع تعلقهما بشيء واحد من جهتين مع ملازمة جهة الامر لجهة النهي لا
لاستحالة الخروج عن عهدة التكليفين كما اشرنا اليه وكذا الحال في تعلقهما بشيئين متلازمين او ما يلازم المامور به منهما المنهي عنه ومنها
تعلقهما بشيء واحد من جهتين تعليليتين وان امكن تفارق الجهتين فان تعدد العلة لا يقضي باختلاف المعلول فلا فرق اذن بين الواحد الشخصي
وغيره ثم ان ما ذكرناه من المنع ظاهر بالنسبة الى الوجوب العيني التعييني سواء كان نفسيا او غيريا اصليا او تبعيا نعم لو كان وجوبه مشروطا بحصول الحرام
المفروض فيها اذ تعدد التعلق فلا مانع بحسب ما مرت الاشارة اليه واما بالنسبة الى الوجوب التخييري والكفائي فقد يقع فيه الاشكال سيما فيما اذا كان
الوجوب تبعيا او غيريا او هما معا خصوصا اذا كان التخيير عقليا والحق فيه ايضا المنع كما سنفصل القول فيه انشاء الله تعالى وبعض الصور المذكورة
موضع البحث في المقام على ما ذكره جماعة من الاعلام وستعرف حقيقة الحال فيه وفي بقية الوجوه المذكورة مما يقع الكلام في جوازها ومنعها
ونحن بعد ما نفصل القول في المسألة نبين الحال في كل من الوجوه المذكورة انشاء الله تعالى قوله الوحدة قد تكون بالجنس او المراد بالجنس هنا يعم
النوع كما هو المتداول بين علماء المعقول ويشير اليه مقابلته بالوحدة الشخصية قوله وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف ظاهره مبني على
القول بكون حسن الافعال وقبحها ذاتيا لها غير منفك عنها حسبما يعزى الى قدماء المعتزلة لا بحسب الوجوه والاعتبارات فاذا ثبت الحسن او القبح
للطبيعة في ضمن بعض الافراد كان ثبوتها مقتضى الذات اعني الطبيعة النوعية فلا يمكن انفكاكها عنها بالعوارض الصنفية او الشخصية لان ما
بالذات لا يزول بالغير فتعين اختصاص المنع بالوحدة النوعية ولا يجري في غيرها لكن المبنى المذكور ضعيف جدا فان التحسين والتقبيح العقليين
يدوران مدار الوجوه والاعتبارات كما سيجيء الكلام فيه مفصلا انشاء الله تعالى ومع الغض عن ذلك وتسليم كونهما ذاتيين للافعال فليس الامر والنهي دائرين
مدار ذلك قطعا لوجوب الامر بافعل القبيحين عند دوران الامر بينهما فاي مانع اذن من ان يكون بعض اصناف الطبيعة المنهي عنها مامورا به فيرتفع
النهي بالنسبة اليه لدوران الامر بين ارتكاب القبح الحاصل فيه وما هو اقبح منه وان لم نقل بانقلاب القبيح حسنا فتم قوله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا
الى انه يمكن ان يقرر كونه تكليفا محالا لا انه تكليف بالمحال من وجوه احدها ان الوجوب مشتمل على جواز الفعل وعدم جواز الترك والحرمة مشتملة على جواز
الترك وعدم جواز الفعل وجواز الفعل يناقض عدم جوازه كما ان جواز الترك يناقض عدم جوازه وجنس الوجوب يناقض فصل الحرمة كما ان جنس الحرمة
يناقض فصل الوجوب فيكونان في اجتماع الحكمين في محل واحد من جهة واحدة اجتماع النقيضين من وجهين ولو لوحظ اجتماع المجموع مع المجموع اعني نفس
الحكمين كان من اجتماع الضدين ويدفعه ان مفاد الوجوب ليس الا مطلوبية الفعل على سبيل الحتم كما ان مفاد الحرمة هو مطلوبية الترك على الوجه المذكور
ومن البين انه لا منافاة بين الطلبين من حيث نفسهما واستلزام مطلوبية الفعل لجوازه بحسب الواقع ومطلوبية الترك كذلك اول المسألة والقائل بجواز بجوازه
التكليف بالمحال لا يقول به ثانيها ان ايجاب الشارع للفعل يفيد حسنه ونهيه عنه يفيد قبحه فيلزم من اجتماع الامر والنهي كذلك اجتماع الحسن والقبح في شيء
واحد من جهة واحدة وهو جمع بين الضدين ويدفعه انه انما يتم عند العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين واما الاشاعرة المجوزون
للتكليف بالمحال فلا يقولون به وليس مفاد الحسن عندهم الا ما تعلق به امر الشارع والقبح الا ما تعلق نهيه ولا يتفرع على امره ونهيه حسن عقلي للفعل او
قبح كذلك فانه كما ينكر الحسن والقبح العقليين مع قطع النظر عن امر الشارع ونهيه كذا ينكرهما بعد تعلق الامر والنهي ايضا بل ينكر ذلك ولو على فرض تسليمه
للاول حيث انه يمنع وجوب شكر المنعم الحقيقي على فرض تسليم الحسن والقبح العقليين فلا يحصل للفعل من تعلق امر الشارع به الا كونه مامورا به ولا من تعلق
النهي به سوى كونه منهيا عنه وهو مفاد الحسن والقبح الشرعيين عنده ومن البين انه لا تضاد بين الامرين المذكورين بحسب نفسهما ليلتزم القائل بجواز
بجواز التكليف بالمحال بالمنع منه نعم لا يمكن ذلك عند العدلية القائلين بالتحسين والتقبيح العقليين ثالثها ان اجتماع الامر والنهي يقتضي اجتماع الضدين
بالنظر الى الامر فان الامر مريد للفعل كما ان الناهي مريد للترك واجتماع الارادتين بالنسبة الى شيء واحد في زمان واحد اجتماع للضدين ويدفعه
انه انما يتم اذا قلنا باشتمال الامر والنهي على ارادة الفعل والترك وليس الحال كذلك عند القائل المذكور اذ ليس الامر والنهي عندهم الا نوعين من الطلب
الطلب عندهم يغاير الارادة النفسية اذ ليس الطلب عندهم الا نفس الاقتضاء الانشائي الحاصل بالامر والنهي دون الارادة النفسية الحاصلة مع قطع
النظر عن الامر والنهي وقد مر تبيان ذلك في مقامات عديدة هذا على مذهب هؤلاء وقد عرفت ان التحقيق عندنا اتحاد الطلب والارادة الفعلية النفسية الجماء
الحاصلة بانشاء الصيغة واثبات التضاد بين هاتين الارادتين يحال نظرا الا على قواعد العدلية من ثبوت التحسين والتقبيح العقليين فظهر بما قررنا انه لا مانع من اجتماع
الحكمين المذكورين في شيء واحد من جهة واحدة على قواعد الاشاعرة فالذي ينبغي ان يبنى عليه على اصولهم هو الجواز فما عزي الى جماعة منهم من القول بالمنع
غير متجه على اصولهم واما على اصول العدلية فلا يجوز ذلك مع قطع النظر عن امتناع التكليف بالمحال عندهم لكونه تكليفا محالا حسبما قررنا من الوجهين
الاولين اذ لا مجال للمناقشة فيهما على اصول الجماعة نعم لا يتم الوجه الاخير على اصولهم ايضا الا مع القول باتحاد الطلب والارادة النفسية كما هو الظاهر من
كلامهم كما ان الاشاعرة يوهون بما فصلنا القول فيه فيتجه عليه قوله لان معناه الحكم بجوازه كانه اشارة الى الوجه الاول وهو اجتماع الجواز وعدمه في شيء بان الفعل
واحد فان حكم الشيء بالجواز وعدمه في شيء واحد يقتضي ثبوتهما بحسب الواقع لعدم جواز الكذب عليه تعالى فيلزم الجمع بين الضدين وانت خبير بانه بعد تسليم

فيلزم ان يكون ذلك الفرد الواحد مطلوبا فعله وتركه معا وهو جمع بين المتنافيين فلابد اذن من التزام عدم شمول الامر او النهى للفرد المفروض وهو المدعى نعم
لو قيل بتعلق الاحكام بنفس الطبايع من حيث هى حتى يكون القضايا المستفادة من الشريعة قضايا طبيعية لم يكن هناك مانع من اجتماع الطبيعة
المطلوبة مع المبغوضة ولم يقض ذلك بارتكاب التقييد فى شئ ولا يلزم منه اجتماع المتنافيين فى الفرد لما تقرر من عدم استفادة حكم الافراد من القضايا
الطبيعية اصلا فقد يكون حكم الفرد المفروض حكما ثالثا غير كل من الحكمين المفروضين وقد يثبت له احد الحكمين دون الاخر كما اذا رجح الشارع
جانب التحريم فى الفرد فانه لا ينافى وجوب الطبيعة على الوجه المفروض اصلا بل ولا حكمه بوجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة المفروضة فى ضمنه فان
ثبوت شئ لشئ من جهة لا يستلزم ثبوته له فى الواقع حتى لا ينافى ثبوت التحريم له الا ترى ان خيرية طبيعة الرجل من طبيعة المراة لا ينافى خيرية كل من
افراد الرجل غاية الامر ان يكون كل من افراد الرجل من حيث كونه رجلا خيرا من كل من افراد المراة من حيث كونه مراة وهو لا يستلزم خيريته منه بالنظر
الى الواقع فالقول باجتماع الامر والنهى على الوجه المذكور مما لا مانع منه اصلا الا انك قد عرفت انه لا يتجه لتوهم تعلق الاحكام الشرعية بالطبايع
على الوجه المذكور وربما يستفاد من كلام جماعة من المجوزين للاجتماع توهم كون المسئلة من قبيل المذكور وهو بمكان من الضعف وسيجئ
زيادة بيان لذلك انشاء الله تعالى ثالثها ان الامر اذا تعلق بطبيعة فان كانت تلك الطبيعة على اطلاقها متعلقة للامر من غير ان يكون تعلق الامر
بها مقيدا بقيد قضى ذلك فى حكم العقل بوجوب كل واحد من افرادها على سبيل التخيير ضرورة انطباق الواجب عليه واداء بها به واذا تعلق النهى بطبيعة
على الوجه المذكور قضى بالمنع من كل واحد من افرادها على سبيل الاستغراق والعموم حسبما عرفت وح فنقول ان الامر والنهى المتعلقين بالطبيعتين
المفروضتين ان قيد احدهما بالاخر فهو المدعى اذ لا اجتماع ح وان بقيا على اطلاقهما كما هو مقتضى الخصم لزم ان يكون الفرد الذى يجتمع فيه الطبيعتان
واجبا محرما معا غاية الامر ان يكون وجوبه على سبيل التخيير وتحريمه على وجه التعيين وهما متنافيان فان قلت ان الامر والنهى انما يتعلقان بالطبيعة
دون الافراد فيكون خصوصية الافراد مقدمة لاداء الواجب اعنى الطبيعة فلا يشملها الامر المتعلق بالفعل غاية الامر ان تكون واجبة من باب المقدمة ان
قلنا بوجوبها وهو فى محل المنع فلا اجتماع هنا اذ لا وجوب ولا تحريم قلت ولو سلم ذلك فاقصى الامر ح اجتماع الوجوب والتحريم فى المقدمة فلا مانع كما
مرت الاشارة اليه فى كلام المصنف حيث قال ان الوجوب فيها ليس على حد غيرها من الواجبات اه ولو سلم المنع منه ايض فغاية الامر ان تكون خصوصية الفرد
محرمة محضة لا واجبا وهو لا ينافى وجوب اصل الطبيعة كما هو المدعى اذ تحريم المقدمة يجامع وجوب ذيها مع عدم انحصارها فى الحرام كما هو المفروض
فى المقام اذ ان تكون المقدمة المحرمة مسقطة للواجب كما هو الحال فى قطع المسافة الى الحج على الوجه المحرم فانه يسقط الواجب بالاتيان به على الوجه المفروض فى تصحيح الاتيان بالحج فكذا فى المقام فيكون الاتيان بالخصوصية المحرمة مسقطا للتكليف باحدى الخصوصيات المحللة مما يتوقف عليها اداء الطبيعة
ويكون الطبيعة التى يتوصل بها اليها واجبة حسنة على نحو الحج فى المثال المفروض قلت اما ما ذكر من منع وجوب المقدمة فقد عرفت وهنه فى محله
مضافا الى منع كون الخصوصية مقدمة كما سنشير اليه انشاء الله واما ما ذكر من اجتماع الوجوب الغيرى مع الحرمة وانه ليس الوجوب هنا على حد غيره من اقسام
الوجوب فقد عرفت وهنه كيف والقائل بامتناع اجتماع الوجوب والحرمة انما يقول بتنافى مطلق الوجوب والتحريم كما هو مقتضى دليله وح فلا فرق
فى ذلك بين اقسام الوجوب من الوجوب النفسى والغيرى والاصلى والتبعى والعينى والتخييرى وغيرها نعم هنا كلام بالنسبة الى اجتماع الوجوب والتحريم
الغيرى وسيجئ الاشارة اليه واما ما ذكر من كون الحرام ح مسقطا للواجب من غير ان تكون تلك الخصوصية واجبة اصلا ففيه اولا ان الخصوصية متحدة
مع الطبيعة بحسب الخارج فكيف يعقل كون الخصوصية مقدمة لايجادها بحسب الخارج مع وضوح قضاء التوقف بمغايرة المتوقف للمتوقف عليه فى الخارج
وكون الوجوب فى احدهما نفسيا وفى الاخر غيريا تابعا لتغاير الموجودين دون ما اذا اتحدا كما هو الحال فى المقام حسبما فرض من اتحاد الطبيعتين فى المصداق
فغاية الامر مغايرة الخصوصية للماهية فى التحليل العقلى وهو لا يقتضى كونها مقدمة لها فى الخارج موصلة اليها كيف والوصول الى الخصوصية المفروضة
عين الوصول الى الطبيعة فظهر بذلك ان دعوى التوقف الخارجى بينهما غير ظاهرة وقضية اتحادهما فى الوجود وجوب الخصوصية بوجوب الطبيعة فى
الخارج ضرورة اتصاف المتحد مع الواجب بالوجوب فكيف يق بعدم وجوب الخصوصية اصلا نعم غاية ما يق اختلاف الحيثية فى الوجوب فان الخصوصية
انما يجب لاتحادها مع الطبيعة فى الخارج لا بملاحظة نفسها بخلاف نفس الطبيعة وكذا الحال فى تحريم الخصوصية بالنسبة الى تحريم الطبيعة واذا كان
الحال على ما ذكر فكيف يعقل القول بوجوب الطبيعة خاصة وتحريم الخصوصية واما ثانيا فبان تسليم حرمة الفرد والمنع منه من غير ان يتعلق الوجوب
به قاض بعدم تعلق الامر بالطبيعة من حيث هى بل من حيث حصولها فى ضمن غير الفرد المذكور اذ لو كانت الطبيعة مطلوبة على الاطلاق لزم وجوب الفرد
المذكور من حيث انطباق الطبيعة عليها حسبما ذكرنا فتكون اذن واجبة قطعا نعم غاية الامر عدم الخصوصية فى حد نفسها ولا ينافى ذلك وجوبها
من الجهة المذكورة اللازم من تعلق الامر بالطبيعة الحاصلة بها الا مع التزام التقييد حسبما ذكرنا فيثبت به ما اخترناه هذا ولو قيل بعدم اتحاد الطبيعتين
المفروضتين فى الوجود اتجه ما ذكر من اطلاق ثبوت كل من الحكمين لكل من الطبيعتين الا انه لا ربط له بالكلام المذكور وهو ايض مدفوع بما مرت
الاشارة اليه ويأتى توضيح القول فيه انشاء الله تعالى رابعها ان ما يجب على المكلف من الافعال سواء كان من العبادات او غيرها لا بد ان يكون فعله راجحا
بحسب الواقع على تركه رجحانا مانعا من النقيض ولا يمكن اتصاف شئ من الافعال بالرجحان على حسب الواقع الا اذا كانت جهة رجحانه كاملة عن
المعارض وغالبة على غيرها من الجهات الحاصلة فيه اذ لولا ذلك لم يكن الفعل الصادر عن المكلف راجحا على عدمه بل قد يكون عدمه راجحا على و
جوده وما يكون كك يستحيل ان يكون مراد الشارع مطلوبا حصوله من المكلف بناء على قاعدة التحسين والتقبيح العقليين فان قلت ان الفعل
اللازم فى حقيقة الواجب على قواعد العدلية ان تكون حقيقة الفعل وطبيعته مما يرجح وجودها على عدمها رجحانا مانعا من النقيض فرجحان وجود

نفس الطبيعة

نفس الطبيعة بملاحظة ذاتها كافٍ في كونها عبادة راجحة مطلوبة للشارع وان انضم اليها من القيود والخصوصيات المرجوحة ما يقابل ذلك الرجحان بل
ويزيد عليه بحيث يجعل الفرد الحاصل في الخارج مرجوحاً راجحاً على وجوده عدمه رجحاناً مانعاً من الوجود اذ لا ينافي ذلك رجحان نفس الطبيعة المعتبرة
في تعلق الامر بها قلت اذا كان الامر على ما ذكر لم يكن الطبيعة الحاصلة في الخارج متصفة بالرجحان بحسب الواقع اذ المفروض انضمام القيود الخارجة
عنها اليها الباعثة على مرجوحية وجودها الغالبة على جهة رجحان نفس الطبيعة الحاصلة لها بملاحظة ذاتها فيزول عنها ذلك الرجحان بسبب انضمام تلك
دواعي المرجوحية اليها اذ ليس ذلك الرجحان من لوازم ذاتها ليستحيل انفكاكه عنها بل انما يدور مدار الوجوه والاعتبارات الحاصلة لها واذا
كانت الطبيعة الحاصلة في الخارج خالية عن الرجحان بل مرجوحة استحال ان تكون مطلوبة للحكيم مرادة له فان قلت لا ريب في رجحان نفس
الطبيعة الحاصلة في الخارج بملاحظة ذاتها مع قطع النظر عن الخصوصيات المنضمة اليها فليس الرجحان مسلوباً عنها بالمرة حتى لا يصح تعلق الامر بها
على قواعد العدلية اقصى الامر ان تكون المرجوحية الحاصلة للخصوصية غالبة على رجحانها بعد ملاحظة المعارضة بين الجهتين ولا يكون ذلك
مانعاً من تعلق الامر بنفس الطبيعة غاية الامر حصول الجهتين في الفرد فيكون المكلف عند اختياره الفرد المذكور مطيعاً عاصياً من جهتين اتياً
بالراجح والمرجوح كذلك فان مكافئة مرجوحية الخصوصية لرجحان الطبيعة او غلبتها عليه لا يرفع رجحان اصل الطبيعة فالجهتان حاصلتان بحسب الواقع تكون
احديهما مصححة للامر والاخرى للنهي فمصادفة جهة المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية للرجحان الحاصل بنفس الطبيعة كمصادفة الاتيان بالمحرم لاداء
الواجب مع تعدد الفعلين بحسب الخارج فكما لا يمنع ذلك من تعلق الامر والنهي بهما فكذا لا يمنع هذا من تعلق الامر والنهي بالجهتين اذ انفكاكهما في
الوجود بسوء اختيار المكلف قلت رجحان وجود الطبيعة بملاحظة ذاتها لا يستلزم رجحان وجود الطبيعة بحسب الخارج فان الاول قضية طبيعية لا
يقتضي الا ثبوت الحكم المذكور في الاعتبار المفروض كما ان خيرية طبيعة الرجل من طبيعة المرأة لا يستلزم خيرية افراد الرجل من افراد المرأة بحسب الواقع غاية
الامر ان يقتضي خيرية جهة الرجولية من جهة الانوثية فثبوت شيء لشيء باعتبار مخصوص لا يقتضي ثبوته له بحسب الواقع الا ترى ان قولك الماء بارد بملاحظة
ذاته وطبيعته لا ينافي كونه حاراً بالعارض بمجاورة النار فظهر من ذلك ان قياس الفعل الواحد بين الفساد لوضوح الفرق بين الامرين فتبين مما [على الفعلين]
قررنا ان ثبوت الرجحان للطبيعة على الوجه المذكور لا يفيد الا كون الرجحان من شأن الطبيعة الموجودة لا ثبوت الرجحان لها بحسب الواقع اذ قد
يكون في الفرد ما ينافي ذلك من ما تبين ان المعتبر على قواعد العدلية رجحان الفعل على الترك بحسب الواقع في تعلق الامر به ومرجوحيته كذلك في تعلق النهي
فبعد اجتماع الجهتين المفروضتين في الفرد اما ان يتساويا او يترجح جانب الامر او جانب النهي وعلى كل حال فلا يكون واجباً محرماً كما هو مختار القائل باجتماع
الامرين فان قلت ان ذلك كله انما يتم مع عروض الرجحانية والمرجوحية المفروضتين لمعروض واحد واما مع عروض كل منهما لشيء واقترانهما في الوجود بالنسبة
الى الفرد المفروض فلا مانع فيه اذ لا مانع من اتصاف ذات الشيء مثلا بالرجحان واتصاف بعض عوارضه بالمرجوحية من غير تدافع بين الامرين قلت ليس الحال
في المقام على الوجه المذكور اذ المفروض اتحاد الكليين المفروضين في الوجود بحسب المصداق وقد نص جماعة بتسليمه من المجوزين للاجتماع وانما قالوا
ان ذلك لا يقتضي بعدم تمايز الطبيعتين في انفسهما قال بعض الافاضل منهم ان متعلق الامر طبيعة الصلوة ومتعلق النهي طبيعة الغصب وقد اوجدهما
المكلف بسوء اختياره في شخص واحد فان ذلك قاض بتسليمه اتحاد الطبيعتين في الوجود والمصداق غير انه يدعي ان ذلك لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين
وقد نص الفاضل المذكور بعد ذلك بانه لا ريب في تعدد الطبيعتين مع اتحاد الفرد وانه لا ينتفي احدى الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد كما يصير شيئاً
ثالثاً ايضاً بل هما متغايرتان في الحقيقة متحدتان في نظر الحس وانت خبير بان اتحاد الطبيعتين في الوجود لا يخرجهما عن كونهما حقيقتين لكن يخرجهما عن [في الخارج]
كونهما شيئين في الخارج فاذا كان الاتصاف خارجياً لم يفد بيان كونهما حقيقتين ايضاً في اثبات المقصود فالاستناد الى ذلك في دفع الاشكال موهون
جداً وكذا ما قد يتخيل من عدم اتحاد الطبيعتين في المصداق لتعددهما بحسب الوجود بناء على ما هو التحقيق عندهم من عدم امكان اتحاد المهيتين اللتين
بينهما عموم من وجه بحسب الوجود حسبما مرت الاشارة اليه فان ذلك انما يتم اذا لم يكن بينهما اتحاد في الخارج ايضاً وليس في الوجه المذكور ما يفيد خلاف ذلك
فان اقصى ما يستفاد منه عدم اتحاد المهيتين بحسب الذات واما مع اتحادهما في بعض مراتب الواقع فلا مانع منه كيف والاتحاد بين الشيئين قد يكون بالذات
وقد يكون بالعرض وهو حاصل هنا قطعاً اذ هو الماخوذ في محل النزاع فان حيثية تعلق الامر والنهي بالطبيعتين هنا انما هي بملاحظتهما على وجه يتحدان
في الخارج ولذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه حسبما قررنا في بيان محل النزاع ومع الغض عن جميع ذلك فنقول ان ما ذكر انما يتم لو قلنا بكون الحسن
والقبح الحاصلين للافعال مقصوراً على الذاتي المستند الى ذواتها واما لو قلنا باستنادهما الى الوجوه والاعتبارات ايضاً كما هو الحق فتكون جهة الحسن او القبح
عارضياً غير متحد مع الذات اتحاداً ذاتياً لا يقتضي بعدم عروض الحسن والقبح للذات من جهتها بل قضيته ذلك اتصاف الذات بالحسن والقبح مع كون
الجهة عارضية مغايرة للذات كما هو الحال في المقام اذ المفروض حسن الكون الواحد وقبحه من الجهتين المفروضتين وان كانت احدى الجهتين ذاتية و
الاخرى عرضية او كانتا عرضيتين فلا بد من ملاحظة المعادلة والترجيح بين الجهتين المذكورتين فتعدد الجهتين وتكثرهما في حد انفسهما لا يصحح
اتصاف الكون الشخصي في المثال المشهور بالحكمين المتضادين فان الكون الذي يجتمع فيه الجهتان المذكورتان ان كان بملاحظة تينك الجهتين مما
يتساوى وجوده وعدمه لم يتصف بوجوب ولا تحريم وان كان تركه راجحاً على سبيل المنع من النقيض كان محرماً خاصة وان كان بالعكس كان واجباً خاصة
واتصافه فعلاً بهما معاً غير معقول نعم يمكن اتصافه بهما على سبيل الشأنية بمعنى اتصافه بالوجوب بملاحظة الجهة الموجبة خاصة بملاحظة الجهة او التحريم
بملاحظة الجهة المحرمة من دون ملاحظة لكل من الجهتين والمصادمة الحاصلة في البين فصار المتحصل ان الامر الحاصل من المكلف في المقام امر واحد
قطعاً كما يشهد به الضرورة وهو الكون الخاص في المثال المفروض له حال واحد بحسب الواقع من الحسن والقبح والرجحانية والمرجوحية بعد ملاحظة ذاته

وعوارضه الخاصة لذلك كما هو قضية اصول العدلية فكيف يعقل القول بحصول كل من الحكمين المتضادين في المقام بالنظر الى كل من الجهتين نعم الممكن حصولهما
معاً بملاحظة القضية الطبيعية المفيدة الا لثانية ثبوت الحكم المذكور للكون المفروض لولا قيام المانع منه وهو خارج عن محل الكلام اذ قد لا يحصل في
شيء من الحكمين للفرد المفروض او يثبت له احدهما خاصة من غير ان ينافي ذلك ثبوت كل من الحكمين بملاحظة كل من الجهتين مع قطع النظر عن الاخرى
اذ لا يفيد ذلك سوى شانية ثبوت الحكم المذكور للفرد كما لا يخفى قوله وتعدد الجهة غير مجد الخ اورد عليه بوجهين احدهما ان ما لا يجدي في المقام هو
تعدد الجهة التعليلية اذ المانع هو اجتماع المتنافيين في موضوع واحد واختلاف العلة غير مفيد مع فرض الاجتماع واما تعدد الجهة التقييدية فيجدي
في ذلك حيث ان ذلك قاض حقيقة بتكثر الموضوع وتعدده بحسب الواقع والظاهر ان الحاصل في المقام من قبيل الثاني فان متعلق الوجوب وموضوعه
في المثال المفروض هو مطلق الكون من حيث هو كون مطلق ومتعلق الحرمة وموضوعها هو خصوصية الكون وتشخصه وهما امران يمكن الانفكاك
بينهما وقد جمعهما المكلف بسوء اختياره غاية الامر ان يكون احد الموضوعين عارضاً للاخر فخصوصية الغصبية عارضة لمطلق الكون ومعروضها
متعلق للوجوب والعارض المفروض متعلق للحرمة ولا يتصور فيه المانع المذكور اصلاً اذ ليس ذلك من اتحاد المتعلق في شيء واورد عليه بان جعل متعلق
الوجوب مطلق الكون خروج عن ظاهر كلام المستدل فان الظاهر من عبارته كون متعلق الوجوب والتحريم هو الكون الخاص حيث ان الكون المفروض مامور
به من حيث انه احد اجزاء الصلوة ومنهي عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فالاتحاد المفروض في كلامه هو الاتحاد الشخصي لا الاتحاد الحاصل
بين المطلق والمقيد وفيه انه ليس في كلام المستدل ما يفيد كون متعلق الامر بحسب الحقيقة هو الكون الخاص كيف والمفروض فيه تعلق الامر بمطلق الصلوة
فيكون الواجب هو مطلق الكون غير ان ذلك المطلق لما كان حاصلاً في ضمن الفرد المفروض كان ذلك الفرد واجباً من حيث حصول الطبيعة في ضمنه
وانطباقها معه وكان بعينه محرماً من جهة الخصوصية ولا بعد في حمل العبارة على ذلك بوجه من الوجوه مع موافقته لما هو الواقع اذ الحال في المقام
على الوجه المذكور ح يرد عليه بعد التامل في حقيقة الحال ان ما ذكره المورد من ان وجوب الفرد من حيث حصول الطبيعة به انما هو لقيام الوجوب بالطبيعة
وتحريمه لاجل الخصوصية وانما هو لقيام الحرمة بالخصوصية وهما موضوعان متعددان بحسب الواقع حسب ما ذكره ولو سلم عدم انطباق العبارة عليه
فلا يقضي ذلك بدفع الايراد المذكور بل غاية الامر ح منع ما ادعاه من تعلق الامر والنهي بشيء واحد عند التحقيق اعني خصوص الكون المفروض وانما
يتعلق الامر بالكون المطلق والنهي بالخصوصية حسب ما قررناه ثم انه قد يق مع الغض عما ذكر وتسليم تعلق الامر والنهي بالكون الخاص في الجملة لا
انه لا شك في اختلاف جهتي الامر والنهي فان ذلك الفرد انما يكون مامورا به من حيث كونه جزء من الصلوة ومنهيا عنه من حيث كونه غصباً فهناك
طبايع ثلثة مشتركة كون وصلوة وغصب حاصلة بالكون المفروض ح فاما ان يق بكون الفرد المذكور ملتئما من المهيات الثلث المذكورة حتى تكون
تلك المهيات متحدة بحسب الخارج في الشخص المفروض او يق بان هناك افراداً ثلثة للطبايع الثلث المفروضة متميزة بحسب الخارج غاية الامر ان يكون بعضها
عارضاً للبعض بان يق مثلاً بعروض الصلوة والغصب للكون الخاص المفروض فذلك الكون من حيث كونه فرداً من الكون معروض للامرين المذكورين
وهما شيئان متعددان بحسب الخارج متمايزان لا سبيل الى الوجه الاول لما تقرر عندهم من استحالة التيام الطبيعة من جزئين يكون بينهما عموم من وجه
كما اشرنا اليه فتعين الثاني ح فيكون معروض الوجوب والحرمة بالذات هو العارضان المذكوران ويتصف معروضهما بالامرين على سبيل التبعية ولا
مانع منه لعدم كون الاتصاف ح حقيقيا كذلك بعد التامل فيما قررناه تعرف ضعف الايراد المذكور حسبما مر تفصيل القول فيه وسيجيء ايضاً مزيد توضيح
له انشاء الله على انه قد يق بكون الجهتين في المقام تعليليتين لا تقييديتين وتوضيحه ان في المثال المفروض انه لا شك في ان الحاصل من المكلف في الخارج
كون شخصي خاص حاصل في المكان المغصوب وليس الحاصل هناك كونان في الخارج كما يشهد به ضرورة الوجدان وذلك الكون المفروض مصداق مع الصلوة
والغصب معاً فهو بملاحظة وجوب الصلوة وكونه جزء منها يكون واجبا وبملاحظة كونه عين الغصب وجزئيا منه يكون محرما فليس الواجب والحرام بحسب الخارج جزئيا من
الا شيئاً واحداً وعلى هذا فلا يكون الجهتان المذكورتان الا تعليليتين بيان ذلك ان الحيثية المعتبرة في الموضوعات قد تكون مميزة لما اعتبرت فيه بحسب
الخارج بان يكون المحيث باحدى الحيثيتين مغايراً في الوجود للمحيث بالاخرى كما في ملاحظة الحيوان من حيث كونه ناطقاً وملاحظته من حيث كونه ناهقاً
وضرب اليتيم من حيث كونه تاديباً ومن حيث كونه ظلماً ح فلا مانع من اتصاف المحيث بالحيثيتين بالمتضادين من الجهتين المذكورتين لتغاير المتعلقين
وكون الوحدة الملحوظة في الموضوع من قبيل الوحدة النوعية وقد عرفت انه لا اشكال في جواز اتصافه بالحكمين المذكورين وقد لا يكون مميزة لما
ما اعتبرت فيه من غيره بحسب الخارج بل الذات المحيثية بالحيثيتين امر واحد في الخارج ح فان ثبت الوصفان المتضادان لنفس الجهتين فلا مانع منه
كما نقول ان العلم صفة كمال والفسق صفة نقص ولا مانع من قيام الوصفين بموضوع واحد كالعالم الفاسق فيثبت له الكمال بملاحظة الجهة
الاولى والنقص بملاحظة الثانية على نحو ما ذكر في الاحكام الثابتة للقضايا الطبيعية فانها تسري الى افرادها على الوجه المذكور لا بملاحظة الواقع
ولو اريد بملاحظة ثبوت الكمال للفرد بحسب الواقع وعدمه فلا بد من ملاحظة حال الصفتين فان تساويا في القوة فلا كمال في ذلك الفرد بحسب
الواقع بعد ملاحظة جميع صفاته لتساقط الجهتين والا كان الفرد تابعاً للاقوى منهما ويجري ذلك بعينه فيما نحن فيه ايضاً اذ لا مانع من القول بكون
الكون المفروض واجباً من جهة كونه جزء من الصلوة مع قطع النظر عن كونه غصباً وكونه محرما من حيث كونه غصبا مع قطع النظر عن كونه جزء من الصلوة
لكن لا يتعين شيء منهما حال الفرد المذكور بحسب الواقع فان اريد ملاحظته على الوجه المذكور فلا بد من ملاحظة حال الجهتين في القوة والضعف
فان تساوت مصلحة الوجوب والتحريم في القوة كان الفعل مساوياً للترك ح فلا امر ولا نهي ولا تعلق بهما ينفرع على الجهة الغالبة وان اريد
اثبات الوصفين المتضادين للمحيث بتينك الحيثيتين بحسب الواقع نظراً الى تعدد الجهتين كما هو الملحوظ في المقام فهو بين الفساد سواء جعل محل

الصفتين

اجتماع الأمر والنهي

الصفتين خصوص متعلق الحيثيتين والمجتمع الحيثية معًا اما الاول فواضح والحيثية ح تكون تعليلية نظرًا الى كون الحيثية المذكورة علة ٣١٤
لثبوت الحكم في الحيث بها واما في الثاني فلقيام الضدين ايض بالحيث المفروض في الجملة الا ترى انه اذا كان الاتيان بالكون المفروض من حيث
كونه صلوة واجبًا والاتيان به من حيث كونه غصبًا حرامًا كان نفس الكون المحيث بالحيثيتين مشتركا بين الواجب والحرام بعضًا من كل منهما فيكون
واجبًا محرما من حيث كونه محصلا للواجب والحرام على ان الكلام في الاتصاف بالصفات الخارجية العارضة لذوات الموضوعات اذا حصلت معها
تلك الحيثيات الا ترى انه لو قال الماء طاهر والملاقي للنجاسة نجس لم يكن المقصود ان طبيعة الماء من حيث هي طاهرة وطبيعة الملاقي من حيث هي
نجسة بل المقصود منه ثبوت الحكم لافراد الماء وافراد الملاقي حسبما عرفت وح فالمتصف بالطهارة والنجاسة ذات الماء من حيث كونه فردًا من الماء وفردًا من
الملاقي فلا يصح اتصافها بهما واقعًا ولو مع تعدد الحيثيات والجهات المعتبرة في كل من الحكمين نعم يصح اتصافها بهما على سبيل الشانية حسبما يعطيه
ثبوت الحكم على سبيل القضية الطبيعية كما اشرنا اليه الا انه غير مقصود في هذه المقامات فيرجع الحال في هذه الصورة ايض الى الصورة الاولى فتكون
الحيثية ايض تعليلية بالملاحظة المذكورة وكانه الى ما قررنا نظر المحقق الداماد حيث قال قدس سره في السبع الشداد ان الوجوب والحرمة من الامور
المتضادة والحيثيات المتقابلة بالذات فلا يصح اجتماعهما في ذات فعل واحد بالتشخص كهذا الكون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين لكونه
جزءا من الصلوة المامور بها وكونه تصرفًا عدوانيًا في الدار المغصوبة بل لا بد من اختلاف حيثيتين تقييديتين بجعل ولا نفس ذات الكون الشخصي
الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ثم يعرض الوجوب والحرمة لهما من تلقاء الاستناد الى تينك الحيثيتين التقييديتين انتهى كلامه قوله الحجة الخامسة
بوجهين اه قد زاد عليه بعض المتاخرين وجهًا ثالثا وربما يستند اليه بوجوه اخر وسنشير الى الجميع انشاء الله قوله ان السيد اذا امر عبده اه يمكن ان يقرر
هذه الحجة تارة بارجاعها الى التمسك بحكم العرف فانه اذا امر السيد عبده بالخياطة ونهاه عن الكون في مكان خاص فاتى بها فيه عد مطيعًا و
عاصيًا قطعًا فيدل ذلك على حصول الاجتماع فان الاطاعة هنا بموافقة الامر والعصيان بمخالفة النهي واخرى بارجاعها الى التمسك بحكم العقل
فانه بعد ورود الامر والنهي على الوجه المذكور يقطع العقل ح بحصول الطاعة والعصيان بالخياطة المفروضة الكاشف عن تعلق الامر والنهي به وكان
هذا هو مقصود المستدل اذ الوجه الاول غير نافع في مقام اثبات الجواز عقلًا كما هو المفروض في محل البحث اذ لا يتجه الاستناد فيه الى حكم العرف لامكان الغلط
في شانهم بالنسبة الى الامور العقلية نعم انما يصح الرجوع اليهم في مدلول الدليل الوضعية والمفاهيم اللفظية فيصح الاستناد الى الوجه المذكور بعد اثبات الجواز
العقلي عند بيان عدم فهم التقييد عرفا وعدم الحاجة الى حمل احد الاطلاقين على الاخر وتقييده بحسبها بالنسبة الى الكلام فيه انشاء الله قوله لا اتحاد في المتعلقين اه
قد يقال ان هذا مناف لما مر في تحرير محل النزاع لتقرير الخلاف هناك في تعلق الامر والنهي بشيء واحد شخصي من جهتين فما ذكر من عدم تعلق الامر و
النهي لشيء واحد في المقام يقضي بخروج ذلك عن محل الكلام ويدفعه ما عرفت من ان المراد من تعلق الامر والنهي بشيء واحد من جهتين كون الامر و
النهي بحسب الحقيقة متعلقا بالجهتين ويكون اجتماعهما في الفرد لاجل حصول الجهتين فيه فحصول الاجتماع في محل واحد انما هو بتلك الملاحظة وهذا
هو محل البحث في المقام ومورد النفي والاثبات والمستدل بالمنع يتخيل ان ذلك قاض باجتماع الحكمين حقيقة في الفرد المفروض والقائل بالجواز يتخيل عدم
اجتماع الحكمين في محل واحد في دقيق النظر غاية الامر انه يرى الاجتماع في جليل النظر والامتناع الناشي من حكم العقل انما يتبع الحقيقة دون ظاهر الحال ولا
اجتماع في المقام بحسب الحقيقة لقيام الحكمين حقيقة بنفس الجهتين وهما شيئان متعددان لا اتحاد بينهما بحسب الحقيقة كما مر الكلام فيه نعم لا يجري الدليل المذكور
فيما اذا تعلق الامر والنهي بنفس الفرد من الجهتين المفروضتين من غير ان يتعلق الامر بنفس الجهتين فيكون كل من الجهتين المفروضتين واسطة في ثبوت الحكم
المفروض لا في عروضه وقد مر ان البناء على التطبيق بين الوجهين المذكورين في تحرير محل النزاع يقضي باخراج ذلك عن محل البحث وقد يجعل الاستناد الى الدليل
المذكور شاهدًا عليه كما اشرنا اليه ومما قررنا يظهر ضعف ما قد يتوهم في المقام من ان كل من يقول باختلاف متعلق الامر والنهي فيما يتخيل فيه الاجتماع قائل
في الحقيقة بعدم جواز الاجتماع فلا خلاف لزعم القائل بالمنع في اصل المسئلة وانما كلامهم في خصوص الامثلة ولذا تخيل بعضهم عد بعض من هؤلاء من القائلين بمنع
الاجتماع فليس المخالف في المسئلة الا من يقول بجواز الاجتماع في الواحد الشخصي من جهتين وهو غلط بعد التامل في كلماتهم كيف ومعظم المصرحين بجواز الاجتماع ع
مصرحون بما ذكر من اختلاف المتعلق مستندون اليه ولو صح ما ذكر لارتفع الخلاف في المسئلة بحسب المعنى ولكان البحث في خصوص الامثلة بان الخارج من فهام
قبيل الاجتماع اولا وليس كذلك قطعًا فالمناط في الاجتماع الماخوذ في مورد البحث هو ما ذكرناه دون الاجتماع الحقيقي وانما يؤخذ ذلك وجودًا وعدمًا دليلًا على
المنع والجواز ثم ان هذا الوجه هو الاصل فيما ذهب اليه القائلون بجواز الاجتماع وهو عمدة ما استند اليه في المقام فلنفصل القول في بيانه وفي دفعه وان تبين الحال
فيه مما قررناه في الاحتجاج على المختار فنقول توضيح الاستدلال ان المفروض في محل النزاع تعلق كل من الامر والنهي بطبيعة غير ما تعلق به الاخر فهناك
طبيعتان مختلفتان يتعلق الامر باحديهما والنهي بالاخرى غاية الامر ان يكون المكلف اوجدهما في مصداق واحد وقارن بينهما في الوجود بسوء اختياره
ولا مانع من ذلك لا من جهة قيام الضدين بامر واحد اذ المفروض قيام الحكمين بالطبيعتين وهما امران لا اتحاد بينهما في لحاظ الطبيعة الذي هو المناط
في تعلق التكليف به فان المكلف به هو الطبيعة المطلقة الماخوذة لا بشرط شيء حسبما قرر في محله وهما متغايران بهذا اللحاظ قطعًا لا اتحاد بينهما اصلا
الا ترى في المثال المشهور انه لا يصير طبيعة الصلوة غصبًا ولا طبيعة الغصب صلوة غاية الامر انهما يتصادقان على مصداق واحد ومن ذلك يظهر
انه لا مانع من صدور الامرين من المكلف ايض نظرًا الى اختلاف المرادين ولا من جهة لزوم ارادة القبيح من الحكيم لعدم تعلق الامر بالطبيعة الراجحة الخالية
عن الوجوه المقبحة ولا من جهة لزوم التكليف بالمحال ضرورة امكان الانفكاك بين الامرين وانما جمع المكلف بينهما بسوء اختياره وقد يقرر الاحتجاج المذكور
بوجه اخر قد مرت الاشارة اليه ايض وهو انه قد تقرر في محله ان الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه لا يمكن اتحادهما بحسب الوجود لان مصداق كل

وفي التعقيبة

والقائل

منها بغاير مصلحة الامر عند التحقيق واذا كان الحال في الطبيعتين المفروضتين في المقام على الوجه المذكور فلا امتناع للامر والنهي بحسب الحقيقة فلا يلزم منافاة
الوجوب والتحريم لشيء واحد لاختلاف المتعلقين بحسب الوجود غاية الامر حصول اتحادهما بالعرض على بعض الوجوه والمفروض انفكاك كل من الطبيعتين
عن الاخرى وانتفاء الملازمة بينهما وكون الجمع بينهما من سوء اختيار المكلف فلا يلزم التكليف بالمحال والجواب اما عن التقرير الاول فبما عرفت من ان
متعلق الامر والنهي انما هي الطبايع من حيث الوجود اذ لا يعقل طلب نفس الماهية من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود فتغاير الماهيتين في حد انفسهما
لا يفيد شيئا في المقام مع اتحادهما في الوجود الذي هو مناط التكليف ومتعلقه ومع الغض عنه فليس الوجوب والحرمة ولوازمهما الا من عوارض الوجود لا من عوارض
الماهية فلا يتصف بهما الماهية الا من حيث وجودها في الخارج اما محققا او مقدرا والمفروض اتحاد الماهيتين بالنظر الى الوجود الذي هو مناط الاتصافات
قلت ان المطلوب انما هو وجود الماهية دون الخصوصية والمفروض رجحان وجود الماهية على عدمها وان لم يكن الاتيان بالماهية الاخرى راجحا بل كان مرجوحا فالوجود
المفروض اذا قيس الى الماهية الواجبة كان راجحا على عدمه وان قيس الى الماهية الاخرى كان بالعكس فاي مانع حينئذ من اجتماع الراجحية على الوجه المذكور في شيء والمرجوحية
واحد نظرا الى اختلاف الجهتين قلت من البين امتناع اتصاف الوجود الواحد بالرجحان والمرجوحية بحسب الواقع وان امكن حصول الجهتين المذكورتين فيه
فغاية الامر رجحانه بالنظر الى احديهما ومرجوحيته بالنظر الى الاخرى وهذا غير رجحان ايجاده على عدمه ومرجوحيته بحسب الواقع اذ لا بد من ملاحظة
النسبة بين الجهتين والاخذ بالراجح والحكم بالمساواة كيف ولو جاز حصول الوصفين في الواقع نظرا الى اختلاف الجهتين فاما ان يتفرع عليهما التكليف
بالايجاد والترك معا فيلزم التكليف بالمحال او يتعلق باحدهما فلا اجتماع للحكمين فان قلت انا نقول بوجوب ايجاد الطبيعة المطلقة من غير ان يتعلق
الوجوب بشيء من خصوصيات افرادها اذ لا يتعلق الامر بشيء منها على ما حقق في محله اقصى الامر انه لما توقف ايجاد الطبيعة على ايجاد واحد من الافراد
اذ لا يمكن ايجاد الكليات الا بايجاد افرادها كان الاتيان باحد الافراد واجبا من باب المقدمة وهي تحصل في ضمن الحرام ايضا سواء قلنا بامكان اجتماع
الوجوب التوصلي مع الحرام او قلنا بقيام الحرام مقام الواجب منها فيكون الاتيان بالمحرم مسقطا للتكليف المتعلق بالمحلل لحصول التوصل بالحرام
كما هو المختار حسبما مر القول فيه وح فنقول بتحريم الفرد المفروض وحصول التوصل به الى اداء الطبيعة الواجبة كذا يتلخص من كلام بعض الافاضل
في المقام قلت لا ريب ان الماهية متحدة مع الفرد بحسب الخارج وليس الاتيان بالفرد في الخارج الا عين الاتيان بالطبيعة وليس الامتياز بينهما الا في تحليل
العقل فكيف يعقل ان يكون مقدمة موصلة اليه بل ليس الاتيان بالفرد الا عين الاتيان بالطبيعة فيكون ذلك اداء لنفس الواجب غاية الامر انضمام عنوان
الخصوصية اذا ميز في نظر العقل من عنوان الطبيعة لم يحكم بوجوبه لنفسه بل من حيث اتحاده مع الواجب في الخارج اذ توقف حصول الواجب في الخارج عليه فما يعد
وكون الشيء الى بعض عناوينه مقدمة لعنوانه الآخر في لحاظ العقل لا يقضي بكون وجوب ذلك الشيء في الخارج من باب المقدمة حتى يمكن القول بحرمته بالنظر
وسقوط الواجب باداء اذ قد يكون ذات الشيء بعينه واجبا نفسيا بملاحظة صدق ذلك العنوان عليه ولا يمكن الحكم بتحريمه كما هو الحال بالنسبة الى
الطبيعة والخصوصية بل قد يكون الشيء بملاحظة بعض عناوينه مباحا او مكروها مثلا ويكون بملاحظة عنوان آخر واجبا فح لا يصح القول باباحته
في الواقع لوضوح غلبة جهة الوجوب على جهة الاباحة فيتصف الفعل بالوجوب بحسب الواقع كما هو الحال في جميع الواجبات لعدم وجوبها بجميع العناوين
الصادقة عليها وهو ظاهر والحاصل انه لا مجال للقول بكون الاتيان بالفرد اتيانا بالمقدمة الموصلة الى الواجب لا اداء لنفس الواجب بل ليس الا
اتيانا بعين الواجب لكن بملاحظة كونه الطبيعة المامور بها كيف ولولا ذلك لما كان الصادر عن المكلفين الا المقدمات دون نفس الواجبات اذ ليس
الحاصل منهم في الخارج الا الافراد وهو واضح الفساد وح فتسليم حرمة الفرد في المقام والحكم بعدم وجوبه مع الحكم باداء الطبيعة الواجبة واتصافها
بالوجوب كما ترى ومن العجيب ما ذكره الفاضل المذكور في المقام حيث قال قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلب رافعا للنقاب عن السر المحجوب انه لا استحالة
في ان يقول الحكيم هذه الطبيعة مطلوبتي ولا ارضى ايجادها في ضمن هذا الفرد لكن لو عصيتني واوجدتها فيه لما خالفتني في كيفية الايجاد
لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة مع
كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارتفع الظلام فالى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية التقرب لان قصد التقرب انما هو
في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه انتهى كلامه رفع مقامه فانه بعد تسليم كون الخاص
ايجاد الطبيعة في ضمن الفرد المفروض عصيانا وانا باعثا على استحقاق العقاب لا يعقل القول بكون الطبيعة الحاصلة في ضمنه مطلوبة للآمر اذ لو
فانه ان كان ايجاد تلك الطبيعة باي ايجاد كان مطلوبا له لم يتصور معه القول بحرمة الايجاد المفروض والمنع منه وان لم يكن ايجادها كل ما امر به
بل كان المطلوب ايجادها بغير الايجاد المفروض لم يعقل القول بحصول الامتثال بالايجاد المفروض ولو من جهة حصول الطبيعة به اذ ليس ذلك الايجاد
ح الا عصيانا محضا لا يشوبه شائبة الطاعة والانقياد فان قلت ليس المقتضى شيء من الوجهين المذكورين بل المدعى كون المطلوب ايجاد نفس الطبيعة
لا بشرط العموم ولا الخصوص ولا شك في حصول اللابشرط في ضمن الفرد المذكور فاي مانع من حرمة ذلك الايجاد الخاص ومطلوبية مطلق ايجاد الطبيعة
اللابشرط فيكون الآتي بذلك الخاص مطيعا بالنظر الى الاتيان بالطبيعة اللابشرط عاصيا من جهة الخصوصية وقد اشار الى هذا المعنى بقوله
فهذا معنى مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن الحاصل الفرد لا انها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد وقوله ان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة
لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا باتيانه في ضمن هذا الفرد الخاص قلت ان ما ذكر خيال ظاهر لا يكاد يعقل حقيقته بعد التثبت فيه فانه
ان اريد بذلك بقاء مطلوبية الطبيعة اللابشرط على حالها مع فرض مطلوبية ترك ايجادها على الوجه الخاص فهو واضح الفساد ومن البين انه
مع عدم مطلوبية ايجادها على الوجه الخاص يكون المطلوب مشروطا على خلاف ما هو المفروض وح فلا يعقل حصول الامتثال مع اتيانه بغير المطلوب
ايجادها على غير ذلك الوجه فلا يكون اللابشرط مطلوبا بل المطلوب به

الامر وان اريد به ان مطلوبية الطبيعة وان قيدت بايجادها على غير الوجه المذكور لا تفيد عدم مطلوبية الاتيان باصل الطبيعة الراجحة بالايجاد المفروض
اذ قد يكون ذلك من جهة المرجوحية الحاصلة في الخصوصية فرجحانية الطبيعة ومطلوبيتها من حيث هي على حالها الا ان الجمع بين ذلك والاجتناب
عن المرجوحية الحاصلة لاجل الخصوصية يقتضي تقييد الامر بايجاد الطبيعة بغير الصورة المفروضة فلا يدل ذلك على عدم مطلوبية اصل الطبيعة
فلو فرض انه عصى باقدامه على الايجاد المفروض فانما يكون عاصيا من جهة اقدامه على الخصوصية المرجوحة لا بتركه ايجاد اصل الطبيعة فهو ايضا فاسد
فانه بعد تقييد الامر المتعلق بالطبيعة بغير الصورة المفروضة لا يعقل وجه لحصول الامتثال باتيانها وكون النهي المتعلق بها لا من جهة ملاحظة
نفس الطبيعة بل لاجل الخصوصية لا يفيد شيئا في المقام اذ لا يعتبر في تحريم الفعل ان تكون العلة في تحريمه ذات ذلك الفعل بل لا اشكال في صحة
اتصافه بالتحريم لعلة خارجة عن ذاته كما في كثير من المحرمات فان التحسين والتقبيح غالبا انما يكون بالوجوه والاعتبارات وهنا المفروض في المقام
وح فكيف يعقل حصول الامتثال مع تقييد الامر المتعلق بالطبيعة بالنهي المفروض الا انه لا يلتزم ح بتقييد الامر بل يقول بتعلق الوجوب والتحريم معا
بالايجاد المفروض بالنظر الى اختلاف الجهتين اعني ملاحظة كونه ايجادا للطبيعة المطلقة وكونه ايجادا للخصوصية وهو مع وضوح فساده للزوم اجتماع الضدين
في محل واحد مخالف لما هو بصدده من البناء فانه اراد بذلك دفع لزوم اجتماع الضدين اعني الوجوب والتحريم في شيء واحد بالتزام حصول التحريم خاصة
في المقام دون الوجوب وان حصل به اداء الواجب حسبما زعمه واما الجواب عن التقرير الثاني فمن وجوه احدها ان الطبايع المقررة في الشريعة كالصلوة والغصب
في المثال المفروض من الامور الاعتبارية بحسب الخارج لا وجود لها الا بوجود ما ينتزع منها والمفروض اتحاد ما ينتزع منه الامران المذكوران في الوجود
فان نفس الكون في المكان المغصوب ينتزع منه الصلوة والغصب وان كانت حيثية كونه صلوة مغايرة بالاعتبار لحيثية كونه غصبا فليس للصلوة
وجود متميز من الغصب بل الحاصل من المكلف في الخارج امر واحد هو الكون المفروض وينتزع منه الامران المذكوران فكل من الامرين المذكورين في
وجوده الاعتباري مغاير للآخر لكن لا وجود لشيء منهما في الخارج استقلالا وانما الموجود هناك منشأ انتزاع الامرين فالطبيعتان المفروضتان متحدتان
بحسب الوجود الخارجي لتبعية نظرهما الى انتزاعهما الخارجي بما ينتزعان منه ولما عرفت ان المكلف به هو ايجاد الماهية وترك الايجاد لزم اجتماع المتنافيين في تكليفه
بايجاد منشأ انتزاع الامرين ونظير له الا ترى انه لو قال ايتني بواحد من القوم ولا تأتني بالفاسق لم يمكن ابقاء التكليفين على اطلاقهما فان
المامور بالاتيان به والمنهي عنه بحسب الحقيقة انما هو من ينتزع منه الوصفان المذكوران لا مجرد الاتيان بالواحد من حيث انه واحد ومفهوم الفاسق
من حيث هو فمجرد تغاير الوحدة للفسق بحسب الاعتبار لا ينفع في المقام مع اتحادهما في الخارج بحسب ما ينتزعان منه ويرد عليه ان منشأ انتزاع الامرين
المذكورين وان كان امرا واحدا في الخارج الا ان كلا منهما مغاير للآخر بحسب وجوده الضعيف الاعتباري اذ من البين ان انتزاع العقل الشيء من شيء
يتفرع على نحو وجود لذلك الشيء في المنتزع منه والا لكان الانتزاع بمحض التعمل من غير ان يكون له حقيقة اصلا ومن البين ايضا ان ذلك الوجود ليس
عين وجود المنتزع منه بملاحظة ذاته بل هو من توابعه ولواحقه فاذا تقرر ذلك ظهر ان اتحاد منشأ انتزاع الامرين لا يقضي باتحادهما بحسب الوجود الخارجي ليكون
وجود منشأ انتزاعهما عين وجود الامرين المذكورين في الخارج نعم غاية الامر ان يكون وجودهما تابعا لوجوده فاذا كان هناك شيئان موجودان في
الخارج ولو بحسب الوجود الضعيف فاي مانع من قيام الضدين بهما نظرا الى تغاير محلهما اقصى الامر توقف وجود ما ينتزع منه ولا ربط له بلزوم المانع وجوها على
المذكور نعم يتم الكلام المذكور على قول من يرى عدم وجود الامور الاعتبارية في الخارج اصلا ويجعل وجودها في الخارج بمعنى وجود ما ينتزع منه
فيرجع التكليف بايجادها عنده الى التكليف بايجاد ما ينتزع منه وح يتم المدعى ثانيها ان التكاليف المتعلقة بالطبايع المنتزعة من الافعال انما تتعلق
حقيقة بتلك الافعال التي ينتزع منها الطبايع المفروضة لا بمجرد تلك الطبايع من حيث هي فمفاد الامر بالصلوة هو الاتيان بالفعل الذي ينتزع منه
تلك الطبيعة فالمطلوب هو نفس الحركات والسكنات مثلا الصادرة عن المكلف نظرا الى انتزاع الصلوة منها لا ان المامور به هو تلك الامور المنتزعة من غير
ان تكون نفس الافعال الصادرة مطلوبة للامر وانما تكون مطلوبة تبعا من جهة ايصالها الى المطلوب نظرا الى قيام المطلوب بها وتبعيته لوجودها بل
هي مطلوبة بعين مطلوبية الفعل المنتزع منها وفهم العرف اقوى شاهد على ذلك الا ترى انه لو قال ايتني باخي زيد او بابي عمرو كان المفهوم منه هو الاتيان
بالذات التي ثبت له المفهوم المذكور اعني المضاف المشهوري دون المضاف الحقيقي وح فنقول ان ما ينتزع منه المامور به والمنهي عنه امر واحد في الخارج وقد
عرفت تعلق الطلب به فعلا وتركا فيلزم اجتماع الضدين بالنسبة اليه حسبما قررناه ثالثها ان المفروض في محل البحث كون النسبة بين الطبيعتين هو العموم من وجه
وقضية ذلك اجتماع الطبيعتين المفروضتين في المصداق كيف ولو لم يجتمعا في المصداق وكان مصداق كل منهما مغايرا للآخر لكانت النسبة بينهما تباينا
كليا هف فتغاير كل من الطبيعتين للآخر بحسب الوجود بملاحظة ذاتيهما حسبما قرر لا ينافي اتحادهما ولو بالعرض من بعض الوجوه الا ترى ان الحيوان والاسود الظاهر الأخرى
يصدقان على شيء واحد ويحملان عليه مع كون مفاد الحمل هو الاتحاد في الوجود ولا ينافيه كون وجود ذلك المصداق في نفسه مغايرا لوجود السواد في
نفسه اعني الاسود بما هو اسود فهناك جهة اتحاد في الخارج وجهة مغايرة وانما يصح الحمل بملاحظة الجهة الاولى دون الثانية ولذا لا يصح حمل السواد
على الجسم ويصح حمل الاسود عليه اذا تقرر ذلك فنقول ان ما يتعلق به الامر والنهي من الماهيات الملحوظة في المقام انما اعتبرت بالجهة الاولى اذ المفروض
كون النسبة بين المامور به والمنهي عنه هي العموم من وجه ولو كانت ملحوظة بالاعتبار الثاني لكانت النسبة بينهما المباينة الكلية الا ترى ان تصادق
الصلوة والغصب انما هو بالاعتبار الاول وهي الجهة التي يتعلق بهما الامر والنهي بالنظر اليها ولذا فرض تصادق الطبيعتين في الفرد الواحد كما هو المفروض
في محل البحث واما مع ملاحظتهما بالاعتبار الثاني فلا ريب في عدم تصادقهما وتباينهما في المصداق اذ لا شيء من حيثية الصلوة بغصب ولا من حيثية
الغصب بصلوة وح فنقول انه على القول بجواز اجتماع الامر والنهي يلزم اجتماع الضدين في الشيء الواحد اذ المفروض اتحاد الطبيعتين بحسب الواقع في ذلك

عدم وجود الطبيعة في الخارج

الاعتبار وثبوت الحكمين المذكورين لها بتلك الملاحظة فلا فائدة في تغايرهما وتباينهما من جهة اخرى رابعها ان وجوب الطبيعة علة لوجوب الفرد فتكون
جهة تعليلية واسطة في ثبوت الوجوب له لا تقييدية وواسطة في العروض فالمتصف بالوجوب هو نفس الفرد وانما يجب من اجل حصول الطبيعة به
كذا الحال في التحريم فيجتمع الحكمان في الفرد فان قلت ان اريد بذلك كون وجود الفرد معللا بوجوب الطبيعة بان يكون هناك وجوبان يتعلق
احدهما بالطبيعة والاخر بالفرد ويكون وجوب الطبيعة حاصلا به فمن الظاهر فساده لوضوح انه ليس هناك واجبان ليكون المكلف باداء الفرد اتيا الفرد معللا بوجوب
بواجبين بل ليس الواجب الا نفس الطبيعة ويكون الفرد واجبا بوجوب الطبيعة نظرا الى اتحاده معها في الخارج وان تغايرا في ملاحظة العقل
وان اريد ان وجوب الفرد معلل بنفس الطبيعة بمعنى ان حصول الطبيعة في ضمن الفرد هو الباعث على وجوبه فانما يجب الاتيان به لاجل حصول
الطبيعة في ضمنه من غير ان يتعلق الوجوب بنفس الطبيعة بل انما يتعلق بالفرد ويكون الطبيعة الحاصلة به علة لثبوت الوجوب له فهو وان صح
به ما ذكر من لزوم اجتماع المتنافيين الا انه مبنى الكلام المذكور وكون متعلق الامر والنهي خصوص الافراد دون نفس الطبايع غاية الامر ان
تكون الطبيعة جهة تعليلية لوجوب الفرد وهذا القول مرغوب عنه لا معول عليه كما مر الكلام فيه فلا يتم المدعى واقصى ما يتخيل في المقام ان يقال ان
الحاصل هناك وان كان وجوبا واحدا الا انه ينتسب ذلك الوجوب اولا وبالذات الى الطبيعة وثانيا بالعرض الى الفرد نظرا الى اتحاده معها وح
فانتساب الوجوب الى الفرد معلل بوجوب الطبيعة في نظر العقل وان لم يكن هناك واجبان بحسب الخارج وفيه ان الطبيعة ح تكون واسطة في
العروض لثبوت الوجوب للفرد فلا تكون الجهة الا تقييدية بحسب الخارج لا تعليلية كما ادعى قلت ان الواجب هو افراد الطبيعة من حيث انطباق
الطبيعة عليها وهو مفاد ما ذكرناه من تعلق الامر بالطبايع من حيث الوجود لا من حيث هي على نحو القضية فان الطبيعة بملاحظة وجودها في الطبيعة
الخارج عين الفرد اذ ايجاد الطبيعة انما يكون بايجاد فرد منها ولا ينافي ذلك ما ذكرناه من كون الجهة تعليلية لما عرفت من ان التعليل المذكور
انما هو في لحاظ العقل بعد ملاحظة الاعتبارين لا في الخارج اذ لا تميز بينهما حسب ما عرفت فلا يلزم ان يكون هناك وجوبان يتعلق احدهما بالطبيعة
والاخر بالفرد كما يقتضيه ظاهر ما يتراءى من اعتبار الحيثية في المقام تعليلية مع تعلق الوجوب ولا بنفس الطبيعة فلا ان تكون الطبيعة واسطة في العروض
وتكون الجهة تقييدية وذلك لتعلق الحكم بحسب الذات بالافراد والحكم على الطبيعة بالوجوب حكم على افرادها غاية الامر يكون ذلك بتوسط من الطبيعة
اليها وبه يفرق بين تعلق الاوامر بالافراد وتعلقها بنفس الطبايع كما مرت الاشارة اليه وسيجيء بيانه ايضا ان شاء الله وكون الجهة هنا تعليلية
انما هو من جهة التسرية المفروضة فتحصل مما قررناه انه ليس وجوب الفرد حاصلا بالعرض اذ ليس مفاد وجوب الطبيعة في الخارج الا عين مفاد
وجوب الفرد اذ لا يتصف الطبيعة من حيث هي بالوجوب كما عرفت وانما يتصف به من حيث الوجود وهو عين الفرد الا ان كلا من الاعتبارين في لحاظ
العقل غير الاخر واسناد الوجوب الى الثاني معلل باسناده الى الاول خامسها ان ايجاد الطبيعة يتوقف على ايجاد الخصوصية فلو لم تقل بكون خصوصية
العوارض اللاحقة متحدة مع الطبيعة بحسب الوجود بل مغايرة لها في الوجود عند التدقيق فلا ريب في توقف حصول المهية في الخارج على انضمامها
اليها فاذا كانت تلك الخصوصيات مقدمة لحصول الواجب كانت واجبة لما تقرر من وجوب مقدمة الواجب ح فيكون وجوب الطبيعة مقدمة لثبوت
الوجوب للخصوصية وعلة مقتضية له كما ان وجود الخصوصية مقدمة لوجود الطبيعة والمفروض ان تلك الخصوصية محرمة اذ مفاد النهي عن الشيء
تحريم جزئياته المندرجة تحته فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي غاية الامر يكون الوجوب غيريا تخييريا والتحريم نفسيا تعيينيا وقد
يورد عليه بوجوه احدها ان وجوب المقدمة حسب ما ذكر غيري تبعي ولا مانع من اجتماع الوجوب الغيري مع الحرمة العينية اذ المقصد من ايجاب المقدمة ابطال
هو الايصال الى ذيها وهو حاصل بالحرام ايضا ويدفعه ما عرفت من عدم الفرق بين ذلك وغيره من اقسام الوجوب وان السبب القاضي بامتناع الا
الاجتماع في غيره قاض بذلك بالنسبة اليه ايضا ثانيها ان المقدمة المسلم هو وجوب المقدمة المحرمة فليست بواجبة وانما هي مسقطة للواجب لحصول الغرض
بها كما في قطع المسافة الحاج على الوجه المحرم فلا تكون تلك الخصوصية المحرمة واجبة وفيه انه اذا لم تكن تلك الخصوصية واجبة اصلا لم يعقل تعلق الوجوب
بالطبيعة الحاصلة بها فان تلك الخصوصيات وان كانت خارجة عن نفس المهية مغايرة لها بحسبها الا انها متحدة معها بنحو من الاتحاد في وجود الشخصي
فانها انما تكون شخصا بعد انضمام العوارض المشخصة اليها التي تخصصها التشخص وتقومه بتلك الخصوصية وان لم تكن متقومة بها في مرتبة ذاتها فهي
بهذا اللحاظ متحدة مع الخصوصية وان تغايرتا في لحاظ اخر ولا تقوم للطبيعة بها بالنسبة الى تلك الملاحظة فاذا فرض كون الخصوصية حراما محضا
كان تخصصها التشخصي محرما ومعه لا يمكن ان يكون الطبيعة المتحدة معها الحاصلة بذلك الحصول واجبا حسب ما قضى الجواب المذكور بالاعتراف به والحاصل
انه اذا كان التشخص المفروض من الطبيعة محرما غير واجب كان المطلوب ايجاد تلك الطبيعة في ضمن غير ذلك التشخص لا مطلوبة فيكون ذلك مقيدا للاطلاق الامر
نعم لو لم يكن بين الطبيعة والخصوصية اتحاد اصلا لم يكن هناك الا توقف وجود الطبيعة على وجود الخصوصية صح ما ذكر من القول بوجوب نفس
الطبيعة الحاصلة وسقوط المقدمة الواجبة باداء المحرم لكن ليس الحال في المقام على ما ذكر حسب ما قرر في محله ثالثها انها مع كون الخصوصية مقدمة لاداء
الطبيعة وانما هي من لوازم وجودها فالامر متعلق بايجاد نفس الطبيعة غاية الامر ان يستلزم ذلك احدى الخصوصيات الحاصلة اذ لا يمكن وجود
المطلق على الاطلاق بل اذا وجد لزم الخصوصية ويدفعه ان ذلك لو تم لزم حرمة الطبيعة الباعثة على وجود المحرم فان تحريم اللازم يستدعي تحريم الملزوم
بعود المحذور فان قلت انا لا نقول ح بكون ايجاد الطبيعة مستلزما لايجاد تلك الخصوصية بل نقول ان الطبيعة والخصوصية متلازمتان في الوجود
قلت ان المتلازمين اما ان يكونا علة ومعلولا او معلولي علة واحدة وعلى الاول فالامر كما قلنا وعلى الثاني يكون وجوب الطبيعة مستلزما لوجوب علتها
وحرمة المعلول الاخر مستلزما لحرمة علته فيلزم المحذور المذكور بالنسبة الى تلك العلة فان قلت انا نقول ح بوجوب الطبيعة دون علتها المحرمة وانما

الواجب

الواجب لا الاتيان بغيرها من عللها السابقة فغاية الامر ان يكون الاتيان بالمحرم مسقطا لما هو الواجب قلت ان حصول الطبيعة بالخصوصية المفروضة غير حصولها
بخصوصية اخرى فان تلك الخصوصيات جهات مكثرة للموضوع فان كانت الطبيعة مطلوبة على اطلاقها من غير ان يقيد بغير النحو المفروض لزم وجوب الحصة
الحاصلة بالخصوصية المفروضة فيلزم ان يكون تلك الخصوصية واجبة ايضا وان قيل بتقييد الطبيعة المطلوبة بغير تلك الصورة لم يكن الاتيان بها
واجبا كما هو المدعى سادسها انه لا ريب في كون الوجوب والتحريم ضدين لا يجوز قيامهما بشئ واحد وغاية ما يلزم من التقرير المذكور تغاير الطبيعتين المفروضين
بحسب الوجود لكنهما قائمان بمحل واحد اذ المفروض كونهما خلافين لا ضدين فيلزم مما ذكر قيام الضدين بالمحل المفروض بتوسط الخلافين القائمين به وبعبارة
اخرى ان كان الخلافان واسطتين في ثبوت الضدين للمحل المفروض كان الحال على ما ذكر واما ان كانا واسطتين في عروضهما فلا مانع منه كما في قيام الحسن و
القبح المتقابلين بالفعلين القائمين بالفاعل قوله وقد اختار المكلف جمعهما اه الظاهر ان المراد بجمعهما في الوجود ايجادهما بوجود واحد حسبما ذكر في التقرير
الاول فالمراد بقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اه ان الاتحاد في الوجود لا يقضي باتحاد الطبيعتين لوضوح ان الطبيعتين بما هما طبيعتان شيئان لا اتحاد بينهما
في لحاظ الطبيعة والمفروض ان هذه الجهة هي جهة تعلق الامر والنهي فانهما انما يتعلقان بالطبايع من حيث هي وربما يحمل كلامه على التقرير الثاني فيكون المراد
بجمعهما في الوجود هو الاقتران بينهما في الوجود مع تعدديهما وتميزهما في ذلك وهو بعيد عن العبارة لا يلائمه قوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اه قوله ان الظ
في المثال اه لا يخفى ان الكلام المذكور انما يتم لو كان المستدل في مقام اثبات فهم العرف بان يقر بعد تسليم جواز الاجتماع عقلا ان فهم العرف ايضا على
ذلك كما هو الحال في المثال المذكور فيصح الجواب بان فهم العرف انما يسلم مع قيام الشاهد على كون الطبيعة متعلقة للامر مطلوبة على اي نحو كان
واما مع الاطلاق فلا اذ من الواضح ان الفرق بين العموم والاطلاق انما هو بحسب دلالة الالفاظ واما في حكم العقل فلا فرق بين الوجهين اصلا لوضوح
انه مع استحالة الاجتماع عقلا لا يجوز عند العقل تصريح الامر بارادة الطبيعة على اي وجه كان فما ذكره في الجواب لا يدفع الاستدلال بل يثبته ويؤكد
حيث سلم جواز الاجتماع مع ارادة التعميم وهو كاف في اثبات الجواز العقلي وقد يذب عنه بان مراده بذلك بيان حصول الغرض بالاتيان بالفرد المفروض
حيث ان مقصد المولى حصول الخياطة باي وجه اتفقت وليس الغرض هناك حصول معنى الطاعة والانقياد كما في العبادات لئلا يحصل باداء المنهي عنه
حسبما نقول به فيكون ما ذكره مبنيا على الفرق بين اداء المقصد وحصول الامتثال وهذا الوجه مع بعده عن ظاهر العبارة لا يلائمه آخر كلامه كما سنشير اليه ويمكن دفعه
ايضا بان المقصد المنع من اجتماع الامر والنهي على الوجه المذكور بالنسبة الى كلام الحكيم العالم بحقايق الاشياء والا فجواز الاجتماع في الجملة مما لا مجال لانكاره
اذ لا يصل جميع الافهام الى المعرفة بامتناعه كيف ومن البين ان القائلين بجواز اجتماع الامر والنهي يجوز منهم صدور التكليف على الوجه المذكور غير انه
لا يترتب على امرهم الا الوجوب والتحريم الانشائيين الحاصلين في نظرهم دون الواقعيين ولو فرض كون الانشاء الصادر منهم باعثا على الوجوب والتحريم
الواقعي فلا يتفرع ذلك واقعا الا على احدهما وكيف كان فحصول التكليف على الوجه المذكور قاض بحصول الطاعة والعصيان من الوجهين فالحكم بحصول
الاطاعة والعصيان على فرض امر السيد بالخياطة كيفما اتفقت لا يفيد جواز الجمع بينهما في نظر العقل عند صدور التكليف من الحكيم وما يترائى من ظ
كلام بعض الاعلام من عدم الفرق فانه اذا ثبت ذلك في حق غيره ثبت الجواز بالنسبة اليه نعم ايضا اذ المقصد جواز اجتماع الامر والنهي من غير نظر الى خصوص
المادة ليس على ما ينبغي نعم مع ملاحظة الحكمة والعلم بالحقيقة لا فرق بين المقامين قوله سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف اه قد يورد عليه تارة بان المراد
بالكون في المقام اما نفس الاين والكون في المكان او خصوص الحركة والسكون على حسب طلاقة المعروفة فان اريد الاول كان ذلك من لوازم الفاعل
والفعل وكان خارجا عن حقيقة الفعلين وان اريد الثاني لم يعقل خروجه عن حقيقة الفعل في شئ من المقامين فان ذلك عمدة اجزائهما واركانهما
سيما بالنسبة الى الخياطة سوى الحركات الخاصة الصادرة من الخياط فكيف يقال باختلاف المتعلق هنا دون الصلوة وقاره بعد تسليم خروج الحركات المذكورة اذ ليست الخياطة م
عن مفهوم الخياطة فلا شك في كونها من مقدماتها العقلية وعللها الاعدادية فتكون واجبة من باب المقدمة فيجتمع الحرمة النفسية مع الوجوب الغيري
وهو كاف في المقام لما عرفت من عدم الفرق واخرى بان ذلك كله بعد تسليمه انما يكون من مناقشة في المثال فيندفع بايراد مثال آخر وهو ان يامر
السيد عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم وينهاه عن الدخول في الحرم فيمشي الخطوات المامور بها في الحرم فانه ايضا يعد مطيعا عاصيا على نحو ما ذكر في مثال
الخياطة من غير فرق ويمكن دفع الجميع اما الاول فبعد اختيار ان المراد بالكون هو الحركة والسكون بان مقصود المولى من الامر بالخياطة هو الخياطة الحاصلة
بالمصدر لا نفس الحركات المعينة ولو فرض تعلق الامر صورة بنفس الحركات فليست مقصودة الا من باب المقدمة وليس المامور به على الحقيقة الا تحصيل
الخياطة بالمعنى الاول كما هو ظ من ملاحظة المقام ومن البين ان الحركات المخصوصة ليست داخلة في حقيقتها بخلاف الصلوة واما الثاني فبالمنع من اجتماع
الامر والنهي هنا في المقدمة بل ليست المقدمة في المقام الا محرمة غاية الامر انه يحصل به التوصل الى الواجب فيسقط به ما هو الواجب من مقدمته المحللة
كما هو الحال في ركوب الدابة المغصوبة الى الحج فتدبر واما الثالث فيجري الكلام المذكور بعينه بالنسبة الى المثال المفروض ايضا فان الدخول والكون المطلق
من مقدمات المشي لا نفسه لوضوح كون الحركة في المكان مغايرة للكون فيه وانما المثال الموافق للمقام ان يفرض امر السيد بمشي خمسين خطوة ونهيه عن
المشي في دار مخصوصة فاتفق مشي خمسين خطوة هناك وكذا لو امره بخياطة الثوب المعلوم ونهاه عن الخياطة في بيت معلوم فاتى بخياطة الثوب
المعين في ذلك المكان ومن البين انه لا يعد مطيعا باداء المامور به على الوجه المذكور ولا اقل من منع ما ادعوه من الحكم بحصول الاطاعة لو لم نقل بثبوت
خلافه قوله سلمنا لكن نمنع اه قد يقال بانا نقطع بان العبد انما يستحق العقوبة لمخالفة النهي لا لمخالفة الامر اذ مع اتيانه بالخياطة لا وجه لعقوبته على
تركها ولو عاقبه المولى على ذلك لذمه العقلاء وعد سفيها فهو شاهد على حصول الاطاعة من الجهة المذكورة ولذا يصح ان يقول العبد ان عصيتك
بالكون في المكان المخصوص فقد اديت مقصودك من الخياطة وحينئذ ان عد مستحقا للعقوبة على ترك المامور به لا يعد اذا اتى بالمامور به حتى

بمجرد عدم مطلوبيتها من تلك الجهة بل قد يكون ذلك من جهة اسقاط المأمور به باداء غيره وذلك لا يقتضي مخالفة الامر كما هو ظاهر وقد مرت الاشارة اليه في المباحث المتقدمة منه
والحاصل ان اسقاط المأمور به قد يكون بعصيانه وقد يكون باداء ما يكون باعثا على الامر به او عدم بقاء متعلقه وسقوط الامر على الوجه الثاني لا يقتضي حصول العصيان
كما هو ظاهر من ملاحظة انتفاء الغرض على الوجه المحرم فان ذلك ليس تماما لامتثال الشارع به لكنه مسقط للتكليف لانتفاء الغرض فلا امتثال ولا عصيان نعم لو تعلق غرض
الامر بخياطة الثوب في غير المكان المغصوب تفرع عليه العصيان من تلك الجهة ايضا الا انه مخالف لظاهر الاطلاق وان قلنا بتقييد جانب الامر بالنهي فان ذلك
التقييد انما يجيء من جهة النهي المفروض والجمع بينه وبين الامر لا لتعلق غرض بخصوص الخياطة الحاصلة في غير ذلك المكان فقوله حينئذ لا يعلم ارادة الخياطة منه
هذا ايضا ناظر الى ما هو الظاهر من الجواب المتقدم من جواز اجتماع الطاعة والعصيان مع كون جهة الامر مطلقة لتعلق الطلب بالفعل كيفما اتفق وقد عرفت و
هنه وانه مخالف لما هو بصدده ويرد ايضا ما مر من التوجيه الاول قوله فاذا اوجد المكلف الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي فلم يبق انه اذا كان
المفروض من افراد طبيعة الغصب وكان النهي المتعلق بها متعلقا حقيقة بافرادها كان الكون المفروض متعلقا للنهي سواء اوجد المكلف كلي الغصب في ضمنه
او لا اذ ليس ايجاد المنهي عنه سببا لتعلق النهي به فلا يتجه ما ذكره من انه اذا اوجد المكلف مطلق الغصب في ضمن الكون الخاص صار متعلقا للنهي ويمكن
دفعه بان متعلق الامر والنهي انما هو نفس الطبيعة لكن لا من حيث هي بل من حيث الوجود وقضية ذلك ان يتصف اي فرد من افراد الطبيعة مما يتحقق
ايجاد تلك الطبيعة في ضمنه بالوجوب او التحريم وفي صورة الترك انما يكون الواجب والمحرم ايضا امرا واحدا وهو الطبيعة المطلقة من حيث الوجود فليس
في تركه لجميع الافراد تاركا لواجبات متعددة ولا تاركا لمحرمات عديدة كما قد يتوهم ذلك بناء على القول بتعلق الامر والنهي بالافراد سيما بالنظر
الى النهي لقضائه بتحريم جميع الجزئيات لتعددها في المهية المفروضة لقضى بتعدد المحرمات فظهر بذلك انه مع اتيانه بفرد من الحرام يكون ذلك الفرد
متعلقا للنهي قطعا لاتحاد الطبيعة المحرمة به وكون ايجاده عين ايجاد المحرم واما مع ترك الجميع فلا يتصف شيء من تلك الخصوصيات بالتحريم وانما المحرم
هو الطبيعة من حيث الوجود نعم يصح الحكم على افرادها بالتحريم من حيث اتحادها مع الطبيعة الا انه لا يستفاد من ذلك اكثر من تحريم نفس الطبيعة بحسب الواقع
وتوضيح المقام ان هناك فرقا بين اتحاد الطبيعة مع خصوصية الفرد بحسب الواقع وبين اتحادها معها على فرض وجودها من غير ان يتحقق هناك
اتحاد بينهما في الواقع فان الاول قاض بتحريم الفرد قطعا بخلاف الثاني اذ لا يثبت التحريم هناك بحسب الواقع الا لنفس الطبيعة دون افرادها
غاية الامر انها على فرض وجودها واتحادها مع الطبيعة يكون متصفة بالتحريم ولا يقضي ذلك باتصافها قبل اتحادها مع الطبيعة ووجود الطبيعة في بالحرمة منه
ضمنها والحاصل ان النهي انما يتعلق بنفس الطبيعة وهي المتصفة بالحرمة بملاحظة ذاتها واتحادها مع الفرد قاض بثبوت التحريم لخصوص الفرد المتحد
معها فما لم يحصل السبب المذكور لم يصح الحكم بثبوت الحرمة لخصوصيات الافراد نعم يصح الحكم عليها بالتحريم على فرض وجودها حسبما ذكرنا فظهر بما قررنا
صحة ما ذكره المصنف رحمه من التعبير بقوله فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد اه وقد يستفاد من البيان المذكور سيما من هذه العبارة ذهاب المصنف الى تعلق
الاوامر والنواهي بالافراد وهو قول مرغوب عنه عند المحققين وانما المختار عندهم تعلقها بالطبايع وقد نص عليه المصنف رحمه وفيه ما عرفت من ان الحكم بالافراد منه
بتعلقها بالافراد انما هو بتسرية الحكم من الطبيعة اليها لا انها بنفسها يتعلق بها الاوامر والنواهي من اول الامر كما هو ظاهر القائل بتعلقها بالافراد والظاهر
ان المختار عند المحققين هو تعلقها بالطبايع من حيث الوجود وهو يرجع الى مطلوبية الفرد فان وجود الطبيعة في الخارج عين وجود الفرد فيكون
الامر بالطبيعة على الوجه المذكور عين الامر بالفرد لكن لا مطلقا بل من حيث انطباق الطبيعة عليه وهذا هو الفرق بين القولين حسبما فصلنا القول
في محله ولا يذهب عليك ان ما قرره المصنف هنا يوافق القول بتعلقها بالطبايع على الوجه الذي قررنا وليس مبنيا على اختيار تعلقها بالافراد بل
ربما ينافيه حسبما اشرنا اليه قوله باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية اه يريد ان الفرد انما يوجد من جهة الحصة الحاصلة في ضمنه
من الطبيعة الكلية بناء على القول بوجود الكلي الطبيعي خارجا في ضمن الافراد على احد الرأيين فيه واما على القول الاقرب وهو وجوده بعين وجود
افراده فالامر اظهر لاتحاده به ان وجود الفرد وانت خبير بان القول بوجود الكلي الطبيعي في الفرد بحسب الحقيقة ملفق من وجودين او اكثر اعني وجود ضمن الفرد ان اريد به آن وجوده
الطبيعة وساير العوارض المكتنفة بها مما لا مفر منه لا اتحاد بينهما بملاحظة وجود كل منهما في حد ذاته فتكون الطبيعة موجودة في ضمن الفرد بهذا المعنى وان كانت
تلك الطبيعة عين تلك العوارض في بعض الاعتبارات لاتحادهما بحسب الوجود ايضا اتحادا عرضيا فيكون الطبيعي عين افرادها بتلك الملاحظة فليس هذا
احد الرأيين في وجود الكلي الطبيعي ح انما يجيء البطلان من جهة اتحاد المأمور به للمنهي عنه ولو كان الاتحاد الحاصل بينهما عرضيا لا ذاتيا حسبما قدمنا
بيانه وان اريد بان وجود الكلي الطبيعي انما يكون في ضمن الفرد من غير حصول اتحاد بينه وبين العوارض اللاحقة له بل يلفق الفرد من جزئين خا
رجيين واجزاء احدها الطبيعة والباقي غيرها من الامور اللاحقة لها ففيه مع وضوح فساده ضرورة صحة الحمل القاضي بحصول الاتحاد انه على
فرض صحته لا يصح معه البناء على المنع اذ مع حصول الطبيعة في ضمن الفرد انما يتعلق الامر بتلك الحصة الحاصلة لا بمجموع الفرد الملفق منها ومن غيرها
غاية الامر ان يتعلق الامر ح بالفرد على سبيل المجاز بان يكون مطلوبيته بمعنى مطلوبية جزئه فالقول بتعلق الامر ح بالفرد على سبيل الحقيقة ليتفرع
عليه المنع من الاجتماع بناء على الجزئية ايضا ليس على ما ينبغي وانما يتم ذلك على القول بكون وجود الكلي متحدا مع الفرد في الجملة حسبما مر تفصيل القول فيه
قوله وان اردتهما باقيا على المغايرة اه يريد ان القائل بجواز الاجتماع يجعل متعلق كل من الامر والنهي نفس الطبيعة من حيث هي ولا ريب ان كلا من
الطبيعتين من الحيثية المفروضة مغايرة للاخرى لا اتحاد بينهما غاية الامر ان يكون المكلف بسوء اختياره اوجدهما في ضمن فرد واحد وليس الفرد عند القائل
المذكور متعلقا للتكليف حتى يلزم اجتماع الحكمين في شيء واحد وانما مورد الحكمين هو الطبيعتان وهما شيئان متغايران في حد نفسهما بل يمكن ان يقال
بتغايرهما بحسب الوجود ايضا بل ومغايرتهما للكون الخاص في المقام فان الكون الحاصل من حيث ذاته لا يكون صلوة ولا غصبا فالصلوتية والغصبية من الامو

العارضة على

الطارية على الكون الخاص بحسب الاعتبارين ومن البيّن ان العارض غير المعروض فهنالك امور ثلثة موجودة اعنى الكون الخاص من حيث ذاته وما ذكر من عارضيه
ومتعلق الامر والنهى خصوص العارضين المفروضين وهما متغايران لمعروضهما كلما حسب ما مرّت الاشارة اليه في تقرير دليل الخصم
لكنك قد عرفت ما يرد على الوجهين المذكورين بما لا مزيد عليه هذا هو الوجه الثالث للقائل بجواز الاجتماع ما اشار اليه بعض المتأخرين تقريره انه لو لم
يجز اجتماع الامر والنهى التحريمي لما جاز اجتماعه مع النهى التنزيهي اذ المسئلتان من قبيل واحد فان جاز الثاني جاز الاول وان امتنع الاول امتنع الثاني اذ
لا مانع هناك سوى لزوم اجتماع الضدين والاحكام بأسرها متضادة لا يمكن الاجتماع بينها على سبيل الحقيقة فان كان المفروض في المقام من قبيل
اجتماع المتضادين لم يجز في المقامين والا جاز فيهما لكن جواز الاجتماع في الثاني معلوم كما هو ظاهر من ملاحظة العبادات المكروهة الواردة في الشرع
كالصلوة في الحمامات وفي معاطن الابل وفي الاوقات المكروهة والصيام المكروه ونحوها وهذه النواهي وان لم تكن نظيرها هو المبحوث عنه في المقام
اذ الكلام هنا فيما اذا كان المنهى عنه بالنهى التحريمي اعم من وجه من المأمور به والمنهى عنه هنا اخص مطلقا منه الا انه يثبت المدعى بطريق اولى اذ مع
القول بالجواز في العموم والخصوص المطلقين لا مناص من القول بجوازه في العموم من وجه ايضا قلت ويمكن التنظير بما هو من قبيل المقام ايضا وذلك
كالصلوة في دار الظالم مع ظن عصبيته والوضوء والغسل من ماء وهبه له ظالم مع ظن الغصبية ونحو ذلك فان بذل المسلم وان كان طريقا شرعيا لجواز
التصرف الا ان التصرف فيه مرجوح لما ذكر فيجتمع مرجوحية التصرف بما ذكر مع وجوب التصرف الخاص والجواب اما عما ذكرناه من جواز اجتماع الكراهة
فيما هو من قبيل محل النزاع فبان اقصى ما يقتضيه ذلك مرجوحية تلك التصرفات بالنظر الى ذواتها وهي لا ينافي رجحانها من جهة اخرى نظرا الى وقوعها
جزء من العبادة الواجبة وح يقع المعارضة بين الجهتين ومن البيّن ان مرجوحية المكروه لا يوازي رجحان الراجح الواجب فغاية الامر ان يحصل هناك
نقص في ثواب الواجب فيكون الفعل بعد ملاحظة الجهتين لا راجحا لا مكروها بمعناه المصطلح نعم يثبت له الكراهة بالمعنى المذكور بالنظر الى ذاته وذلك
لا يستدعي ثبوت الكراهة له في خصوصيات الموارد مطلقا اذ قد يعرضه ما يحصل بسببه رجحان يوازي تلك المرجوحية ويزيد عليها فيرتفع الكراهة بالمعنى
المذكور عن ذلك الفعل غاية الامر ان يكون اقل ثوابا عن العاري عن تلك المنقصة نعم لو قلنا ح ببقاء المرجوحية بالمعنى المذكور صح ما ذكر من النقض الا
انه ليس كذلك ومن ذلك يظهر الجواب عما ذكروه من ثبوت الكراهة لبعض العبادات فان الكراهة هناك ليست بمعناها المصطلح بل بمعنى اقلية
الثواب كما نص عليه جماعة من علمائنا وقد اختاره هنا جماعة من الافاضل جوابا عن الايراد المذكور واورد عليه انه يلزم ح ان يكون معظم
العبادات مكروهة اذ ما من عبادة الا وهو اقل ثوابا من الافضل كالصلوة في البيت بالنسبة الى الصلوة في مسجد المحلة والصلوة في مسجد المحلة
بالنسبة الى الصلوة في مسجد الجامع وهكذا مع انه لم يتوهم احد عدّ شيء من ذلك من جملة المكروهات والجواب انه ليس المراد مجرد اقلية ثوابها بالنسبة
الى غيرها بل المقصود كونها اقل ثوابا بالنظر الى ما اعدّ من الثواب لتلك العبادة في حدّ ذاتها فقد يجيء هناك ما يوجب مزيد ثوابها عن ذلك كما
في الصلوة في المسجد والجماعة ونحوهما وقد يجيء هناك ما يوجب النقص عنه كالصلوة في الحمام فكراهة الصلوة في الحمام نظير استحباب الصلوة في
المسجد فكما ان ذلك يقتضي زيادة ثواب فهذا يقتضي نقصانه مما فيه فمطلوبية تركها على الوجه المذكور انما هو من جهة النقص الحاصل فيها
فان الغرض من النهى المفروض اخلاء الفعل عن تلك المنقصة بان يترك الفعل المشتمل عليها ويأتي بالخالي عنها الا ان ذلك الفعل المشتمل عليها خال
عن الرجحان بالمرة ليكون النقص الحاصل من الخصوصية مقاوما للرجحان اصل الطبيعة او زائدا عليها وعلى هذا فيكون المباح على طباق المعنيين
المذكورين هو ما لا يكون فيه زيادة ولا نقيصة بالنسبة الى اصل الطبيعة كالصلوة في البيت فرجحان الفعل مع عدم المنع من النقيض على الوجه
المذكور كمرجوحيته كذلك ومساواته لا ينافي بوجه من الوجوه وجوب الفعل ورجحانه على تركه رجحانا مانعا من النقيض فما ذكره بعض الافاضل
من ان ما ذكر لا يسمن ولا يغني من جوع فان مطلوبية الترك المتعلق بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا النهى لا يجتمع مع مطلوبية الفعل
من جهة مطلق الامر بالصلوة مع انك قد عرفت بان الخصوصية اوجبت نقصا لهذا الفرد الموجود عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة لعل ان
يطلب فعلها بدون تركها او تركها كذلك او كلاهما فانه لا يمكن بحسب الواقع خلوّها عن احد الوجوه الثلثة فعلى الاول يلزم المحذور ولا يندفع و نحن
نقول ان اردت بكون المطلوب فعلها دون تركها ان يكون فعل الصلوة على الوجه الناقص مطلوبا على سبيل المنع من تركها بالمرة اعني اعم من
اتيانها على الوجه الناقص او الكامل على ما هو الشأن في المنع من الترك المأخوذ في الواجبات التخييرية فانه انما يؤخذ على الوجه الاعم من ترك ذلك
الفعل وبدله حسب ما مرّ بيانه في محله فنختار ان هذا الوجه هو المقصود في المقام قولك انه يلزم ح انتفاء الكراهة مدفوع بانه ان اريد بذلك انتفاء
الكراهة بمعناها المعروف فمسلم وعليه مبنى الجواب المذكور وان اريد انتفاؤها بالمعنى الذي ذكرناه فممنوع اذ لا مانع من ان لا يكون ترك الفعل من اصله
على وجه يعمّ ذلك وغيره من ابداله مطلوبا ومع ذلك يكون ترك الفعل الخاص مطلوبا بالاضافة الى بدله فيراد تركه لاختيار بدله نظرا الى
اشتماله على المنقصة وخلو البدل عنها فانه لا تضاد بين الوجوب والكراهة بالمعنى المذكور وانما المقابلة بينه وبين الكراهة بمعناها
المشهور وان اردت بكون المطلوب فعلها دون تركها ان لا يكون الترك مطلوبا اصلا ولو على الوجه الذي قررنا قلنا نختار الوجه الثالث
قولك فيلزم المحذور قلنا ممنوع وانما يلزم لو قلنا بكون الترك بالمرة مطلوبا واما لو كان الترك في الجملة مطلوبا على الوجه الذي ذكرنا فلا
محذور اصلا وحيث ما قررناه فصار المحصّل ان الفعل المذكور راجح على تركه لكنه لما كان مشتملا على النقيصة بالنسبة الى الرجحان الحاصل لاصل
تلك العبادة نهى الشارع عنه ابداء لتلك المنقصة وتحريصا على الاتيان بالفرد الاخر الخالي عنها من غير مناقضة بين الراجحية والمرجوحية المفروضتين

انتفاء الكراهة وعلى الثاني
انتفاء الوجوب وعلى الثالث
يلزم ثم

اصلا نظرا الى اختلاف النسبة فان رجحانه بالنسبة الى الترك بالمرة ومرجوحيته نظرا الى اشتماله على النقيصة المفروضة بالنسبة الى ما فرض لاصل تلك
العبادة فطلب تركه لتخلية العمل عن تلك الوصمة وما نحن في المقام من ان هذا الجواب لا ينفعهم ولا يدفع الايراد على مذهبهم اذ مدار كلامهم على تعلق
الاحكام بالافراد بخصوصها وان كان تخييرا وما ذكر انما يناسب مختارنا من تعلق الحكم بالطبيعة مدفوع ايضا اذ لا تدافع بين الراجحية والمرجوحية
على الوجه المفروض اصلا وان قلنا بتعلق الاوامر بخصوص الافراد بل لا مانع من تعلق الامر التخييري بخصوص الفعل على الوجه المذكور ثم تعلق به النهي
التنزيهي بالمعنى الذي بيناه كما لا يخفى وح فيكون الملحوظ في الثواب المعد لاصل العبادة هو المعد لخصوص افرادها الغير المشتملة على المزية او النقيصة او
نقول ان لتلك الافراد من حيث انطباق الطبيعة عليها ثوابا ورجحانا فقد ينقص عنه من جهة الاشتمال على الخصوصية المرجوحة او يزيد عليه من جهة الاشتمال على الخصوصية الراجحة فالمقيس عليه هو الرجحان الثابت لها في تلك الملاحظة واي ارتباط لذلك بتعلق الاوامر بالطبايع المطلقة كما توهم مضافا الى
ان القائل بامتناع الاجتماع لا يلزمه تعلق الاوامر بخصوص الافراد بل اقصى الامر ان يقول بسراية الحكم من الطبيعة الى الفرد من حيث انطباق الطبيعة عليه
وهو غير القول بتعلقها بخصوص الفرد كما عرفت تفصيل القول فيه فكلامه المذكور ساقط من اصله وكذا ما يورد ايضا من انه مع البناء على هذا يتوجه
عليهم ان يلتزموا ان الصلوة في البيت التي هي احد الافراد المطلوبة مباحة وهو ايضا فاسد اذ كما لا يكون العبادة مرجوحة لا يكون مباحة ايضا
والقول بان المباح ايقاعها في البيت لا نفسها جار فيما نحن فيه فلم لا يقولون ان المكروه هو فعلها في الحمام لا نفسها وان الحرام هو فعلها في الدار
الغصبية لا نفسها فذلك بعينه رجوع الى ما ذكرنا وذهبنا اليه فاذا بطل الجواب على مذهبهم بقي الايراد بحاله فلا تغفل واغتنم هذا الجواب
واضبطه فانه ظاهر الاندفاع بعد التامل فيما قررناه فان المباح بالمعنى الذي ذكرناه لا ينافي رجحان الفعل ووجوبه وانما المباح بمعناه المعروف
هو الذي ينافيه والمقصود باباحة ايقاعها في البيت ان خصوصية الايجاد في البيت لا رجحان فيه ولا مرجوحية وان كان نفس طبيعة العبادة راجحة
ولذا كان الفرد المطابق لها راجحا من حيث انه فرد من تلك الطبيعة كما ان خصوصية الايجاد في الحمام مرجوحة باعثة لنقص العبادة عما هي عليه من
الرجحان وخصوصية الايجاد في المسجد راجحة باعثة على زيادة الفضيلة وليس المراد به ان خصوصية الايقاع في البيت مباحة بالمعنى المصطلح
كيف وهو متحد مع الايقاع المطلق واذا وجب المطلق وجبت افراده حسبما عرفت فلا يتعقل القول باباحته الواقعية غاية الامر ان يقال ان تلك
الجهة ليست جهة وجوب بل جهة اباحة من حيث انه انما يجب الفرد من حيث كونه ايقاعا للصلوة لا من جهة خصوصية كونه في البيت لكن لا يجري ذلك
بالنسبة الى ما ذكر من المكروه اذ ليست تلك الخصوصية مكروهة في نفسها بل هي من جهة تعليلية في كراهة العبادة المتحدة بها اذ ليس نفس الكون
مكروها بل الصلوة الملابسة له مكروهة من جهته نعم يمكن القول به فيما ذكرناه من المثال المطابق لما نحن فيه كالكون في مكان يكره نفس
الكون فيه حسبما مثلنا الا انه بعد اتحاده مع الواجب في مصادمته لجهة الوجوب لا يبقى مكروها بمعناه الاصطلاحي لرجحان جهة الوجوب على
جهة الكراهة حسبما قدمنا ولو اجري ذلك بالنسبة الى الحرام لم يحصل ايضا اجتماع بينه وبين الواجب لملاحظة الترجيح ح بين الجهتين او الغاء ومن نظيرة
ويكون الحكم الثابت له على حسبه فلا معنى ايضا لاجتماع الحكمين وقد يورد ايضا في المقام انه اذا فسرت الكراهة بالمعنى المذكور لم يكن المقصود من النهي
طلب الترك بل كان كناية عن بيان حال الفعل بانه اقل ثوابا من غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي وهو مع بعده وكونه تعسفا بحتا لا يجدي
بالنظر الى الواقع فان ذلك الفعل ح اما ان يطلب ايجاده او تركه او هما معا ويجري فيه الكلام المتقدم الى اخره ويضعفه ان مجرد الخروج عن الظاهر
لا يقضي ببطلان الجواب فان مبناه على التوجيه والتزام التاويل وكونه تعسفا بحتا غير ظاهر بعد ظهور العلاقة نعم الاظهر حمله الى ارادة الطلب مهما
امكن فيه ذلك حسبما يأتي بيانه واما مع عدم امكانه كما في بعض المقامات فالحمل على ما ذكر ليس بالبعيد بل متعين الحمل عليه بعد القول بامتناع
اجتماع الحكمين اما لو قلنا بجواز الاجتماع لم يكن هناك باعث على التزام التوجيه وكان ارتكابه ح تعسفا بحتا الا ان ذلك امر اخر والجواب المذكور
مبني على خلافه وما ذكر من عدم اجدائه بالنظر الى الواقع فاسد في المختار ح مطلوبية الفعل المفروض واللازم منه انتفاء الكراهة بمعناها المعروف
لا بمعنى اقلية الثواب فاي فساد في التزام انتفاء الكراهة في المقام بالمعنى المذكور حتى يجعل ذلك ايرادا في المقام كيف ومبنى الجواب المذكور انتفاء
الكراهة بهذا المعنى وهم مصرحون بذلك ومع ذلك كيف يعقل الايراد عليهم بلزوم انتفاء الكراهة الحقيقية نعم لو اريد بذلك لزوم انتفاء الكراهة
مطلقا حتى بمعنى اقلية الثواب صح ما ذكر الا ان ذلك من الوهن بمكان غني عن البيان هذا ويمكن الجواب ايضا عن الدليل المذكور بوجهين
اخرين احدهما ان النواهي التنزيهية المتعلقة بالعبادات ليست متعلقة بنفس العبادة او جزئها وانما هي متعلقة بحكم الاستقراء بامور خارجة عنها
فلا اتحاد في متعلق الامر والنهي مثلا النهي عن الصلوة في الحمام انما يتعلق حقيقة بالتعرض للرشاش والنهي عن الصلوة في معاطن الابل انما
يتعلق حقيقة بالتعرض لنفارها والنهي عن الصلوة في البطايح انما يتعلق بالتعرض للسيل واورد عليه بوجوه منها ان ذلك خروج عن ظواهر
النواهي من غير دليل والاستدلال المذكور انما يناط بالظاهر ويوهنه ان الكلام في المقام في الجواز العقلي ولا ريب ان مجرد الظاهر لا يبقى في مقابلة
من يدعي الامتناع نعم لو لم يقم دليل على المنع لو صح الاستناد اليه في مجرد الخروج عن الظاهر لا يدفع التوجيه المذكور فان بناء التوجيه على الخروج
من الظاهر لعدم امكان الاخذ بها ومنها ان معنى كراهة تعرض الرشاش الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو الكون الحاصل في
الصلوة فيعود المحذور ويدفعه ان التعرض للرشاش بحسب الحقيقة مغاير للكون وانما الكون من مقدماته فلا ... التعرض له بالكون في معرض
الرشاش هو ... غاية الامر حصول التعرض للرشاش بالكون في معرضه فلا اتحاد بين متعلق الامر والنهي نعم يمكن ان يقال ان الكون في معرض الرشاش

بل

بسبب التعرض له فمع مرجوحية التعرض له بكون السبب المفضي اليه مرجوحا فيتوجه المحذور المذكور الا ان يق انه لا مانع من اجتماع الكراهة الغيرية مع
الاستحباب والوجوب النفسيين كما قد يق به بالنسبة الى الوجوب النفسي والحرمة الغيرية حسبما يأتي الاشارة اليه وقد يستشكل في ذلك بانا لو قلنا
بجواز اجتماعهما في الجملة فجريانه في المقام محل تامل كما ستظهر الوجه فيه انش ومنها انه لا كراهة في التعرض للرشاش في نفسه والا لكان الكون في
الحمام مكروها في غير حال الصلوة ايضا وانما التعرض له في حال الصلوة فيصير مفاده ان الصلوة في الحمام منهي عنها لكونها في معرض الرشاش فيتعلق
[المكروه]
النهي بالصلوة ايضا ويعود المحذور وفيه انه لو كان التعرض للرشاش مكروها حال الصلوة مكروهة هذا لا اتحاد بين الصلوة والتعرض المفروض في
[لم يلزم منه ان يكون نفس الصلوة]
الوجود غاية الامر ان يكونا متقارنين فكيف يصح القول بكون مفاد كراهة التعرض للرشاش في الصلوة كراهية نفس الصلوة لاجل العلة المذكورة
وكون النهي عن التعرض له لاجل الصلوة لا يقضي بتعلق النهي بنفس الصلوة غاية الامر ان يكون ثبوت الكراهة الحقيقية الثابتة للتعرض معللا
بتسبيبه نقصانا في الصلوة فعلى هذا يكون كراهة التعرض للرشاش معللا بالصلوة لا العكس ومنها ان ذلك لا يجري في كثير من الحمامات وفي كثير من
الاوقات وتخصيص الكراهة بتلك الصورة في غاية البعد ثم انه لا يجري الجواب المذكور في جميع موارد الكراهة مما عدا الامثلة المذكورة كما
يظهر بالتامل فيما قلت ان كان مقصود المجيب جريان الجواب المذكور في جميع المكروهات من العبادات فلا يخفى ما فيه لظهور عدم جريانه في جملة
منها ان يجاب عن غيرها بوجه اخر فلا باس بما ذكره من الجواب وما ذكر من الايراد يبين الاندفاع وبذلك يندفع ما قد يورد ايضا في المقام من ان مثل
[وان اراد بذلك جريانه في جملة منها]
الصلوة في مواضع التهمة مما هو من جزئيات المفروض في هذه المسألة لا يجري فيه الكلام المذكور لتعلق الكراهة هناك بفعل الحركات مع الصلوة
حسبما هو المفروض في محل النزاع فلا وجه للقول بتعلق النهي التنزيهي بامر خارج سوى العبادة اذ المفروض اتحاده معه فكما لا يجوز اتحاد الواجب مع
الحرام نظرا الى تضاد الاحكام كذا لا يجوز اتحاده مع المكروه على الوجه المذكور فلا بد من القول ببطلان العبادة ح او الحكم بارتفاع الكراهة وكل من
الوجهين في غاية البعد بل لا يظن ان احدا يلتزم به فالظاهر انه لا اجمال للتامل في صحة العبادة وكراهة ذلك الامر المتحد معها واذا كان الحال هناك
على الوجه المذكور لا جرم صح القول به في المقام لاشتراك العلة والمجوز له هناك قاض بجوازه هنا ايضا لاتحاد المناط ويمكن دفع ذلك تارة بان
مرجوحية الكون في موضع التهمة مما لا كلام فيها ولا نقول بانتفاء تلك المرجوحية الا انا نقول بمعارضتها برجحان الصلوة الواقعة في ذلك المكان
وبعد حصول الجهتين نقول برجحان الصلوة فعلى جهة المرجوحية لا يستلزم ثبوت المرجوحية والكراهة واقعا بالنسبة الى الفعل الذي حصل
فيه تلك المرجوحية وما يعارضها من الجهة الموجبة بل لا بد من موازنة الجهتين لا يتم الايراد الا بعد ثبوت رجحان جهة الكراهة حتى يكون الكون
المذكور مما يطلب تركه ولو مع اتحاده بالصلوة فيكون تركه راجحا على ايجاده معه وهو في محل المنع اذ يمكن ان يق برجحان الفعل على الترك بعد
ملاحظة الجهتين وان كان فيه منقصة من جهة حصول المرجوحية نعم لو ثبت مرجوحية الكون المذكور مع ملاحظة كونه جزء من الصلوة كان
الايراد المذكور واتى له باثباته وتارة بالتزام مرجوحية الكون في ذلك المكان ورجحان تركه مطلقا الا انه لا يستدعي بطلان الصلوة و
مرجوحيتها اذ مرجوحية الجزء ولو اتحد به لا يستلزم مرجوحية الكل فالكراهة انما تتعلق بالكون المذكور والاستحباب والوجوب انما يقوم بالكل
ولا اتحاد في متعلقيهما حتى يلزم اجتماع الضدين غاية ما يلزم رجحان يتصف ذلك الجزء بالرجحان الغيري من جهة توقف حصول الكل عليه وا
المرجوحية الذاتية حسبما فرض ولا تضاد بينهما او يأتي بيانه انش ولذا يمكن ان يتصف مقدمة الواجب بالكراهة الحقيقية مع انا نقول بوجوبه
الغيري ولا يجري ذلك بالنسبة الى تحريم الجزء فان وجوب الكل او استحبابه يستلزم جواز الجزء قطعا ولا يجامع تحريمه وجوب الكل وجوازه حسبما
ظهر من البيان المتقدم. وينبغي التنبيه لامور احدها انه هل يجوز اجتماع الوجوب الغيري والحرمة النفسية ام لا والذي يظهر من
المص هو القول بجواز الاجتماع فيه وظاهر كلامه وان كان مطلقا حيث قال انه ليس على حد غيره من الواجبات يجوز ان يجتمع مع الحرام الا ان الظاهر
انه انما يقول بجواز الاجتماع اذا كان وجوبه الغيري تخييريا واما الوجوب العيني الغيري مع الحرام العيني فاجتماعهما قاض بالتكليف بالمحال كما لا
يخفى وكيف كان فحجته على الجواز ان الغرض من الوجوب الغيري هو التوصل الى الغير لا حصول الامتثال والانقياد به حتى لا يمكن حصوله بالمحرم وهو
مما يحصل بالحرام ايضا كما في الوصول الى الحج بالدابة المغصوبة وفيه ان غاية ما يلزم من البيان المذكور حصول التوصل بالحرام واداء الغرض به
وذلك لا يستدعي تعلق التكليف به فانه انما يقتضي ذلك تعلق التكليف به واذا لم يكن هناك مانع من تعلقه به لتعلق الوجوب نظرا الى حصول
العلة الموجبة لكن المفروض حصول المانع من جهة تعلق الحرمة به فغاية الامر ترتب تلك الثمرة الموجبة للفعل عليه من غير تحقق الوجوب بالنسبة
اليه لما عرفت والحاصل ان حصول الغرض مقتض لوجوبه عليه وهو انما يتفرع عليه الوجوب مع انتفاء المانع وهو موجود في المقام كيف ولو جاز
تعلق الامر به لحصل الامتثال والانقياد بفعله فاي فرق بين ما يراد به الامتثال والانقياد او ما يكون المقصود منه اداء الفعل اذ لو جاز تعلق
الامر به حصل به الامتثال والانقياد ايضا فان كان تعلق النهي به مانعا من تعلق الامر جرى في المقامين غاية الامر تفرع الثمرة المقصودة بالوجوب
على الحرام ايضا من غير ان يكون سببا لايجابه نظرا الى حصول المانع منه على انه لو تم ذلك لما اختص بالواجبات التوصلية بل جرى في غير العبادات
من الواجبات اذ المقصود [illegible] حصول الفعل وهو حاصل بالحرام كما يحصل بغيره من غير فرق بينها وبين الواجبات التوصلية فالقول بجواز الاجتماع
فيه ضعيف جدا وكان مقصود المص هو حصول الثمرة المطلوبة من الواجب من الحرام فيسقط التكليف باداء الحرام كما يسقط باداء الواجب بخلاف
ما يكون المقصود منه الامتثال دون مجرد حصول الفعل ثانيها انه هل يجوز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية ام لا والذي يقتضيه النظر

اجتماع الامر والنهي مع ملاحظة جانب الأهم

جوازه نظرا الى ان الوجوب النفسي انما يقتضي رجحان الفعل على الترك رجحانا مانعا من النقيض والحرمة الغيرية انما يقتضي مرجوحيته بالنسبة الى الفعل
الآخر الذي هو اهم منه مرجوحية فاضية بتعين الاتيان بالآخر اذ لا مانع من رجحان الفعل على تركه ومرجوحيته بالنسبة الى فعل آخر سواء لم يكن الرجحان
والمرجوحية مانعة من النقيض كما في المندوبات المتعارضة او كانت مانعة منه كما في الواجبات المتعارضة او كانت الراجحية غير مانعة والمرجوحية مانعة
كما في المندوب المعارض للواجب ويرد عليه انه ان اخذت الراجحية والمرجوحية في المقام بالنسبة الى كل من الجهتين المفروضتين فلا مانع من اجتماعهما
قطعا الا ان ثبوت الراجحية والمرجوحية ح انما يكون على نحو القضية الطبيعية من غير ان يكون الصفتان حاصلة له في الخارج على نحو ما يلحظ في القضية
المحصورة ومفاد ذلك اجتماع الجهتين لا اجتماع الحكمين وقد عرفت انه لا مانع منه قطعا بل هو حاصل في محل النزاع ايضا من غير ان يكون هناك تامل في
جوازه هنا وان لوحظ ثبوت الراجحية والمرجوحية المفروضتان له بحسب الواقع فيريد الشارع في الواقع بعد ملاحظة جميع جهات الفعل الحاصلة له بحسب ذاته
وبحسب الخارج ايجاد الفعل ويريد ايضا عدم ايجاده فيكون ملزما بالفعله وملزما بالتركه معا فهو محال حسبما قررناه في محل النزاع من غير فرق كيف ولا اقل
من كونه تكليفا بالمحال لكونه الزاما للمكلف بالضدين والمفروض في المقام كون التكليف بالأهم مقدما فيسقط التكليف بالآخر وبعبارة اخرى انما يلزم
ذلك لو كان التكليفان حاصلين في مرتبة واحدة واما لو كانا مترتبين فلا مانع منه فيكون مطلوب الأمر اولا هو الاتيان بالأهم ولا يكون طالبا
في هذه المرتبة لضده بل يكون الضد مطلوب الترك من حيث الاداء الى الأهم ويكون مطلوبه ثانيا هو الاتيان بالثاني على تقدير عدم الاتيان بالأول
ولا مانع من تعلق التكليفين كذلك بالمكلف اذ لا مدافعة بينهما من حيث التكليف والالزام لملاحظة الترتيب ولا من حيث اجتماع الحسن والقبح لما عرفت
من عدم المدافعة بين الحسن والقبح المفروضين وجواز اجتماعهما في محل واحد وانما يجيء التكليف على الترتيب المفروض من ملاحظة الجهتين والأخذ
بمقتضاهما فان جهة المنع من فعله بملاحظة اهمية ضده انما ينافي الزامه بالفعل على تقدير الاتيان بالأهم لا مطلقا وليست تلك الجهة كالجهة المقبحة
للفعل بملاحظة نفسه فانه لا يمكن الجمع بينهما حسبما مر واما الجهة المفروضة الملزمة للترك من جهة لزوم الاتيان بالأهم انما ينافي الالزام بغير
الأهم مع الاطلاق دون الالزام به على تقدير ترك الأهم حسبما قررنا فظهر بما ذكرنا ان الأهم يتعلق به الأمر من غير ان يتعلق به النهي اللازم من
الأمر بغير الأهم اذ ليس غير الأهم متعلقا للأمر في مرتبة الأهم حتى يكون ايجابه مقتضيا للنهي عن ضده الذي هو الأهم ليلزم اجتماع الأمر والنهي بالنسبة اليه
فان قلت ان غير الأهم وان لم يكن مطلوبا في مرتبة الأهم الا ان الأهم مطلوب في مرتبة غير الأهم ولذا يعاقب على ترك الأهم عند اتيانه بغير الأهم من
غير عكس فيلزم ايضا ان يتعلق به النهي اللازم من الأمر بغير الأهم لو جاز القول به قلت انما يلزم ذلك في المقام لو كان وجوب غير الأهم مطلقا واما لو كان
مقيدا بصورة ترك الأهم كما هو قضية ما ذكرناه حيث ان المفروض ترتب الأمرين فلا يلزم ذلك لأن وجوب غير الأهم ح مشروط بترك الأهم فيكون
ترك الأهم مقدمة لوجوب غير الأهم ومن المقرر عدم وجوب مقدمة الواجب المشروط فلا يكون ترك الأهم واجبا للأداء الى غير الأهم حتى يلزم
اجتماع الأمر والنهي في الأهم بل ترك الأهم حرام محض يترتب عليه وجوب غير الأهم وفعله حسبما قررنا فان قلت ان ترك الأهم ان كان شرطا في
وجوب غير الأهم كان وجوبه متوقفا عليه فلا بد من حصوله اولا حتى يتفرع عليه وجوب غير الأهم فينبغي ان لا يتحقق التكليف بغير الأهم الا
عند مضي زمان الأهم او مضي ما يتمكن من اداء الأهم فيه ليصدق معه ترك الأهم وليس كذلك في المقام اذ المفروض اداء غير الأهم في الزمان الذي يجب فيه
اداء الأهم مع التمكن من ترك غير الأهم والاتيان بالأهم مقامه فليس هناك الا البناء على ترك الأهم ولا يمكن ان يكون وجوب غير الأهم مشروطا بالبناء
المذكور اذ هو غير الترك المفروض ولا يندفع بالتزام اشتراط الوجوب به ما ذكر من الايراد بالنسبة الى الأهم لوجوب الاتيان بالأهم عند البناء على تركه
ضرورة ان البناء على عصيان الأمر لا يسقطه ووجوب تركه ايضا نظرا الى كونه مقدمة لفعل غير الأهم المفروض وجوبه على تقدير البناء على العصيان
المفروض وهو عين المفسدة المذكورة قلنا انا لا نقول بكون وجوب غير الأهم مشروطا بالبناء على ترك الأهم وانما نقول باشتراطه بترك الأهم لكن
لا نقول بالتزام كون الشرط متقدما على المشروط بل يمكن تأخره عنه ومقارنته لجميع المشروط فلا يكون بتمامه حاصلا حين الشروع في المشروط
بل نقول بان وجود ذلك الشرط بحسب الواقع كاف في وجود المشروط به وان كان تحققه بعد حصول المشروط به كما في الاجازة اللاحقة للعقد الفضولي
بناء على القول بكون الاجازة كاشفة كما هو الأظهر فكذا الحال في المقام والعلم العادي بعدم وقوع الاهم منه كما هو حاصل في كثير من الاحيان كاشف
عن عدمه فيتعلق الوجوب ح بغير الاهم ويصح الاتيان به فان قلت انه يرد ح لزوم المفسدة المذكورة بالنسبة الى فعل غير الأهم من جهة الزام المكلف
بفعله والزامه بتركه ايضا لكونه مانعا من فعل الاهم الواجب عليه ح ايضا ضرورة عدم سقوط التكليف به بالبناء على عصيانه وعلم المكلف بعدم
اتيانه به وهو عين المفسدة المترتبة على اجتماع الأمر والنهي حسبما مر فلا فائدة فيما ذكر من ترتب التكليفين في تصحيح ذلك قلت انه قد يدفع ذلك
بان ترك غير الأهم انما يجب من حيث كونه مقدمة لفعل الأهم وقضية ذلك وجوب خصوص الترك الموصل الى فعل الأهم دون غيره حسبما مر في
بحث المقدمة من الاشارة الى ما قد يترائى من ان الواجب منها خصوص المقدمة الموصلة دون غيرها والواجب بمقتضى التكليف الثانوي على
ما فرض هو الفعل الغير الموصل تركا الى الأهم حيث كان وجوبه مبنيا على ترك الاهم فلا يكون فعل شيء واحد وتركه واجبين معا ليلزم المحذور
بل الترك الواجب هو ما يوصل الى فعل الأهم والترك الحرام هو ما لا يوصل اليه وهما شيئان مختلفان لا اتحاد بينهما حتى يلزم من ذلك التدافع بين
الطلبين المذكورين فالواجب فعل والمحرم فعل آخر وقد مرت الاشارة الى ذلك في بحث اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده وفيه ما عرفت في
بحث مقدمة الواجب من ان تنويع الفعل الى النوعين وكون المقدمة الواجبة هو خصوص الفعل الموصل دون غيره غير متجه بل المقدمة الواجبة

والاندفاع بين الوصفين

كذا في الاصل والصواب المفروضين

بنوعين

مايتوقف عليه فعل الواجب سواء يتحقق به الايصال او لم يتحقق غاية الامر انه مع عدم حصول الايصال به قد ترك نفس الواجب دون المقدمة المفروضة
فلا يكون ترك المقدمة المفروضة مع بنائه على ترك الواجب جايزا غير ممنوع منه عند الامر لكن تعلق الامر به منه لوضوح كون ذي المقدمة حين
البناء المذكور ممنوعا من تركه اذ لا يقضي البناء على العصيان بسقوط الواجب ومع حصول المنع من تركه فلا ريب في حصول المنع من ترك مقدمته
ايضا غير ان منعه من تركه ليس مطلقا ليكون مطلوبا في نفسه واجبا في حد ذاته بل انما يجب بملاحظة ايصاله الى الفعل الاخر سواء يتحقق به الايصال
او لا ويون بعيد بين ما ذكر وما ذكرناه حسب ما مر القول فيه في بحث المقدمة فاللازم ح كون ذلك الترك واجبا بخصوصه بملاحظة ايصاله الى الاهم
ومحرما ايضا بملاحظة تعلق الامر بذلك الفعل في ذاته فيثبت له الحرمة والوجوب من جهتين والمفروض عدم اجداء تعدد الجهتية مع اتحاد الفعل
حسب ما مر القول فيه فالمحذور على حاله سيما مع تضيق الواجبين اذ القائلون بالاكتفاء بتعدد الجهة لا يقولون به ايضا حسب ما مر في التحقيق في
الجواب ان يقال ان متعلق الامر والنهي هنا على تقدير الحكم بصحة الصلوة شيء واحد كما هو ظاهر في المقام فان ما يوقعه من الصلوة عند مزاحمته لازالة
النجاسة قد الزمه الشارع بتركها وايصال ذلك الترك الى فعل الازالة والمفروض تعلق الامر بها ايضا بملاحظة ذاتها وانما يصح ذلك ويجوز ان لا
والنهي المتعلقين به مترتبان لا مطلقان فان المفروض ان ترك ذلك الفعل المطلوب في المقام انما هو من حيث ايصاله الى الاهم وفعله انما يطلب من حيث
ذاته على تقدير عدم حصول ذلك الترك الموصل اذ لو حصل منه الترك الموصل لم يرد منه ايجاد ذلك الفعل اصلا لما عرفت من كون مطلوبية
الثاني انما هو على تقدير خلو ذلك الزمان عن ضده المفروض فمع الاتيان به وايصال ترك الثاني الى فعله لا تكليف بالثاني اصلا وانما الواجب
هو ذلك الاهم خاصة فالفعل الثاني انما يراد على تقدير عدم حصول ذلك الترك ولا محذور فيه فان قلت ان ايجاب الفعل على الوجه المذكور
يكون ايجابا مشروطا بعدم تركه وهو ممتنع اذ محصله ان يكون وجوبه مشروطا بعدم تركه وهو محال اذ لا يعقل ملاحظة الترتيب بين وجوب شيء
وعدم حصول تركه حسب ما فرض قلت لو كان ملاحظة الفعل والترك مطلقين كان الحال على ما ذكر اذ لا يعقل ايجاب الشيء على تقدير عدم تركه واما
لو كان الترك ملحوظا على جهة خاصة فلا مانع منه اصلا وتوضيح الحال ان الترتيب المفروض في المقام انما يلحظ ابتداء بين التكليف بغير الاهم والتكليف
بالاهم حسب ما قررناه وهو انما يامره بالثاني على تقدير تركه للاهم لكنه لما كان التكليف بذي المقدمة مستتبعا للتكليف بالمقدمة وكان الامر
بالمقدمة من لوازم الامر بذي المقدمة لزم من ذلك حصول الترتيب بين ذلك التكليف والتكليف المتعلق بمقدمة الاخر ايضا اللازم من التكليف به
فيكون التكليف المتعلق بذلك الفعل مترتبا على عصيان التكليف المتعلق بتركه لكن ليس التكليف المتعلق بتركه مطلقا ليلزم المحذور المذكور بل انما
يتعلق به من حيث ايصاله الى الاهم وكما يتحقق عصيانه بايجاد الفعل المذكور كذا يتحقق بتركه مع عدم ايصال الترك الى فعل الاهم لعدم اتيانه بالترك
من حيث الايصال في الصورتين وح فليس ما يترتب عليه التكليف بالفعل مجرد عدم الترك ليتفرع عليه كون وجوب الفعل مشروطا بوجوده بل
انما يكون مشروطا بعدم تركه على الوجه الخاص وهو اعم من فعله ومن تركه لا على ذلك الوجه فالمحصل ان اللازم مما ذكر كون تكليفه بالفعل مترتبا
على عدم حصول الترك من حيث ايصاله الى الاهم وهو اعم من عدم تركه مطلقا لحصول ذلك على الوجهين المذكورين ومن البين انه لا مانع من ترتب
وجوب الاخص على البناء على ايجاد الاعم ولا مفسدة فيه اصلا فان قلت ان ذلك عين الجواب المتقدم فان انتفاء الترك الموصل انما يكون بالوجهين
المذكورين اذ انتفاء المقيد قد يكون بانتفاء القيدين وقد يكون بانتفاء احدهما فيكون الواجب من المقدمة ح هو خصوص الترك الموصل ويكون
التكليف الثانوي مترتبا على عدم حصول ذلك الترك الموصل لا ترك ذلك الفعل مطلقا ليلزم المحذور ويختلف الفعل المتوقف وجوبه مع ما يتوقف
الوجوب على تركه وهو عين ما مر قلت ليس الحال على ما ذكر اذ الملحوظ في الوجه الاول اختلاف متعلق التكليفين وتعددهما في الخارج فان المامور به
هو الترك الموصل الى الاهم والممنوع منه هو الترك الغير الموصل اليه ولما كان الجمع بين ذينك التكليفين ممتنعا قيل بكون التكليف الثاني على فرض
عصيان الاول على الوجه الذي مر وعلى هذا فلا اجتماع بين الامر والنهي اصلا ولا يتم به ما قررناه من جواز اجتماع الوجوب النفسي والحرمة الغيرية
حسب ما ذكرناه في ذيل ذلك الجواب والملحوظ في الوجه الثاني اتحاد متعلق التكليفين كما هو الواقع في ذلك الفرض فان فعل غير الاهم مطلوب في ذاته وتركه
بخصوصه مطلوب من حيث ايصاله الى الاهم حسبما اشرنا اليه فقد تعلق الطلبان بشيء واحد الا انهما من جهتين مختلفتين وانما قررنا التوزيع ذلك
بما عرفت من عدم لزوم اجتماع الضدين في نفس الفعل لعدم المدافعة بين حسن الفعل في ذاته وقبحه بالنظر الى ما هو احسن منه وعدم التدافع بين
نفس التكليفين لما عرفت من اعتبار الترتيب بين الامرين فان امتناع التكليف بالضدين انما يجيء من جهة استحالة الجمع بينهما والا فلا استحالة في
ذلك التكليف من جهة اخرى ومع كون التكليف بالثاني على تقدير اخلاء ذلك الزمان عن الضد الاخر فلا مانع منه بوجه فالتكليف بفعله من حيث
ذاته مترتب على ترك ما تعلق من التكليف بتركه من جهة ايصاله ولا محذور في الترتيب المذكور حسب ما قررناه ثالثها انه قد ظهر مما قررناه عدم جواز
اجتماع الوجوب والاستحباب او اجتماع الكراهة والتحريم لما قررناه من اضمحلال جهة الاستحباب والكراهة في جنب جهة الوجوب والتحريم وان الحكم
في ذلك يتبع جهة الوجوب والتحريم لبلوغ تلك الجهة الى حد المنع من الترك وعدم وصول الجهة الاخرى اليها فالرجحان مشترك بينهما وجهة المنع من الترك
غالبة على جهة عدم المنع من الترك ان سلم التدافع بينهما والا فالظاهر عدم التدافع حيث ان جهة الاستحباب انما تقتضي عدم المنع من الترك لعدم
اقتضائه من الرجحان ما يزيد على تلك الدرجة فلا ينافي حصول ذلك الاقتضاء من جهة اخرى وح فيتعين حكمه بالوجوب او التحريم ولا تدافع بين
الجهتين وحصول الاقتضائين لكون احدهما وجوديا والاخر عدميا وانما التدافع في المقام بين الحكمين المذكورين لتقوم الوجوب والتحريم من الجانبين
بالمنع

القاضي بزوال الاستحباب والكراهة المتقومين بعدمه ولا يمكن القول ح بقيام الاستحباب والكراهة بالجهة المفروضة وقيام الوجوب او التحريم بالجهة
الاخرى لما عرفت من كون ثبوت الاحكام لموضوعاتها على سبيل القضية المحصورة دون الطبيعية ومن البين انه مع اتصاف الفرد بالوجوب او التحريم
نظرا الى الجهة المفروضة لا يمكن اتصافه فعلا بالاستحباب او الكراهة فيكون ثبوت الاستحباب او الكراهة انما هو للجهة من دون ثبوته واقعا للفرد المطابق
لها وهو عين مفاد القضية الطبيعية حسبما عرفت ومن ذلك يتبين عدم جواز اجتماع الوجوب والكراهة حسبما مر تفصيل الكلام فيه وكذا اجتماع
الحرمة والاستحباب بل الحال فيه اظهر واما اجتماع الكراهة والاستحباب فالذي يقتضيه ظاهر النظر المنع منه ايضا نظرا الى تضاد الاحكام فكما لا يجوز
اجتماع الوجوب والتحريم حسبما قررنا فلا يجوز اجتماع الندب والكراهة للاشتراك في العلة المانعة كيف وقضية الندب رجحان الفعل على الترك
بحسب الواقع وقضية الكراهة رجحان الترك على الفعل كذلك والتدافع بينهما واضح فكيف يعقل اجتماعهما وقد يقال ان رجحان الفعل على الترك واقعا
من جهة لا ينافي رجحان الترك على الفعل واقعا من جهة اخرى نعم الممتنع حصولهما من جهة واحدة فاي مانع من القول باجتماعهما من جهتين فان قلت
ان اختلاف الجهتين حاصل في الحرام والواجب وكذا في الواجب والمندوب والحرام والمكروه فكيف لا يقولون به قلت لا ريب ان المنع من الترك
والفعل متضادان لا يمكن اجتماعهما في فعل واحد ولو كان من جهتين الا على طريق الشانية بمعنى اجتماع جهتي الحكمين وحصول تينك الجهتين فاذ ترجح
احدهما فيثبت الحكم التابع لها دون الاخرى او التخيير بينهما فيرتفعان معا ويتخير المكلف في العمل وظاهر انه لا يمكن حصول المنع من ترك فعل والمنع من فعله
معا بحسب الواقع كيف وهو تكليف بالمحال لا يمكن القول به عند العدلية وكذا الحال في رجحان الفعل على الترك مع المنع من النقيض ورجحان الترك
يتعين الحكم بالوجوب او التحريم فلا يعقل الحكم الندبي والكراهة اذ لا يجامع المنع من الفعل او الترك ح
على الفعل مع عدم المنع من الفعل وكذا عكسه اذ مع حصول المنع من الفعل او الترك بحسب الواقع عدم حصوله للزوم الجمع بين النقيضين وهو واضح
فغاية الامر هناك ايضا جواز اجتماع الجهتين دون الحكمين حسبما مر واما رجحان الفعل على الترك من دون حصول المنع من الترك ورجحان الترك
على الفعل كذلك بحسب الواقع من جهتين فلا مانع منه اذ لا مانع من القول برجحان فعل على تركه واقعا من جهة ورجحان تركه على فعله كذلك من جهة
اخرى وانما يستحيل حصول الامرين من جهة واحدة فان قلت ان لوحظ ثبوت الحكمين على نحو القضية الطبيعية بان يثبت الحكمان للجهتين ويكون
حصولهما للفرد بملاحظة الجهة من دون ثبوتهما للفرد بحسب الواقع فذلك مما لا مانع منه في المقام وغيره من الصور المتقدمة لما عرفت من جواز اجتماع
جهتي الوجوب والتحريم وغيرهما وذلك غير اجتماع الحكمين وان لوحظ ثبوتهما بحسب الواقع على نحو القضية المحصورة فمن الظاهر امتناعه فكما لا يمكن اتصاف
الفرد واقعا بالوجوب والتحريم كذا لا يمكن اتصافه بالاستحباب والكراهة واقعا اذ كما يثبت التضاد بين المنع من الترك والمنع من الفعل فكذا يثبت بين
رجحان الفعل على الترك ومرجوحيته بالنسبة اليه وان خلتا عن المنع من الخلاف فغاية الامر ان المضادة في الواجب والحرام من جهتين اعني جهة الرجحان
والمرجوحية وجهة الالزام بالفعل والالزام بالترك وهنا انما يكون المضادة من الجهة الاولى خاصة قلت لا ريب ان رجحان الفعل والترك في الواجب و
والحرام متقوم بالمنع من النقيض كما انه متقوم في المندوب والمكروه بعدمه فالمدافعة الحاصلة بين الرجحان والمرجوحية فيهما حاصلة لحصول المنع من
النقيض وحاصلة في المندوب والمكروه لعدم المنع منه الا انه بعد بلوغ رجحان الفعل او الترك الى حد المنع من النقيض الحاصل لهما لا يمكن تعلق الرجحان
بالنقيض الا على نحو الشانية والقضية الطبيعية بل لا يمكن تعلق الرجحان اذن الشارع به فضلا عن رجحانه وطلبه من المكلف لوضوح عدم جواز
اجتماع المنع من شيء والاذن فيه ولو من جهتين الا ان يكون الجهتان متميزتين لاحدهما عن الاخر في الخارج كضرب اليتيم على وجه التاديب او على جهة
الظلم وهو خارج عن محل الكلام واما مع عدم بلوغ الرجحان الى حد المنع من النقيض فالاذن في النقيض حاصل بملاحظة رجحانه من الجهة المفروضة ولا
ينافي الرجحان المفروض رجحان الخلاف ايضا من جهة اخرى فيجتمع الرجحانان في فعل واحد من جهتين والحاصل ان المنع من الترك او الفعل بحسب الواقع
انما يكون بعد ملاحظة جميع جهات الفعل وبحسب الواقع بان يكون الفعل بعد ملاحظة جميع جهاته على الوجه المفروض ممنوعا من تركه او فعله
سواء كان الباعث على الحكم المذكور جهة واحدة منها او جهات متعددة الا انه لا بد من عدم مزاحمة غير تلك الجهة او الجهات لحصول المنع المفروض
والا لم يتحقق المنع واقعا غاية الامر ان يكون ثبوت المنع من الترك لنفس الطبيعة من حيث هي او حيثية اخرى على نحو القضية الطبيعية من غير ان يسري
الحكم الى الفرد وهو خارج عن محل الكلام كما عرفت واما مع عدم تحقق المنع من الترك والفعل فيمكن رجحان كل من الجانبين من جهة بحسب الواقع ولا
يلزم في الحكم بذلك الرجحان من ملاحظة جميع جهات الفعل بل لو كان راجحا بملاحظة بعض الجهات صح الحكم برجحانه وان كان مرجوحا من جهة اخرى
فلا مانع من تحقق الرجحان من الجانبين بملاحظة الجهتين المقيدتين لثبوت الرجحان في الواقع ح لكل من الجهتين ويكون المصداق الواحد متصفا
بكل منهما بحسب الواقع بملاحظة انطباقه بكل من الجهتين فيكون كل من الفعل والترك مطلوبا كل من جهة غاية الامر ان يكون الفعل والترك
المفروضان نظير الفعلين اذا امكن التفريق بينهما وكان احدهما مندوبا والاخر مكروها فانه ان اتى بالمندوب فقد اتى بالمكروه وان ترك المكروه فقد
ترك المندوب ايضا فح ان تعادلا في الرجحان والمرجوحية تخير المكلف بين الوجهين من غير ترجيح لاحد الجانبين على الاخر والا كان الاولى ترجيح
الارجح لكن ليس اختيار المرجوح في المقام اذا كان هو الفعل مكروها مطلقا اذ المفروض رجحانه على الترك بملاحظة عنوانه المفروض وانما يكون
مرجوحا بالنسبة الى العنوان الاخر فيكون قد اختار الاتيان بالمندوب من جهة والمكروه من اخرى وان كانت جهة الكراهة اقوى وكذا الحال لو
تعادلا فيكون المكلف في كل من صورتي الفعل والترك اتيا براجح ومرجوح فان قلت انه مع تساوي الفعل والترك في الرجحان والمرجوحية عند
تعادل الجهتين يكون الفعل متصفا بالاباحة من غير ان يكون هناك مندوب ومكروه ومع ترجيح احدى الجهتين يكون الحكم تابعا للراجح

فليس

فليس هناك اجتماع الحكمين فان تساوى الفعل والترك فى الرجحان والمرجوحية عند تعادل الجهتين يكون الفعل متصفا بالاباحة من غير ان يكون هناك مندوب ومكروه ومع ترجيح احدى الجهتين يكون الحكم تابعا للراجح فليس هناك اجتماع للحكمين فان تساوى الفعل والترك على الوجه المفروض لا يقضى باندراجه فى المباح فالظ من المباح ما لا يكون مصلحة فى فعله وتركه ولو فرض وجود المصلحة فى فعله على وجه يساوى مصلحة الترك فربما امكن اندراجه فى المباح ايضا لتساوى الفعل والترك فى المصلحة على حسب ما فرض فى عنوان والفرض كان فى عنوان اخر وتساويا واتفق اجتماعهما فى مصداق واحد فاندراج ذلك فى المباح غير ظاهر بل قضية ظاهر الخطابين هو الاخذ بمقتضى التكليفين وثبوت الحكم على حسبهما فيكون ذلك المصداق مندوبا من جهة ومكروها من اخرى ولا معارضة بين الامرين حتى يلحظ التعادل والترجيح بينهما بل يثبت له الحكمان بملاحظة العنوانين ثم تعادل الوجهين كما فى هذه الصورة يتخير المكلف فى الاقدام على اى منهما ومع رجحان احد الوجهين كما فى الصورة الاخرى ينبغى ترجيح الارجح وذلك تخيير فى الاخذ بمقتضى التكليفين الحكمين من دون ترجيح الى لاحد الجانبين او معه وهو غير ثبوت حكم واحد فى المقام من الاباحة او الاستحباب والكراهة كما لا يخفى الى هنا جف قلمه الشريف ويا ليت امتد قلمه ومن هو مثله الى اخر الدهر

قوله اختلفوا فى دلالة النهى ينبغى قبل الشروع فى المرام توضيح المقام برسم امور احدها ان الظ ان دلالة النهى على الفساد فى العبادات او مط على القول بها ليس من جهة وضعه لذلك بل لاستلزام مدلوله ذلك او لفهمه من المقام حسبما ياتى القول فيه ان شاء الله كيف وليس مدلول النهى الا مطلق الطلب او خصوص التحريم وذلك معنى غير الفساد جزء من معناه لزم التجوز فى كثير من النواهى الشرعية مما لا يتصور فيه الفساد كالنهى عن الزنا واكل الميتة والدم وشرب الخمر ونحوها بل معظم النواهى الجارية فى العرف كان نعم ربما يتوهم من كلام القائل بدلالة النهى على الفساد شرعا حسبما ذكر فى اقوال المسئلة وذهب اليه السيد من علمائنا انه موضوع للفساد فى الشريعة وح فاما ان يق بنقله فى الشريعة من الطلب والتحريم الى الفساد اما مط او فيما اذا تعلق بالامور القابلة للفساد هو واضح الفساد لانه يتوهمه احد فى المقام سيما الاخير لمخالفته لما هو المعهود فى الاوضاع والظ انه مما لا قائل به او يق بضم معنى الفساد فى الشريعة الى الطلب او التحريم فيكون منقولا من معناه الاولى الذى هو مجرد طلب الترك او التحريم الى الطلب او التحريم مع الفساد فيكون مدلوله الاولى جزء من معناه الثانى وهو ايضا فاسد اذ لو ثبت النقل على الوجه الاول لزم التجوز فى كثير من النواهى الشرعية كالنهى عن المحرمات الغير القابلة للفساد وهو ظاهر الفساد وقيل به على الوجه الثانى ففيه ما عرفت من عدم معهودية مثله فى الاوضاع اللفظية فلو ثبت الوضع له ثبت مط ولزمه المفسدة المذكورة الا ان يق ان مقصودهم من دلالته شرعا على الفساد انفهام ذلك من ملاحظة المقام فى الاستعمالات الشرعية حسبما نقرره ان شاء الله والحق فيه ما نفصله وان كان كلام القائل المذكور مط او يق بكون الفساد مستفادا من غلبة استعمال الشارع النواهى الشرعية فى مقام ارادة الفساد فيظن من ملاحظة تلك الغلبة كون النهى الوارد من الشارع واردا فى مقام الارادة الفساد فيما اذا كان قابلا له من دون ان يكون الفساد مما استعمل فيه اللفظ بل الجارى طريقته على النهى عن العبادات او العقود والايقاعات ونحوها من الامور القابلة للفساد اذا كانت فاسدة فهم منه الفساد بملاحظة تلك الغلبة وهو كاف فى استفادته من اللفظ فيكون لا محالة من جهة الغلبة ثانيها ان ما يتعلق به النواهى قد تكون قابلة للصحة والفساد كالعبادات والعقود والايقاعات وغيرها من الافعال التى لترتب اثار معينة كغسل الثياب ونحوها والتذكية وقد لا تكون قابلة لذلك كالنهى عن الزنا والسرقة ونحوهما مما اشرنا اليه والثانى مما لا كلام فيه ولا كلام ايضا فى عدم خروجه عن حقيقة النهى ومحل الخلاف هو الاول سواء قام هناك دليل عام على الصحة او لا ومن المقرر ان الاصل الاصيل فى الجميع هو الفساد لوضوح توقف العبادة على تعلق الامر بها وهو خلاف الاصل كما ان ترتب الاثار على المعاملات على خلافه لاصالة بقاء الشئ على ما هو عليه وح فالحكم بصحتها يتبع الدليل الدال عليها من عموم او خصوص وح فان قام دليل على صحة العبادة او المعاملة وتعلق النهى به كان ذلك دليلا على فسادها وخرج به الدليل الدال على الصحة بناء على القول بافادته الفساد وان لم يتم دليل على الصحة كان عدم الدليل كافيا فى الحكم بالفساد من جهة الاصل والنهى ايضا دليل لفظى دال على فساده والفرق بين الدليلين ظاهر ولا اقل من كونه مؤكدا فتخصيص النزاع بالصورة الاولى كما نص عليه بعض الافاضل مما لا وجه له ثالثها ان المراد بالعبادة ما يتوقف صحته على نية القربة والى يكون المط ايقاعه على جهة الامتثال والطاعة ولا يكون المقصود منه حصول نفس الفعل فلا بد فيهما من امر ومن كون المامور به ايقاع الفعل على تلك الجهة فيقابله ما لا يتعلق امر كما هو الحال فى معظم العقود والايقاعات او يتعلق به امر لكن لا يتقيد بوقوعه على جهة الامتثال كاداء الدين وازالة النجاسة عن الثوب والبدن ونحوهما وقد يتوقف صحة العمل على مجرد قصد الامتثال والطاعة وان لم يكن فى الواقع امر بذلك الواقع منه كما فى الوقف والعتق لصحة ما يقع منهما من المخالف والكافر وفى ادراجهما فى العبادة بالمعنى المذكور اشكال والمعروف بين الاصحاب ذكرهما فى طى المعاملات اما لذلك او لكون معظم البحث عنهما من جهة ترتب الاثار لا من جهة ملاحظة الامتثال وقد يراد بالعبادة ما يقع من المكلف على وجه الطاعة سواء كان على جهة تحصيل الامتثال واداء الطاعة او يكون اداء المكلف له على جهة الطاعة فيما يتعلق به الطلب على بعض الوجوه فيكون عبادة بالنية والظاهر جريان حكم العبادة فيها بالنسبة الى وقوعها على تلك الجهة ويحوز حكم المعاملة بالنسبة الى نفسها على حسب ما يجئ الكلام فيه ان شاء الله رابعها ان الصحيح من العبادات على ما فسرها المتكلمون ما وافق الشريعة وعند الفقهاء ما اسقط القضاء قالوا ويظهر الثمرة بين التفسيرين فيمن صلى باستصحاب الطهارة ثم انكشف الخلاف فانها صحيحة على الاول لانها موافقة الامر حيث جعله متعبدا بالعمل به فاسدة على الثانى لعدم اسقاطه القضاء اقول ان اريد بما وافق الشريعة ما وافقها بحسب الواقع وبما اسقط القضاء ما اسقطها كذلك لم يصح ما ذكر من التفريع لوضوح عدم موافقة ما اتى به من الصلوة للواقع وعدم اسقاطه القضاء كذلك وان اريد موافقته للشريعة كان يكون مسقطا للقضاء فى ظ الشريعة وبعد انكشاف الخلاف كما يتبين عدم اسقاطه القضاء كان ايضا اذ لا وجه للتفكيك بين

وح نكما يصدق موافقة العمل للشريعة كك يكون مسقطا للقضا فى ظاهر الشريعة وبعد انكشاف الخلاف كما يتبين عدم اسقاطه القضا كك ايتبين عدم
موافقته للشريعة ايضا فلا فرق بين التعريفين فان قلت انه اذا اقر ما وافق الشريعة بما وافقها فى ظاهر التكليف صدق الحد على الفعل المفروض وان ا
انكشف الخلاف بعد فى ذلك اذ لا يرتفع به الامر الحاصل حين الفعل وليس ذلك الفعل ح مسقطا للقضا فى ظاهر التكليف مط غاية الامر اسقاطه له قبل الانكشاف
والماخوذ فى الحد هو اسقاطه له على سبيل الاطلاق فلا يكون صحيحا على التعريف المذكور ايضا حسبما ذكرتم قلت الظاهر عدم صحتها بعد انكشاف الخلاف
على التفسير الاول ايضا فان الامر المتعلق بالفعل حين الاتيان به انما هو من جهة الحكم بكون المأتى به هو الواقع وكون الطريق المذكور موصلا الى الواقع فليست
المطلوبية الحاصلة هناك الا من جهة ايصاله الى الواقع وكون المأتى به هو عين الواقع فى حكم الشارع لا امر اخر قائم مقامه ليكون واقعيا ثانويا مطلوبا من
حيث ذاته بل ليست مطلوبيته الا من حيث كونه نفس ما هو الواقع ايضا فحكم ح بموافقة العمل للشريعة لحكم الشارع ح بالحكم به ما لم يتبين الخلاف لم يكن موافقا
للشريعة فى الظاهر ايضا وان كان موافقا له قبل الانكشاف كما انه كان مسقطا للقضا قبله وتوضيح الكلام فى ذلك مبنى على تحقيق القول فى الحكم الظاهرى
والواقعى ولتفصيل الكلام محل اخر فالظ من قولهم ما وافق الشريعة ما اتى به على وفق ما قرر فى الشريعة واقعا ولو بالطريق المقرر فى ظاهر الشريعة وبعد انكشاف
الخلاف نعم لو اريد بما وافق الشريعة ما وافقها بحسب الامر المتعلق به فى ظاهر الشريعة سواء كشف عن الواقع او انكشف خلافه فانقطع كونه طريقا صح الفرق بين
الحدين فان الفعل بعد انكشاف الخلاف قد وقع على وفق الامر المقرر فى الشريعة وان لم يكن ح كاشفا عن الواقع كان صحيحا لكنه بعيد عن التفسير المذكور فلا
على حسب ما قررنا عدم اختلاف الحدين فى ذلك فلا فارق بين الحدين من الجهة المذكورة وليس اختلاف الحدين مبنيا على اختلاف الاصطلاح فى الصحة حتى
يكون الصحيح فى اصطلاح فاسدا فى اخر وانما اعتبر كل من الفريقين امرا فى التعريف خلاف ما اعتبره الاخر يوافق غرضه والصحة فى المعاملات كون الفعل بحيث
يترتب عليه الاثار المطلوبة منه عقودا كانت او ايقاعات او غيرهما والفاسد فى العبادات والمعاملات ما يقابل حد الصحيح المذكور فيختلف بحسب اختلاف الحدود
المذكورة وقد يتراءى من ظاهر كلامهم كون الصحيح والفاسد مشتركا لفظيا بين الوجهين حيث جعلوا حد الصحة فى العبادات مغايرا لحدها فى المعاملات لكن الظ
خلافه فان المنساق من الصحة معنى واحد هو امر واحد يتصف به العبادة والمعاملة فلا يبعد ان يكون المناط فى الحدين امرا واحدا وهو فى الحقيقة مفاد
الصحة وان اختلف الحال فيه بحسب اختلاف الموصوف به وانما لاحظوا اختلاف الحدين من تلك الجهة وقد نبه على ذلك بعضهم حيث جعل مفاد الصحة فى
المقامين كونه بحيث يترتب عليه اثره فان كان فى العبادات المطلوبة منها الانقياد كان اثرها المترتب عليها هو الطاعة والانقياد واداء مطلوب الشارع
ويتبعه الاجزاء وسقوط التعبد به ثانيا وقد لوحظ واحد من تلك الامرين فى كل من التعريفين على حسب ما يلائم قصد المعرف وان كان فى المعاملات
كان الاثر المترتب عليها هو ما وضعت لها تلك المعاملات من الاثار المترتبة عليها خامسها ان النهى قد يتعلق بذات العبادة وقد يتعلق بجزئها
وقد يتعلق بشرطها وقد يتعلق بامر خارج عنها لازم لها او مفارق عنها والنهى المتعلق بالخارج اما متعلق به لاجل العبادة او لا لاجلها ثم ا
الخارج اما ان يكون امرا مباينا له او متحدا معه والنهى المتعلق بذات العبادة اما ان يكون متعلقا بها لذاتها او لغيرها سواء كان ذلك الغير جزءا
لها او لا ثم النهى المتعلق اما ان يكون اصليا او تبعيا نفسيا او غيريا والنهى المتعلق بالخارج المفارق المتحد مع العبادة هو بعينه الكلام فى المسئلة
المتقدمة اعنى مسئلة اجتماع الامر والنهى ولذا نص بعض الافاضل باخراج ذلك عن محل البحث بالنسبة الى العبادات فى المقام بما اذا كان النسبة
بين المامور به والمنهى عموما مطلقا واما اذا كانت النسبة بينهما عموما من وجه كما فى الفرض المذكور فهو المسئلة المتقدمة وصرح ايضا
بخروج ما يكون النهى متعلقا بامر خارج مفارق مباين للعبادة عنه فهو خارج عن محل النزاع لعدم ارتباط النهى ح بالعبادة كما فى الامر بالعبادة
والنهى عن النظر الى الاجنبية وفيه انه ان كان النهى عن ذلك الامر الخارج لا لاجل العبادة فالامر كما ذكر وان كان النهى عنه لاجل العبادة
فالمجاداة جار فى المسئلة كالنهى عن التكفير فى الصلوة وعن قول امين ونحوهما وايضا البحث المتقدم عن ما اذا كانت النسبة بين التكليفين
عموما من وجه انما كان من جهة حكم العقل حيث انه الملحوظ بالبحث عندهم ولذا ادرج ذلك جماعة منهم فى مباحث الاحكام والبحث الواقع
هنا من جهة الدلالة اللفظية او نقول ان المبحوث عنه هنا هو حال النهى المتعلق بالعبادة وان كان من جهة خارجة عن ذات العبادة فيدل
هنا على دلالته على الفساد والملحوظ فى مسئلة اجتماع الامر والنهى هو المنع من اجتماع الطبيعتين اللتين بينهما عموم من وجه اذا كان احدهما
متعلقا للامر والاخر للنهى فى مصداق واحد ومرجع كلام المجوز هناك الى عدم تعلق النهى بالعبادة فان كلا من متعلق الامر والنهى انما هو
الطبيعة وكل من الطبيعتين مغايرة للاخرى غاية الامر ايجاد المكلف لهما بسوء اختياره فى فرد واحد وليس الفرد متعلقا للامر والنهى نعم
مرجع كلام المانع كما مر الى كون الطبيعة من حيث الوجود متعلقة للامر والنهى وهما متحدان وجودا فيكون النهى متعلقا بنفس العبادة
وان كان من جهة خارجة عن ذاتها وهو لا يقتضى ايضا باتحاد المسئلتين اذ يقع مسئلتنا هذه كبرى للدليل الدال على المنع هناك فلا مجال
لتوهم ادراج المسئلة المتقدمة فى هذه المسئلة وكونها من بعض جزئياتها حتى يلتزم بالتخصيص هنا فى مورد البحث لئلا يتحد البحثان قوله
ثالثها فى العبادات آه المحكى فى المسئلة اقوال عديدة احدها القول بالدلالة على الفساد فى العبادات والمعاملات لغة وشرعا حكاه الرازى بدلاله
عن بعض اصحابه وحكاه فى النهاية عن جمهور فقهاء الشافعية ومالك وابى حنيفة والحنابلة واهل الظاهر كافة وجماعة من المتكلمين ثانيها
القول بعدم الدلالة مطلقا حكاه فى النهاية عن جماعة من الاشاعرة كالقفال والغزالى وغيرهما وجماعة من الحنفية وجماعة من المعتزلة كابى
عبد الله البصرى وابى الحسن الكرخى والقاضى عبد الجبار ثالثها الدلالة فيهما شرعا لا لغة ذهب اليه الحاجبى وعزى الى السيد ره رابعها

الدلالة في العبادات مط دون المعاملات مطلقا اذهب اليه المص رحمه الله وجماعة حسب ما اشار اليه واختاره الرازي وحكاه عن ابي الحسين
البصري خامسها الدلالة فيهما شرعا لا لغة الا اذا رجع النهي في المعاملة الى امر مقارن للعقد غير لازم كالنهي عن البيع وقت نداء يوم
الجمعة وحكى القول به عن الشهيد الثاني والشهيد رحمه الله سادسها القول بالدلالة في العبادات مطلقا وفي المعاملات شرعا خاصة
اختاره بعض متاخري الاصحاب سابعها الدلالة على الفساد لغة وشرعا في العبادات والمعاملات ان رجع النهي الى العين او الجزء او اللازم
وصفا كان او غيره دون الوصف والخارج الغير اللازم وحكى القول به عن الرازي في المعاملة والعبدي وعزاه العضدي الى الشافعي
وربما يحكى عن الشيخ في العدة ثامنها القول بالدلالة في العبادات والدلالة في المعاملات شرعا بشرط ان يكون تعلقه بالمنهي عنه لعينه
او وصفه اللازم دون ما اذا كان لامر خارج مفارق كالبيع وقت النداء وذبح الغاصب اختاره السيد الاستاد قدس سره وحكاه عن
الشهيد في القواعد والمحقق الكركي في شرح القواعد قال وكلام الفقهاء هنا في كتب الفروع يعطي ذلك تاسعها الدلالة عليه شرعا خاصة
في العبادات والمعاملات ان رجع الى العين او الجزء او اللازم وحكى القول به من البيضاوي في المنهاج عاشرها الدلالة عليه في العبادات
شرعا خاصة عزاه ذلك الى اكثر الاصحاب

ويدل على المختار اما على عدم دلالة النهي الغيري على الفساد في العبادات فبما عرفت الوجه فيه الا فيما مر من الصورة المتقدمة نظرا الى امتناع
مجامعة النهي للامر على الوجه المذكور واما على عدم دلالته على الفساد في المعاملات فلوضوح عدم المنافات عقلا بين التحريم وترتب الاثار
لا عرفا وشرعا فيما اذا كان المنع حاصلا لاجل الغير واما على دلالة النهي النفسي المتعلق بالعبادات على الفساد اذا تعلق بذات العبادة او
جزئها فلوجوه احدها وضوح المنافات بين الامر والنهي والرجحانية والمرجوحية فاذا تعلق به النهي قضى بارتفاع الامر ومعه يرتفع الصحة
عن العبادة اذ الصحة في العبادة بمعنى موافقة الامر او كونها بحيث يحصل بها الانقياد والاطاعة فيها وهو فرع الامر ولا فرق بين ان يتعلق النهي
الامر بها لذاتها او لامر خارج عنها متحد معها وان كان الحال اوضح في الصورة الاولى ان ما ذكرناه من ارتفاع الامر فرع تعلق النهي بها وهو لوضوح
حاصل في الصورتين فان قلت ان النهي في الصورة الثانية انما يتعلق حقيقة بالخارج وانما يتعلق بالعبادة من جهة اتحاده معها فاذا لو حظت
تلك العبادة بذاتها لم يتحقق مرجوحية بالنسبة اليها لينافي صحتها قلت المفروض في المقام تعلق النهي بذات العبادة غاية الامر ان لا يكون
النهي معللا بنفس الذات والمانع من تعلق الامر هو تعلق النهي بالذات لا تعليل النهي بها وما ذكر من تعلق النهي حقيقة بالخارج فاسد
اذ الحيثية المأخوذة هنا تعليلية لا تقييدية فالنهي متعلق بنفس العبادة على انك قد عرفت انه مع تعلق النهي الا بالخارج يرجع الامر الى
تعلقه بالعبادة ولو من جهة اتحادهما بحسب الوجود والا لم يندرج في موضع النزاع اذ محل البحث اذا تعلق النهي بالعبادة ولولا ذلك لرجع
البحث في المسئلة السابقة حسب ما تخيله القائل بجواز الاجتماع على انك قد عرفت ان الحق هناك هو المنع من الاجتماع وارجاع الامر في
الطلبين الى جهة الوجود وبعد التحقيق يرجع الامر فيها الى تعلق النهي بالعبادة وان لم يلتزمه القائل بالجواز حيث توهم تعلق كل من الامر والنهي
بطبيعة غير ما تعلق به الاخر فان قلت ان اقصى ما يدل عليه الوجه المذكور على فرض تسليمه دلالة النهي المتعلق بذات العبادة على الفساد
دون المتعلق بجزئها اذ لا يتعلق الامر هناك الا بالكل دون كل من الاجزاء سيما على القول بعدم وجوب المقدمة فغاية ما يلزم من تعلق
النهي بجزء العبادة عدم تعلق الامر بذلك الجزء وهو لا يستدعي فساد الكل اذ لا يتوقف صحة الكل على تعلق الامر بالاجزاء وانما يتوقف على تعلقه
بالكل قلت من البين انه اذا تعلق الامر بالكل كان كل من الاجزاء مطلوبا بمطلوبية الكل واجبا بوجوبه سواء قلنا بوجوب المقدمة اولا
حسب ما مر بيانه عند الكلام في مقدمة الواجب وهو لا يجامع تحريمه بنفسه من جهة تعلق النهي به فمع فرض حرمة الجزء لا يعقل تعلق الوجوب
بالكل فانه اما ان يوخذ بكون المطلوب هو نفس الاجزاء خاصة فيلزم خروج الجزء عن الجزئية وهو خلف واما ان يقال بكون المطلوب هو الاتيان
بالجميع وان يكن كل منهما مطلوبا مستقلا فهو لا يجامع حرمة البعض والمنع من الاتيان به ومع الغض عن ذلك فلا ريب في استلزام الكل لجزئه
وعدم انفكاكه عنه فاذا فرض كون اللازم حراما امتنع الامر بالملزوم لما عرفت من استحالة تعلق كل من الامر والنهي بالمتلازمين نظرا الى
استحالة التكليف بالمحال ثانيها صريح فهم العرف في المقام فانه اذا قال للمكلفين صلوا والحايض لا تصلي فهم التخصيص وخروج الحايض عن
متعلق الامر وكذا لو امر بالصلوة المشتملة على السورة ثم قال ولا يقرء سور العزايم في الصلوة دل على كون المطلوب هو الصلوة التي لا يؤتى فيها
بتلك السور وهكذا فاذا خرج ذلك عن متعلق الامر في حكم العرف لزمه فساد العمل فان قلت غاية ما يفهم من العبارة المذكورة عدم كون
الصلوة التي يقرء احد العزايم مكان السورة الواجبة فيها مطلوبا للشارع فيكون النهي المتعلق بقراءة العزيمة دالا على عدم الاجتزاء بها في الصلوة
لا ان الصلوة المشتملة عليها فاسدة وان اتى فيها بسورة اخرى حتى يكون النهي المتعلق به قاضيا بفساد العبادة قلت المقصود في المقام من دلالة
النهي المتعلق بجزء العبادة على فسادها هو ما لو جعل المنهي عنه جزء للعبادة واتى به مكان الجزء المطلوب كما في الصورة المفروضة وما لو تعلق
النهي بالجزء مطلقا من غير ان يكون هناك مثبتي بثبوت بيانه فانه يقضي بفساد اصل العبادة كما اذا طرءه مرض في اخر النهار يضر معه الصوم
لنهيه عن الامساك فاذا صام على الوجه المذكور فسد صومه حسب ما بيناه واما اذا تعلق النهي ببعض اجزاء العبادة مع التمكن من اتيان الجزء على

لوضوح

بعد تعلق الوجوب بالكل

على معتبر صلوة الحائض

ما يؤتى به مكانه

الوجه

على الوجه الغير المنهي عنه فاتى به على الوجهين لم يفده ما ذكرناه من دلالة النهي على الفساد على فسادها في المقام وذلك يشبه ما لو تعلق النهي بأمر خارج عن العبادة متحد معها على الوجه المطلوب كالإتيان بفعل منهي عنه في اثنائها توضيح ذلك ان النهي المتعلق بالجزء على الوجه المذكور يخرج الجزء المذكور من كونه جزء للعبادة فهو قبل تعلق النهي به كان جزء للعبادة وقد خرج عن الجزئية بتعلق النهي ثالثها انه اذا تعلق النهي بالعبادة فلا بد هناك من مصلحة قاضية به فان فرض تعلق الأمر به ايضا لزم هناك من وجود مصلحة قاضية به فان فرض تعلق الأمر به ايضا كذلك ايضا فاما ان يتساوى المصلحتان او يترجح مصلحة الأمر او النهي لا سبيل الا الى الثالث اذ لا يمكن تعلق النهي بالعبادة الا مع البناء عليه وح فلا سبيل الى تعلق الأمر به لاضمحلال مصلحة الأمر بالنسبة الى مصلحة النهي فلا يكون باعثا على الأمر ومع انتفائه يتعين البناء على الفساد

واما دلالته على الفساد اذا تعلق بأمر خارج لازم لها فلما عرفت من امتناع تعلق الأمر والنهي بالمتلازمين ولا فرق ان يكون لازما لها في الأصل في اللازم بين م

الفعل او لبعض من انواعه بل ولبعض افراده لما عرفت من ان الفرد الملزوم للمحرم يكون خارجا عن مورد التكليف فان ايجاده في ضمن ذلك الفرد اذا كان مستلزما للمحرم لم يكن ذلك الايجاد مطلوبا للأمر فيتقيد به الطلب المتعلق بالطبيعة فلا يكون الاتيان به مجزيا واما دلالته على الفساد اذا تعلق بأمر خارج متحد مع الماهية في الوجود فبما عرفت من امتناع اجتماع الأمر والنهي ورجوع النهي في ذلك الى نفس العبادة وان لم يكن لذاتها حسبما مر تفصيل القول فيه واما دلالته على الفساد اذا تعلق بأمر خارج لأجل العبادة سواء كان وصفا عارضا للعبادة او امرا مباينا لها او بالها فلقضاء ظاهر العرف ح بفهم المانعية وكون ذلك الأمر الخارج مخلا باداء المطلوب بل وقد لا يفهم منه حرمة ذلك الفعل وانما يراد منه مجرد بيان كونه مانعا عن حصول ذلك الفعل او عن ترتب آثاره عليه فكما ان اجزاء الفعل وشرائطه يظهر يعبر عنها بالأوامر فيكون المراد مجرد النهي التعبري فكذا موانعه ويجري ذلك في التكاليف العرفية ايضا اذا كان للمكلف به اجزاء وشرائط فانهم يفهمون من الأوامر المتعلقة بخصوصيات الأفعال الواقعة والنهي عنها اعتبار تلك الأفعال وجودا وعدما في صحتها ولا فرق في ذلك بين كون ذلك الأمر الخارج شرطا في العبادة او لا الا ان الحكم بالنسبة الى الشرط اوضح فانه قد يستفاد منه ايضا عدم حصول الشرط بذلك فيفيد الفساد اما عدم دلالته على الفساد اذا لم يكن النهي لأجل العبادة فبانتفاء الملازمة العقلية والدلالة العرفية ولا فرق ح بين كون المنهي عنه شرطا او غيره فان قلت اذا كان المنهي عنه شرطا دل النهي عنه على عدم وجوبه وهو لا يجامع وجوب المشروط لما عرفت من كون وجوب المقدمة من لوازم وجوب ذيها وح فسقوط الوجوب عن ذيها يكون قاضيا بفسادها حسب ما مر

واما دلالته على الفساد اذا تعلق بذات المعاملة لذاتها او لجزئها كذلك او بأمر خارج عنها لازم لها او مفارق عنها لأجل تلك المعاملة شرطا كان او غيره فلوجوه احدها ان ذلك هو المتبادر منها بحسب الاستعمال وان لم يكن هناك ملازمة عقلية بين التحريم والفساد حسبما قررناه بالنسبة الى العبادات اذ ليست الصحة هنا الا ترتب الأثر ولا مانع من ترتبه على المحرم الا انه لما كان الغرض الاهم من المعاملة هو ترتب الأثر وكان كمالها الذاتي بتفرع آثارها عليها كان النهي المتعلق بها لذاتها لا يجب المقام على نقصها في حد ذاتها وعدم كونها مثمرة للثمرة المقصودة منها كما يظهر ذلك من التأمل في المقام بل لا يبعد استفادة ذلك من النواهي الواردة في العرف ايضا من الموالي بالنسبة الى العبيد او الحكام الى الرعية ونحوهم في مثل هذا المقام فانه لا ريب في ظهورها بملاحظة المقام في عدم ترتب آثار المطلوبة من تلك الأفعال بل ليس المقصود من تلك النواهي غالبا الا بيان ذلك فايرادها في صورة الطلب انما هو لبيان ذلك لا لإرادة التحريم ولا يبعد القول به في كثير من النواهي الشرعية بل في معظمها الا ما شذ وندر فان نهيه عن بيع الغرر وبيع الملامسة والحصاة ونحوها انما يراد به بيان فساد تلك البيوع لا ان الاتيان بها من المحرمات في الشريعة بحسب ذاتها مع قطع النظر عن حصول التفريع بها كما هو قضية ظاهر النهي مضافا الى ان التفريع غير حاصل في جميع الصور الثاني ان العلماء خلفا عن سلف لم يزالوا يستدلون بالنواهي على الفساد ويستندون اليها في ابواب البيوع والانكحة وغيرهما من مباحث المعاملات اذا تعلق النهي بها على احد الوجوه المذكورة يظهر ذلك من ملاحظة كتب الاستدلال في المباحث المتفرقة دون ما اذا تعلق النهي بذاتها لأمر خارج عنها كالنهي عن البيع وعن النكاح في المكان المغصوب او الذبح المتعلق بالحيوان المغصوب او الآلة المغصوبة او في المكان المغصوب ونحو ذلك فلم يحكموا بالفساد في شيء منها واورد على ذلك بوجوه احدها انه لا حجة في اقوال العلماء الى حد الاجماع ودعوى وصوله في المقام الى ذلك في حيز المنع بل الظاهر خلافه حيث ان الخلاف والتشاجر في المسألة من الأمور الظاهرة الجلية ثانيها ان احتجاج العلماء بالنواهي على الفساد في ابواب المعاملات معارض بتصريحهم بعدم دلالة النهي على الفساد حيث اشتهر فيما بينهم عدم دلالة النهي في المعاملات على الفساد واذا كان الحال على ذلك لم يصح الحكم بدلالتها على الفساد بمجرد حكمهم بفساد عدة من المعاملات التي ورد النهي فيها اذ قد يكون ذلك من جهة قيام ضرورة او اجماع او دليل آخر على الفساد يصح به الجمع بين الأمرين المذكورين ثالثها انه قد يكون استناد الفقهاء في حكمهم بفساد المعاملات المزبورة الى الأصل بعد انحصار دليل الصحة فيما دل على حل نوع تلك المعاملة او الأمر بايقاعها ونحوها اذ بعد النهي عن خصوص بعض اقسامها لا يندرج ذلك فيما يفيد الصحة لثبوت المنع منه وقضية الأصل ح

ما لم يصل به

هو

هو الحكم بالفساد فلا يفيد ذلك دلالة النهي على الفساد كما هو المدعى ويدفع الاول اولا بانه لا حاجة الى اثبات الاجماع عليه فان المسئلة
من مباحث الالفاظ ويكتفى فيها بالظن ومن البين ان اشتهار ذلك في كلامهم خصوصا عند القدماء من اقوى الاسباب على حصول ا
الظن بالاستفادة المذكورة اذ يبعد جدا استناد معظم الاصحاب في الدليل اللفظية الى ما لا دلالة فيه اصلا كيف لا يقصر ذلك عن
الاستناد الى كلمات اهل اللغة والرجوع الى سائر الامارات الظنية في اثبات المداليل اللفظية فلا مانع من الاحتجاج به مع عدم البلوغ حد
الاجماع المفيد للقطع اذ ليست المسئلة الا من مباحث الالفاظ ولا حاجة فيها الى القطع وثانيا بان دعوى الاجماع في المقام غير مستبعد كما
يظهر من تتبع كلامهم في المباحث المتفرقة كون الاستناد الى ذلك معروفا في كلام القدماء من عصر الصحابة والتابعين وقد نقله علماء ا
الفريقين في المقام وذكروا ان الاستناد الى النواهي في الحكم بالفساد مما اتفق عليه علماء الاعصار في جميع الامصار والثاني بان اقصى ما
يلزم من ذلك وقوع الخلاف في المسئلة وعدم انعقاد الاجماع عليها وقد عرفت انه غير مناف لما هو المقصود من حصول الظن باستفادة الفساد
الا ان يدعى شهرة خلافه بينهم وهو غير ظاهر بعد ملاحظة ما قررناه من حمل النواهي على الفساد وما ادعى من اشتهار القول بعدم دلالة النهي
في المعاملات على الفساد على فرض تسليمه يمكن حمله على عدم دلالة مجرد النهي على الفساد وهو كذلك فانا لا نقول بدلالة مجرد النهي على الفساد
وهو كذلك فانه لا نقول بدلالة مجرد النهي على الفساد وانما نستفيد الفساد من كون النهي لاجل المعاملة فيكون ذلك العبارة قاضية بذلك مضافا
الى ان وجود الخلاف بل واشتهاره لا ينافي انعقاد الاجماع الكاشف عن قول الحجة كما هو الحال في عدة من مسائل الاصول وكثير من مسائل ا
الفروع وهو ظاهر وعن الثالث بان الكلام المذكور حجة القول بالتفصيل بين الصورتين المذكورتين كما هو المحكي من بعض المتاخرين ويتفرد
ضعفه الثالث ان ذلك هو المستفاد من تتبع الاخبار فقد روى وجه الدلالة ان المراد بالتعليل المذكور انه لم يعص بالنكاح من حيث
كونه نكاحا اذ ليس العقد المذكور محرما لاجل كونه عقدا وانما المنع منه من جهة عصيان السيد وايقاع العقد من دون اذنه ورضاه فهو محرم لامر خارج
فليس المراد من نفي عصيانه تعالى نفي عصيانه له مط لوضوح كون عصيان السيد عصيانا له تعالى بل المقصود نفي عصيانه تعالى على الوجه المذكور
كما هو واضح بعد التامل في الرواية وح فالمستفاد منها انه لو تعلق النهي بنفس المعاملة من حيث نفسها حتى يتحقق عصيانه تعالى بنفس ايقاع المعاملة
كانت باطلة واما اذا لم يتعلق بها نهي لاجل نفسها وان تعلق بها من جهة خارجية لكونها عصيانا للسيد لم يقض ذلك بفسادها وح ينطبق ذلك على
ما اخترناه من ان النهي اذا تعلق بالمعاملة اما بنفسها او بجزئها او بامر خارج عنها لازم لها او مفارق لاجل المعاملة كان قاضيا بفسادها لكون
الاتيان بالعقد المفروض ح مخالفة له تعالى واما اذا تعلق النهي بها على احد الوجوه المذكورة لكن لا لاجل المعاملة بل من جهة خارجية لم يقض
ذلك بالفساد وقد يورد عليه بوجوه احدها ان المستفاد من التعليل المذكور انه لو كان تحريم المعاملة من جهة منعه تعالى وحصول عصيانه تعالى
ابتداء من جهة الاتيان بها كان ذلك قاضيا بفسادها سواء كان ذلك لاجل المعاملة او لغيرها واما ان كان تحريمها لا من جهة منعه تعالى
ابتداء

حجة التفصيل المذكور اما على عدم الدلالة فمع عموم دليل الصحة وشموله للمحرم وغيره فبما مر من عدم المنافاة بين الصحة والتحريم فلا معارضة
بين الامرين حتى يحتاج الى الجمع فلا بد من العمل بهما معا لعدم جواز تقييد الاطلاق وتخصيص العام من دون حصول المعارضة بينه وبين ا
المقيد والخاص واما على استفادة الفساد منه مع اختصاص دليلها بالحلال فظاهر ايضا لما عرفت من قضاء الاصل الاصيل في المعاملات
بالفساد والمفروض ان ما دل على الصحة غير شامل للمحرم فيكون النهي الدال على تحريمه مخرجا له عن الاندراج فيما يدل على صحة تلك المعاملة وترتب
الاثر عليه فيتعين الحكم بفساده اخذا بمقتضى الاصل المذكور وهذا واما كان الشان هنا في بيان عدم شمول الاطلاقات الدالة على صحة
جملة من المعاملات للقسمين وكون بيان دليل الصحة في بعضها منحصرا في المحلل منها تصدى المفصل المذكور لاثبات ذلك وبين ما يدل على
صحة المنع وترتب الاثر له امور الاول قوله تعالى احل الله البيع فان ... من البين عدم شموله للبيوع المحرمة فلا بد بعد ثبوت التحريم في بعض انواعه من تقييد ا
الاطلاق المذكور والثاني قوله تعالى اوفوا بالعقود فان مقتضاه على صحة العقد الذي يجب الوفاء به والحرام لا يجب الوفاء به لانه يعاقب على فعله
فكيف يعاقب على ترك الوفاء به فان الظاهر ان اهل العرف يفهمون التنافي بين هذين الثالث قوله والكلام فيه نظير
الكلام في الاية السابقة الرابع قوله تعالى الا ان تكون تجارة عن تراض استثنى التجارة مما نهى عنه من اكل اموال الناس فمعناه انتفاء التحريم بالنسبة الى التجارة فهو نص
صريح في الحكم بالحلية وبما ذكر يندفع ما يتوهم من التناقض في كلام الفقهاء فان الموضع الذي يستدلون به على الفساد هو الموضع الذي
يكون مقتضى الصحة منحصرا في نحو ما ذكر وما يحكم فيه بعدم الدلالة على الفساد هو غير ذلك من ما يعم فيه دليل الصحة او ان مقصودهم من ذلك
عدم دلالة النهي بنفسه على الفساد وانما يأتي الفساد فيما ذكر من جهة الاصل لاختصاص دليل الصحة لا من جهة النهي والجواب اما عن عدم ا
المنافاة بين الصحة والتحريم فبانه كذلك الا ان هناك فرقا بين النهي المتعلق لاجل المعاملة والمتعلق بها لامر خارج حسبما بيناه بل قد عرفت ان
استفادة التحريم من الاول محل تامل فالمنافاة بينهما على ما قررناه ظاهرة لا بد من تقييد ما دل على الصحة بذلك واما ما ذكر من استفادة ا
الفساد مع اختصاص دليل الصحة بالمحلل فبان استفادة الفساد منه ح من جهة الاصل مما لا تامل فيه الا ان الشان في بيان اختصاص ادلة

[illegible]

وامّا عن الآيات التحية حسبما ذكرنا بان اقصى ما يسلم عدم شمول الآية الاولى للبيوع المحرمة اما الآيات المتاخرة فلا ذكر من الوجه في اختصاصها بالحلال غير متجه اما الاولى منها فلان مدلول الآية الشريفة وجوب الوفاء بمقتضى العقود وغاية ما دل عليه النهي هو حرمة نفس العقود ولا منافاة بين الامرين بالذات لوضوح اختلاف متعلق التحريم والحل ولا بالالتزام فانه انما يتحقق المنافاة اذا قلنا باستلزام حرمة العقد لحرمة الوفاء بمقتضاه اعني الفساد فانه ينافي ما يستفاد من الحل الا ان ذلك اول الدعوى ومبنى كلام القائل على عدم المنافاة بينهما حسبما صرح به في القسم الاول والظ ان قوله فان الظاهر ان اهل العرف يفهمون التنافي رجوع عن حصول المنافات العقلية حسبما يقتضيه اول الكلام واسناد الى التنافي العرفي وانت خبير بان المنافاة العرفية انما يتم على ما ذكرناه من دلالة النهي عن المعاملة على الوجه الذي قررناه على الفساد عرفا فانه لما كان مفاد النهي هنا الفساد ظهر المنافاة بين الحكمين في فهم العرف فهو رجوع الى ما قلناه ومنه يظهر الكلام في الآية الثانية واما الآية الثالثة فبان استثناء اكل المال على سبيل التجارة من الاكل المنهي انما يفيد عدم تعلق النهي بالاكل المفروض وعدم تحريمه القاضي بحصول الانتقال وهو لا يقضي بجواز التجارة الواقعة واباحتها الا ان يقال ان جواز التصرف في المال الحاصل بواسطتها يفيد بحسب العرف اباحتها ايضا وهو لا يجامع القول بعدم دلالة النهي على الفساد لوضوح القول بحرمة المعاملة وترتب الاثر عليه وجواز التصرف في المال فيكون البناء على ذلك ايضا مبنيا على دلالة النهي على الفساد كما هو المدعى

وينبغي تتميم الكلام في المرام بذكر امور احدها ان ما عنونوه من البحث انما هو في غير النهي الذي يراد به الكراهة واما النهي المستعمل في الكراهة فظاهر انه لا يفيد الفساد في المعاملات لما هو واضح من عدم المنافاة بين الكراهة والصحة وبعد استعماله في الكراهة لا دلالة فيها على الفساد من جهة المقام ايضا بل ربما يشير الى الصحة لافادة الجواز الظاهر في الصحة واما بالنسبة الى العبادات فقد يقال بافادته الفساد لما تقرر من اعتبار الرجحان في العبادة فالمرجوحية المدلول للنهي المفروضة تناقض الرجحان المعتبر في مفهومها فيجيء الفساد من تلك الجهة لكن الذي يقتضيه النظر في المقام ان النهي المفروض اما ان يكون متعلقا بالعبادة او بجزئها او بشرطها او بغيرها من الامور الخارجة عنها المتحدة بها او غيرها وعلى كل حال فاما ان يكون متعلقا بها لاجل العبادة او لا ثم المتعلق بالعبادة اما ان يكون متعلقا بها لذاتها او لوصفها فان تعلق النهي بذات العبادة لذاتها اتجه القول بفسادها وخروجها عن مفهوم العبادة وان تعلق بها لوصفها

والثاني انك قد عرفت ان دلالة النهي في العبادة على الفساد انما هو من جهة قضاء النهي بارتفاع الامر لاستحالة كون شيء واحد مامورا ومنهيا عنه فاذا انتفى الامر عنه الامر فقضى بفساده اذا التحير فيه موافقة الامر حينئذ فاذا كان الحال على وجه يجوز حصول التكليف بالمحال كما اذا كان ذلك بسوء اختيار المكلف بناء على جواز التكليف بالمحال ح كما اذا توسط المكان المغصوب فانه اذن مامور بالخروج منهي عن التصرف بالخروج ايضا بل لا مانع ح من تعلق الامر به على وجه كونه عبادة ايضا ان لم تكن الجهة عبادة

لا فرق في دلالة النهي على الفساد بين النهي النفسي والغيري والاصلي والتبعي اذ الجهة المذكورة على الدلالة الامر الامر عقلية لا يختلف الحال فيها بين الوجوه المذكورة لكن ذلك انما يتم في التكليفين المستقلين اما لو كان احد التكليفين مترتبا على الاخر امكن اجتماع الامر المترتب مع النهي الغيري اذا كان التكليف بالاول مترتبا على عصيان الثاني حسبما فصلنا القول فيه في بحث اقتضاء الامر بالشيء للنهي عن ضده في الواجبين المضيقين والموسع المعارض للمضيق والمندوب فاذا كان احدهما اهم من الاخر صح المعارض للواجب فان غير الاهم في الاول منهي عنه من جهة الايصال الى الاهم وكذا الموسع او المندوب بالنسبة الى الواجب المضيق ولا مانع من كونه مامورا به على فرض العصيان بالاخر اذ لا مانع من الامر بالضدين على سبيل الترتيب فلا مانع من اجتماع الامر والنهي في الواجب على المذكور فلا يكون النهي المفروض قاضيا بارتفاع الامر كذلك ولا فرق بين كون النهي الغيري ح اصليا او تبعيا اذ المناقضة بينهما عقلية لا لفظية فاذا ارتفعت جاز في الصورتين ولا يجري ذلك بالنسبة الى النهي النفسي فان حرمة الشيء في نفسه لا يجامع وجوبه كذلك ولو على سبيل الترتيب نعم يصح ترتب الوجوب على التحريم لكن بعد حصول الوجوب بحصول المترتب عليه يرتفع عنه التحريم فيخرج عن مورد النهي والفرق بين النفسي والغيري في ذلك مع اشتراكهما في مطلوبية الترك ان المنهي عنه لنفسه يكون تركه مطلوبا كذلك فلا يجامع ذلك فعله لا لنفسه ولا لغيره ولا يعقل الترتيب المسوغ في المقام اذ لا يمكن ترتب وجوب الشيء على وجوده واما لو كان التحريم غيريا كان التحريم المتعلق به انما هو لاجل الغير فاذا فرض عصيانه وتركه لذلك الغير صح الامر بذلك المنهي عنه فان انما لا يصح الامر به من جهة استحالة اجتماع الامر بالضدين وهو انما يتم اذا كان في مرتبة واحدة لا مرتبتين ولا يرتفع عنه التحريم ح لظهور ان عصيان الامر لا يقضي بسقوط التكليف مع بقاء التمكن منه فهو في حال كونه مامورا به منهي عنه ايضا من جهة الاداء الى الاخر ولا يحكم بعصيانه في تلك الحال فان قلت ان تحريم ذلك الفعل ح انما هو من حيث ادائه الى ترك الواجب فاذا ترك المكلف له

وعلم

وعدم اداء هذا الترك اليه لم يتصف بالتحريم لوضوح عدم تحريم ذلك فى نفسه وانما كان مركه بحرمه لاداء تركه الى فعل الواجب فاذا علم عدم
حصول الاداء فلا تحريم له وح يصح اتصافه بالوجوب فهو متصف بالتحريم على تقدير وح لا يتصف بالوجوب وانما يتصف بالوجوب على
تقدير اخر ولا يتصف ح بالتحريم فلا تعلق للنهى بما هو واجب حتى يقضى فعله الا ترى انه قد يكون الشئ حراما فى نفسه واجبا الغير كالدخول
فى دار الغير بغير اذنه فانه محرم فى نفسه لكن لو توقف حفظ النفس عليه وجب ذلك غيران وجوبه من الجهة المذكورة يرفع التحريم لكن من تلك
الجهة خاصة لا مطلقا فاذا دخله ح لا لاجل حفظ النفس كان ما اتى به محرما صرفا وان كان الاتيان به لاجل الحفظ واجبا فكذا الحال فى المقام
فيكون ترك ذلك الفعل المؤدى الى الواجب الاخر واجبا ويكون فعله ح حراما ولا يكون تركه الغير المؤدى الى ذلك الواجب واجبا فلا يكون
فعله حراما فلا مانع من اتصافه بالوجوب قلت لا يخفى ان تركه الذى لا يؤدى الى فعل الاخر واجب ايضا لوجوب ذلك الواجب بالفعل
ووجوب ذلك الترك للاداء اليه لوضوح ان عصيان الامر لا يقتضى سقوطه غاية الامر عدم وجوب ذلك الترك للاداء اليه لوضوح ... فى
نفسه ومن حيث انه لا يؤدى الى فعل ذلك الواجب بعدم ادائه بالفعل مع امكان كونه مؤديا لا يسقط عنه الوجوب من حيث الاداء فغاية
الامر ان لا يجعله المكلف مؤديا لا انه يسقط عنه الوجوب لو لم يفعل الاخر فذلك الترك حين كونه غير مؤد الى الواجب واجب من حيث ادائه اليه بمقتضيه
الحيثية الملحوظة ان لا يكون فى تلك الحال واجبا الا من جهة الاداء سواء تحقق به الاداء اولا وذلك لا يقضى بعدم وجوب الترك الغير المؤدى
مطلقا وانما يقضى بعدم وجوبه من حيث انه لا يؤدى فلا ينافى وجوبه من حيث الاداء وان لم يؤده المكلف اليه لعدم سقوط الوجوب بعدم
الاتيان بالواجب فالفرق بينه وبين المثال المذكور ظاهر حيث ان الدخول فى دار الغير بغير اذنه محرم ولا يستثنى منه الا الدخول المؤدى الى
الواجب المفروض فغيره مندرج فى الحرام فما تحقق به الايصال او كان الملحوظ الداخل ايصاله اليه وان لم يتحقق به الايصال لطرو مانع بعد
ذلك فيكون الاتيان به لا لاجل ذلك محرما غير مستثنى من التحريم فان قلت انه قد يكون الدخول لاجل اداء ذلك الواجب واجبا لكون
الدخول مقدمة له فيكون ذلك واجبا من حيث الاداء اليه كما هو المفروض فى محل البحث وح لو اتى بذلك لا لاجل الاداء اليه كان محرما
قطعا فظهر بذلك ان الواجب فى المقام هو الدخول المؤدى من حيث ادائه فالواجب فى المقام ايضا هو الترك المؤدى من حيث الاداء لا مط
من غير فرق بين المقامين فيظهر بذلك كون الواجب هو الفعل الموصل على حسب ما هو المقول فيه قلت الفرق بين الصورة المذكورة
وما هو المفروض فى المقام ظاهر حيث ان الحكم هنا على عكس ما ذكرنا من المثال فان المفروض فى المقام كون الفعل واجبا فى نفسه محرما من حيث
اداء تركه الى الواجب ويكون الترتيب هناك بين وجوب الاهم وتحريم غير الاهم من جهة اداء تركه الى الفعل الاهم وهنا انما يتعين عليه
الواجب الاهم من الحرام ويكون ذلك الحرام واجبا من جهة الاداء اليه ويكون محرما مطلوبا تركه على تقدير
ترك ذلك الاهم فيكون تحريمه مترتبا على ترك ذلك الاهم فهو حين ترك الاهم وجب عليه ترك
مقدمة المفروضة حيث ترتب تحريمه على ترك ذلك الواجب فيكون ذلك الترك محرما
واجبا من حيث الاداء الى الواجب لا مانع من اجتماعهما من جهة الترتيب على عكس المفروض
فى المقام وكيف لا لا دلالة فى ذلك على كون الحرام بعد الواجب بل اجتمع الامران
على سبيل الترتيب المفروض فذلك الترك واجب وان كان
محرما من حيث كونه مانعا عن اداء الواجب فظهر بذلك
جواز اجتماع الوجوب الغيرى والحرمة النفسية
ايضا على وجه الترتيب على الوجه المذكور
كما انه يجوز اجتماع الوجوب
النفسى والحرمة الغيرية
على ذلك الوجه
فتدبر فى المقام
.
فانه من مزال الاقدام

قوله فى العموم والخصوص لما كان العموم والخصوص
من عوارض الادلة وكان متعلقا بمباحث الالفاظ كما مر فى بحث الاوامر والنواهى عقبوا البحث فيهما بالبحث عن العام والخاص وهو
ايضا من المشتركات بين الكتاب والسنة الا ترى انه قد يجرى فى غيرهما ايضا فى الجملة وكيف كان فالاولى اولا تقديم تعريف
العام والخاص ثم الشروع فى مباحث الباب وقد اختلفوا
فى تعريف العام وعرفوه على وجوه

متصف بالوجوب

شيء وذكروا له حدودا مختلفة وليس ذلك مبنيا على الاختلاف في المحدود بل انما هو من جهة المناقشة فيما يورد على الحدود فاختار كل منهم حدا على حسب ما
حد الاول
استجوده احدها ما حكي عن ابي الحسين البصري واختاره جماعة وان اختلفوا في زيادة بعض القيود من انه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له ويرد عليه امور
منها ان اخذ المستغرق في الحد يوجب الدور اذ هو مرادف للعام نعم لو كان التعريف لفظيا جاز لكنه غير مقصود في المقام اذ المراد به كشف الحقيقة
وضعفه ظ لمنع المرادفة بين العموم والاستغراق ومع تسليمه فليس مرادفا للعموم بالمعنى المحدود وغاية الامر ان يكون مرادفا للعموم اللغوي ومنها انه ان اريد
ما يصلح له الجزئيات التي وضع اللفظ لما يعمها ويصدق عليها كما هو الظاهر من العبارة لم يكن جامعا لخروج الجمع المحلى باللام والمضاف من الحد فان المنساق
منها على المشهور المنصور هو استغراق كل من الآحاد دون المجموع وليس ذلك من جزئيات الجمع وانما هو من اجزائه وان اريد به الاجزاء التي يصلح اللفظ
للاطلاق عليها اجمع لم ينطبق على المحدود اذ لا يصدق ذلك على كثير من العمومات فانه عموم من جهة استغراقها الجزئيات دون الاجزاء مضافا الى
عدم كونه مانعا لشموله لسائر الالفاظ الموضوعة بازاء المعاني المركبة كاسماء العدد بل الاعلام الشخصية بل ويندرج فيه المركبات نحو ضرب زيد
عمروا فان الماخوذ في الحد مطلق اللفظ الشامل للمفرد والمركب مع عدم صدق العام على شيء منها ومنها انه ان اريد بما يصلح له اطلاق اللفظ عليه
سواء كان على سبيل الحقيقة او المجاز لزم خروج معظم الالفاظ العامة لعدم كونها مستغرقة لمعانيها الحقيقية والمجازية معا وان اريد به ما يصلح اطلاق
اللفظ عليه حقيقة خرج عنه نحو رايت كل اسد يرمي مع انه يندرج في العام ويمكن دفعه بان المراد ما يستغرق جميع ما يصلح له بالنظر الى المفهوم الذي
اريد منه فان كان ذلك المفهوم حقيقيا او مجازيا كان الاستغراق ملحوظا بالنسبة اليه ومنها انه ان كان المراد باستغراقه لجميع ما يصلح له استغراقه
له وضعا لزم خروج جملة من العمومات من الحد كالنكرة في سياق النفي والجمع المحلى باللام وغيرهما حسبما يتبين الحال فيها انش بل نقول بجريان الاشكال في
غيرهما ايض فان لفظ الرجل في قولك كل رجل عادل ان عد عاما غير مستغرق لجميع جزئياته وضعا وان عد لفظة كل عاما كما يستفاد من كلماتهم حيث عدوا
لفظ كل وجميع ونحوهما من الفاظ العموم فهي غير مستغرقة لجميع جزئياتها اذ ليس كل من الآحاد من جزئيات المفهوم الذي وضعت بازائه حسبما مرت الاشارة اليه في
الايراد السابق وان اريد مجرد استغراقها ولو من جهة انضمام سائر الشواهد اليه كدليل الحكمة وملاحظة ترك الاستفصال ونحوهما لزم اندراج المطلقات
بل وغيرها ايض في العموم وليس كك واذا اعتبر بعضهم في الحد كون الاستغراق من جهة الوضع حسبما يأتي الاشارة اليه ومنها انه يندرج فيه التثنية والجمع فانهما
يستغرقان ما يصلحان له من الفردين والافراد ولا يخفى وهنه لوضوح ان التثنية صالحة لكل اثنين وليس مستغرقا لها فغاية الامر استغراقها لما اندرج فيه
من الآحاد دون الجزئيات دون نعم قد يشكل الحال في تثنية الاعلام بناء على الاكتفاء في بنائها على الاتفاق في اللفظ ويدفعه مع وهنه بفساد
المبنى المذكور وانه ليس الاستغراق هناك بالنظر الى الوضع الواحد بل بملاحظة الوضع المتعدد فلو بني على شمول الحد لذلك فليس ذلك ايض مستغرقا
لجميع ما وضع له غاية الامر ان يشمل معنيين منها نعم لو فرض عدم وضعه لذلك لعلم الا شخصين امكن الايراد به الا انه لا يجري الايراد بالنسبة الى الجمع على
الوجه الاول ايض لان جمع الاعلام على الوجه الضعيف المذكور نعم لو اريد به جميع الآحاد اندرج في الحد وح يندرج في العام فلا انتقاض من جهته وعن
قاضي القضاة اعتبار قيد اخر في الحد لاخراج التثنية والجمع حيث قال انه اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له اصل اللغة من غير زيادة واراد بقوله من غير
زيادة الاخر احترز بذلك فان الاستغراق الحاصل هناك من جهة زيادة علامة التثنية والجمع وفيه مع ضعفه بما عرفت دون زيادة القيد المذكور يقتضي
خروج جمع المحلى عن الحد فان افادته العموم انما هي من جهة ضم اللام اليه وكذا الحال في الجمع المضاف ومنها انه يندرج فيه المشترك اذا استعمل في جميع معانيه
مع عدم اندراجه في الفاظ العموم ولذا اعتبر جماعة في الحد منهم الرازي في المحصول والتهذيب والشهيد في الذكرى التقييد بوضع واحد ليخرج عنه ذلك وربما يحترز
به ايض عن استعمال اللفظ في حقيقته ومجازه نظرا الى كون استعماله فيهما بملاحظة الوضع الحقيقي والترخيصي ويدفعه انه ان كان المشترك مستغرقا
حد الثاني
لجميع احاد معنييه كان مندرجا في العام والا فلا يصدق الحد عليه ثانيها ما حكي عن الغزالي من انه اللفظ الواحد الدال من جهة واحدة على شيئين
فصاعدا فالتقييد بالواحد لاخراج المركبات كزيد قائم في الدلالة على معان بمفرداتها وبالدال من جهة واحدة لاخراج المشترك فان دلالته على
المعنيين من جهة وضعين مما زاد وبقوله على شيئين فصاعدا لاخراج سائر الالفاظ المفردة مما عدا العمومات ويرد عليه ايض امور منها انه يخرج عنه
الجمع المضاف والموصول بل الجمع المحلى باللام ايض اذ ليس شيء منها لفظا واحدا وايض فقوله من جهة واحدة مغن عن ذلك فان الدلالة هناك من جهة
وضعين واوضاع متعددة فلا حاجة الى التقييد به وقد يدفع الاول بان العام في الحقيقة هو المضاف والاضافة شرط في عمومه وكذا العام هو
الموصول والصلة قيد خارج دافع لابهام الموصول واللام في الجمع المحلى بمنزلة الجزء وقد يجاب ايض بان المراد بالواحد ما يقابل الجملة ولا شك ان
الموصول مع صلته ليس بجملة تامة بل جزء منها وفيه مع ما عرفت من الوهن انه يلزم اندراج المركبات الناقصة في العام لاستغراقها المعاني اجزائها
فان الملحوظ في التقييد بالواحد على ما ذكر هو اخراج الجمل الدالة على معان بمفرداتها فينبغي عمومها منه ويجبر في الحد وعن الثاني بان اغناء القيد الاخر
عن الاول غير مستنكر في التعريفات وانما المرغوب عنه عكسه ومنها انه ينتقض بالمثنى والمجموع لدلالة الاول على شيئين والثاني على زائد منهما مع
عدم اندراجهما في العام وقد يذب عن الانتقاض بالمثنى بان الماخوذ في الحد دلالته على شيئين فصاعدا وانت خبير بانه مع حمل العبارة على ذلك لا وجه
للتعبير المذكور بل كان ينبغي التعبير عن دلالته على الكثرة بلفظ واحد كان يقول ما دل على اشياء او امور ونحوهما وعن الانتقاض بالجمع انه يقول بعموم
الجمع المنكر وفيه انه انما يقول بافادته العموم واما مع عدم ارادة العموم منه فلا ريب في عدم اندراجه في العام مع دخوله في الحد لو فرض المقام مع دخوله في الحد
نعم لو التزم عمومه لم يتجه مع ظهور فساده كما قد يقال بالتزام عموم المثنى اندفع عنه الايراد ومنها انه يندرج فيه اسماء العدد كعشرة ونحوها الا
ان يلتزم ايض بعمومها ومنها انه يندرج فيه العمومات المخصصة مع عدم اندراجها في العام ومنها انه ينتقض بنحو قولك كل مستحيل وكل معدوم فان كلا

[illegible]

منها عام

ثالثها

منها عام شامل لافراده مع ان مدلوله ليس شيئا اذ الشيئية تنافي الوجود وقد يدفع بان المفهوم المتصور شيء متصور في الذهن وان لم يكن موجودا في الخارج والمراد بالشيء ما يعم الامرين على ان الشيئية المفهومة منه يعد في العرف شيئا وان لم يكن موجودا وليس الشيئية الا الوجود تدبر ومنها ما ذكره الحاجبي من انه ما دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه مطلقا ضربة فبقوله مسميات يخرج المفردات التي لا عموم فيها بالنظر الى دلالتها على معناها الافرادي وكذا المثنيات بملاحظة دلالتها على التثنية واما بالنظر الى دلالتها على احاد كل منهما فبالقيد الاخير كما سنشير اليه انشاء الله وبقوله باعتبار امر اشتركت فيه عشرة ونحوها من اسماء العدد فان دلالتها على احادها ليست باعتبار امر مشترك بينها لعدم اشتراك الاجزاء في مسمى ذلك العدد ويشكل بانه ان يريد بالمسميات خصوص المسميات بتلك اللفظة او مطلق المسميات وان لم يكن من مسميات ذلك اللفظ فعلى الاول يخرج اسماء العدد من التقييد بالمسميات اذ ليست الاحاد من مسميات تلك اللفظة من غير حاجة الى القيد المذكور الا انه يشكل الحال في صدق الحد على الفاظ العموم اذ ليست الجزئيات المندرجة تحت العام من مسميات اللفظ الموضوع للعموم وقد يدفع ذلك بان المقصود من مسميات تلك اللفظة ما يصح اطلاق ذلك اللفظ عليه ولو كان من جهة تطبيقه لما وضع له اللفظ كما يدل عليه قوله باعتبار امر اشتركت فيه وفيه انه انما يتم في مثل النكرة في سياق النفي وما دخل عليه لفظة كل ونحوه اذا عد العام خصوص مدخوله وجعل الاداة للعموم واما الجمع المعرف والمضاف ونحو كل وجميع فليس الحال فيها على ما ذكر نعم لو جعل استغراق الجمع باعتبار الجموع دون الاحاد فربما امكن فيه ذلك الا انه وجه ضعيف كما سنشير اليه انشاء الله وعلى الثاني فلا يخرج من التقييد بالمسميات سوى المفرد الموضوع بازاء البسيط دون الالفاظ المفردة الموضوعة بازاء المعاني المركبة فان لاجزائها الفاظا سميت بها وكذا الحال في مثنياتها ويمكن دفعه بان التعدد غير ملحوظ في مفاهيم تلك المفردات اصلا بل لم يلحظ في اوضاعها الا معنى واحد وان انحل ذلك الى امور بخلاف اسماء العدد فان المفهوم منها وان كان امرا واحدا الا ان الاعتبار الا ان التعدد ماخوذ في معناها وليس اتحادها الا بمجرد الاعتبار وقد يوجه بعدم اخراجها لاسماء العدد اذ دلالتها على كل من الاحاد لامر مشترك بينها اعني الجزئية من مفهومها وقد يجاب عنه بان المراد بالامر المشترك هو مفهوم ذلك اللفظ والجزئية ليست من مفهوم اسامي الاعداد وفيه انه خروج عن ظاهر الاطلاق فلا بد من قيد يدل عليه وخرج بقوله مطلقا المعهود اذا كان متعددا فانه وان دل على مسميات باعتبار امر اشتركت فيه الا انه ليست دلالته عليها مطلقا بل مقيدا بالمعهودية وبقوله ضربة يعني دفعة يخرج النكرة فانه وان دل على مسميات اعني الاحاد التي يندرج تحته الا ان دلالته عليها على سبيل البدلية لا الدفعة وكذا الحال في المثنى بالنسبة الى دلالته على احاد الاثنين فان دلالته عليهما على سبيل البدلية دون الجمع ويرد على الحد المذكور مضافا الى ما عرفت انه ان اريد بالامر المشترك المعتبر في دلالته على المسميات هو الكلي الصادق على جزئياته لزم خروج الجمع المحلى باللام والمضاف عن الحد لعدم صدقه على الاحاد وكذا لفظة كل وجميع ونحوهما نعم قد يعد العام مدخول لفظة كل ونظائره و يجعل تلك الالفاظ ادوات للعموم وح فلا انتقاض الا انه مخالف لظاهر ما ذكروه وان اريد به ما يعم ذلك وصدق الكل على اجزائه يدرج فيه الجمع المنكر

رابعها

واسماء العدد مضافا الى ما في الحد المذكور من الخفاء الغير اللايق بالحدود رابعها ما اختاره المحقق في المعارج من انه اللفظ الدال على اثنين فصاعدا من غير حصر وينتقض بالمثنى والجمع المنكر الا ان يراد بدلالته على ما زاد على الاثنين فيخرج عنه المثنى لكن يبقى السؤال في اختيار التعبير المذكور مع امكان التعبير عن الدلالة على الكثرة بلفظ واحد حسبما نظيره في بعض الحدود المتقدمة وينتقض ايضا بلفظ الكثير ونظائره لدلالتها على الكثرة من غير حصر وبالعام المخصوص كما توهم العلامة الا ان يراد

خامسها

خامسها ما ذكره العلامة في النهاية من انه اللفظ الواحد المتناول بالفعل لما هو صالح له بالقوة مع تعدد موارده واحترز بالواحد عن الجملة وبالمتناول بالفعل عن النكرة لصلاحيتها بالقوة لجميع الاحاد لكنها غير متناولة لها فعلا وباعتبار التعدد في موارده عما له معنى واحد كالاعلام الشخصية وقد عد من ذلك الكليات المنحصرة في الفرد كالشمس والقمر وفيه تامل فان قولك كل شمس وكل قمر شمس ولا قمر عام قطعا ويندرج في الحد ومجرد الافراد الفرضية كاف في صدقه وان لم يتحقق منها في الخارج الا فرد واحد او لم يوجد اصلا كما في لا شريك له وقد يورد على الحد المذكور امور احدها ان الفعلية تقابل القوة فلا يجتمعان فكيف يقيد حصول احدهما بحصول الاخر ويدفعه ان عدم اجتماع الامرين من الامور الظاهرة مضافا الى وضوح قرينة واضحة على سبق القوة فالمراد تناوله لها حين العمل لما هو صالح له قبل طروه ثم يرد عليه انه يشمل الالفاظ التي يطرؤها العموم بسبب ادوات وانما تفيد العموم وضعا كاسماء الاجناس والمجازات فلا يندرج فيه وكذا لفظ كل وجميع ونحوهما مع عدهما من الفاظ العموم كما هو المعروف وثانيها انه ينتقض بالاطفال اذ ليس متناولا بالفعل لما هو صالح له بالقوة من المشايخ وكذا الحال في العلماء والسلاطين وغيرهما ويدفعه ان لفظ الطفل والعالم والسلطان غير صالح للشيخ والجاهل والرعية غاية الامر ان يكون ما يطلق عليه قابلا للخروج عن ذلك العنوان الى العنوان الاخر واين ذلك من صلاحية اللفظة الماخوذة في الحد ثالثها انه ينتقض بالعشرة ونحوها من اسماء العدد ان اريد صلاحيته لمفاهيمها وقد يدفع بان اسامي الاعداد صالحة لما لا يحصى ولا يراد منها بالفعل الا مصداق واحد من مصاديقها الا اذا اقترنت بما يفيد عمومها كقولك كل عشرة وح يندرج في العام رابعها انه ان اريد بموارده الجزئيات المندرجة تحته انتقض بالجمع المحلى فانه انما يتناول الاجزاء دون جزئيات من مراتب المجموع وان اريد ما يعم ذلك والاجزاء انتقض بمثل اسماء الاعداد فانها وان لم تتناول جزئياتها الا انها متناولة فعلا لما لا يصلح له من اجزائها ويمكن دفعه بما سيجيء الاشارة اليه

انما ص

سادسها

سادسها ما اختاره شيخنا البهائي من انه اللفظ الموضوع لاستغراق اجزائه او جزئياته ويرد عليه تارة ان عدة من الفاظ العموم ليست موضوعة لاستغراق اجزائه او جزئياته وانما يفيد العموم ظهورا او من جهة الالتزام كما هو الحال في الجمع المحلى باللام والنكرة في سياق النفي حسبما ياتي الكلام فيها انشاء الله وتارة انهم عدوا لفظة كل من الفاظ العموم وليس كل من الجزئيات جزءا من الكل الاستغراقي ولا جزئيا له ولو جعل لفظة كل اداة للعموم وعد مدخوله عاما فهو خارج عن الحد ايضا لعدم وضعه للاستغراق واخرى انه يندرج فيه العام المخصوص والمستعمل في غير العموم من جهة المبالغة وغيرها لصدق الحد عليه مع عدم

اندراجه اذن فی العام هذا ولم ابضه حدا وغیر ذلك مما ذکروه فی کلامهم لاطائل فی ذکرها وبیان ما یرد علیها والذی ینبغی ان یقال فی المقام ان العموم یکون علی صح
وجوه احدها ان یکون استغراقیا بان یراد بالعام جمیع ما اندرج فیه علی وجه یکون کل واحد منها مناطا للحکم المتعلق بالعام ثانیها ان یکون مجموعیا
بان یراد بالعام جمیع ما اندرج فیه علی وجه یناط الحکم بالمجموع وعلی التقدیرین فاما ان یکون شمول اللفظ ملحوظا بالنظر الی اجزائه او جزئیاته
ثالثها ان یکون بدلیا بان یکون جمیع الجزئیات المندرجة تحت العام مرادا من اللفظ فی الجملة لکن علی وجه یناط الحکم بواحد منها علی سبیل
البدلیة وهذه الوجوه الثلثة مشترکة فی الدلالة علی الاستغراق وملاحظة الآحاد المندرجة تحت العام اندراج الجزئی تحت الکلی او الجزء تحت
الکل او الجزء تحت الکل الا انه یلحظ تلك الآحاد تارة علی نحو یکون الحکم منوطا بکل منها وتارة علی نحو یکون منوطا بالمجموع واخری علی نحو یکون
منوطا بواحد منها ح فنقول ان العام هو اللفظ المستغرق لما اندرج تحته من الاجزاء او الجزئیات فلا یندرج فیه نحو العشرة اذ لیس کل من الآحاد
ملحوظا فیها وانما الملحوظ هناك هو المجموع بما هو مجموع کما هو المفهوم من معنی العشرة فالفرق بین العشرة والعام المجموعی ان کلا من الآحاد ملحوظ
فی العام المجموعی بالملاحظة الاجمالیة الا ان الحکم منوط بالمجموع بخلاف اسماء العدد فانه لا یلاحظ فیها الا الکل بما هو کل واما الجمع المنکر فهو وان لوحظ
فیه الوحدات الا انه لیس بمستغرق لآحادها واما التثنیة فهو وان کان مستغرقا لما اندرج فیه علی الوجه المفروض الا انه لیس مما اندرج فیه مما یصلح
للجمیع لیندرج فی الحد واما العموم البدلی المفهوم من الاطلاق کما فی اعتق رقبة فلیس من مدلول اللفظ اذ لیس مفاد اللفظ هنا سوی فرد ما وهو
مغایر صادق علی کل من الآحاد فلیس کل من الآحاد هنا مدلولا للفظ اصلا واعلم انهم اختلفوا فی العموم هل هو من عوارض الالفاظ خاصة او المعانی ایضا مطلب
بعد ان حکی الاتفاق علی کونه من عوارض الالفاظ کما هو فی النهایة والمنیة وکشف الرموز علی اقوال احدها انه من عوارض الالفاظ والاطلاق
الاعیان والاطلاق علی المعانی مجاز وحکی عن جماعة من الخاصة والعامة کالسید وظ الفاضلین والشهید وشیخنا البهائی وابی الحسین البصری
والغزالی والبیضاوی وعزی ذلك الی الاکثر بل حکی عن البعض المنع من اطلاقه فی غیر الالفاظ حقیقة ومجازا ثانیها انه حقیقة فی المعنی الاعم من الامرین
وحکی عن جماعة منهم القاضی والعضدی ثالثها انه مشترك لفظی بین الامرین ذهب الیه الشیخ فی ظ العدة وحکاه عن قوم من الاصولیین حجة القول
الاول وجوه الاول انه حقیقة فی شمول الالفاظ اتفاقا حکاه الجماعة المذکورون فیکون مجازا فی غیره دفعا للاشتراك الثانی انه المتبادر
منه عند الاطلاق وهو علامة الحقیقة وعدمه علامة المجاز الثالث انه لو کان حقیقة لاطرد فیقال عم الانسان وعم الجدار وعم البلد مع انه لا
یطلق معها الا ان یقال انه لابد فی الاطلاق من حصول معناه علی الوجه المذکور المأخوذ فی التسمیة وهو غیر حاصل فی تلك الموارد قیل باختصاصه
بالمعانی العرضیة وهو مطرد فیه فیکون علامة علی الحقیقة حجة الثانی الاصل لا طلاقه علی الامرین فیکون حقیقة فی القدر المشترك دفعا للاشتراك
صح والمجاز ثانیها ان العموم لغة الشمول وهو حاصل فی المقامین وحجة الثالث انه اشتمل علی الوجهین فیکون حقیقة فی الامرین قلت لا یخفی ان محل
النزاع فی هذه المسئلة غیر منقح فی کلامهم بل الخلاف فیه غیر منصور فان العموم قد یطلق علی شمول شیء لاشیاء فی حصوله لها فیکون المشمول
وعموم الجود للاشخاص مباینا للشامل کما فی عموم المطر للاراضی وعموم الخصب للبلاد وعموم الحاجة للممکنات وقد یطلق علی عمومه فی الصدق علیها کما هو الحال فی
عموم المفاهیم الکلیة کالانسان والحیوان لمصادیقها وهذا هو العموم الملحوظ عند اهل المعقول وقد یندرج ذلك فی المعنی الاول علی ان
یراد به شمول شیء لاشیاء المقاصد قارا وحصولا وقد یطلق علی شمول اللفظ فی الدلالة لجمیع جزئیات مدلوله او اجزائه حسبما مر فان کان الکلام
فی تعیین مفاد العموم بحسب اللغة فمن الواضح الذی لا مجال للریب فیه کونه فی اللغة بمعنی الشمول الصادق علی الوجه الاول علی نحو الحقیقة ولذا
تلك م یصح الحکم بالعموم فی الموارد بحسب الاطلاقات العرفیة علی سبیل الحقیقة من غیر ریبة ولا یبعد القول بشموله للمعنی الثانی لشمول تلك المعانی
لجزئیاتها فالملحوظ فی تلك المفاهیم والکلیات عند اهل المعقول نحو من الشمول اللغوی الا انه علی حسب ما اعتبروا من شمول المفهوم لجزئیاته
یعم المعانی وهو لا یصدق علی شمول اللفظ للمعنی قطعا وقد یورد فی المقام بان شمول المطر للاماکن وشمول الخصب للبلاد وشمول الموت للاشخاص
ونحوها لیس من حقیقة الشمول فان کل فرد منها یختص شخصا ومحلا فلیس ذلك من حقیقة الشمول فیکون الاطلاق مجازا وهو واضح الفساد
لبیان المقصد شمول الخصوصیات والافراد بل المدعی شمول الکلی والقدر الجامع بینها للجمیع وهو حاصل قطعا وح فهذا المعنی غیر حاصل بالنسبة الی الالفاظ
اذ لا حصول للالفاظ بالنسبة الی معانیها نعم یتم ذلك بالنسبة الی ملاحظة دلالتها علیها لشمول الدلالة المخصوصة بالنسبة الی الکل وان کان الکلام فی العموم
الاصطلاحی اعنی استغراق اللفظ فی دلالته علی حسب ما مر فمن الواضح انه یختص بالالفاظ ولا یثبت للمعانی فان استغراق دلالة اللفظ علی جزئیات
مدلوله او اجزائه کما هو المصطلح لا یعقل انفکاکه من اللفظ ولا یمکن اثباته للمعانی قطعا وکون الاستغراق فی الحقیقة وصفا للدلالة وهی غیر اللفظ
لا یقضی بکون استغراق دلالة اللفظ وصفا لغیر اللفظ وهو ظ فلیس هناك معنی یصح وقوع النزاع فیه فهنا لفظیا کما نبه علیه بعض الاعلام قائلا
انه ان ارید بالعموم استغراق اللفظ لمسمیاته علی ما هو مصطلح اهل الاصول فهو من عوارض الالفاظ خاصة وان ارید شمول امر لمتعدد عم الالفاظ والمعانی
وان ارید شمول مفهوم لافراد کما هو مصطلح اهل الاستدلال اختص بالمعانی وقد یقال ان شمول اللفظ لمسمیاته معنی نحو من الشمول اللغوی فالنسبة
بینه وبین اللغوی من قبیل العموم والخصوص وح فیمکن تقریر النزاع فی ان الشمول علی ما هو مفاد العموم لغة هل یختص بمعناه الاصطلاحی فیکون من عوارض
الالفاظ خاصة او انه یعم غیره ایضا وح یبتنی الخلاف علی ان المعانی الذهنیة هل هی امور موجودة فی الاذهان ولا فعلی الاول یتصف بالعموم قطعا و
علی الثانی لا یعقل العموم فی غیر الالفاظ علی الوجه المذکور ولذا لا یتصور عموم الشیء الخارجی لاشیاء متعددة الا تری ان المطر والخصب لا عموم فی الوجود
منهما فی الخارج اذ الموجود منهما فی کل مکان غیر الموجود فی الاخر فالعموم انما یتصور للکلی الجامع بینها وهو مفهوم ذهنی لا وجود لها عند الجماعة

قال المصنف

قال العضد ان الاطلاق اللغوي امره سهل انما النزاع في واحد متعلق بمتعدد وذلك لا يتصور في الاعيان الخارجية انما يتصور في المعاني الذهنية والا
يكونون وجودها فكانه اراد بذلك ان العموم والشمول بمعناه اللغوي مما لا يتصف به شيء من المعاني على سبيل الحقيقة اذ المراد بها الاعيان الخارجية
وهي لا يعقل اتصافها بشمول وان اريد بها المعاني الذهنية فهي غير موجودة عندهم فكيف تتصف بالشمول فيكون النزاع في امر عقلي لا
لفظي ولغا انه لا يخفى عدم ظهور ادلتهم المذكورة على ان ما ذكره من امتناع شمول الواحد للمتعدد في الاعيان الخارجية غير صحيح لامكان شمول المكان
للمتمكنات عديدة وكذا شمول الظرف للمظروفات شتى وشمول الجماعة للاشخاص كثيرة وهكذا وليس ذلك خارجا عن معناه الحقيقي لقوله ان للعموم
لغة العرب صيغة تخصه اه فقد يقال ان الظاهر ان المراد بالعموم هنا هو العموم المصطلح اعني استغراق اللفظ لجميع ما يصلح له فالقول بان هنا صيغة
تدل على ذلك غير ظاهر فان ما يفيده اللفظ هو عموم المعنى لا عموم اللفظ وحمل العموم في المقام على ارادة شمول المعنى بعيد اذ مع خروجه عن ظاهر الاصطلاح
لا يقول الاكثر باتصاف المعاني به الا على سبيل المجاز كما عرفت وايضا فالظاهر كون الخلاف في وضع اللفظ بازاء العموم حسبما يعطيه ملاحظة ادلتهم وليست
الالفاظ المذكورة موضوعة بازاء العموم وانما العموم كيفية ملحوظة في معانيها قلت لا مانع من ان يراد بالعموم في المقام هو معناه المصطلح فان المراد انه
هل للعموم بالمعنى المذكور صيغة تدل عليه بان يكون ذلك اللفظ دالا على استغراقه لما يصلح له فلا منافاة في التعبير المذكور لما هو المقصود فانه اذا دل
اللفظ على الاستغراق لما يصلح له فلا منافاة في التعبير المذكور لما هو المقصود فانه اذا دل اللفظ على الاستغراق لما يصلح له صح ان يكون استغراق ذلك اللفظ
لما يصلح له وان ذلك الاستغراق مدلوله بحسب الوضع وان لم يكن الاستغراق المذكور عين الموضوع له فليس المراد بكون الصيغة مختصة بالعموم ان يكون
العموم تمام معناه الموضوع له بل المراد به ان لا يكون مشتركا بينه وبين غيره ولا مختصا بالغير ثم لا يخفى ان التعبير المذكور يعم ما كان اللفظ المفروض
موضوعا للعموم او يكون العموم من لوازم معناه كما هو الحال في النكرة في سياق النفي على ما هو المختار فان الاختصاص قابل على الوجهين الا ان الظاهر
ان مقصودهم من ذلك هو ما وضع له بخصوصه حسبما بيناه من ملاحظة ادلتهم ثم اعلم ان الالفاظ الدالة على العموم قد تكون هي بنفسها عامة فتكون دالة على معانيها
على سبيل العموم والشمول وقد يكون اللفظ دالا على العموم لكن ذلك العموم لم يكن وصفا للمعنى اخر فيكون العام هو اللفظ الدال على ذلك المعنى وتكون | لمعناه بل
ارادة العموم من اللفظ الاول باعتبار علامة عموم ذلك اللفظ كما في لفظ كل ونظايره فان العام انما هو مدخوله وهو انما عمومه متفرع فالموضوع للعموم انما هو
الاداة المذكور دون اللفظ الاخر فمحل الخلاف في المقام هو ما يعم الوجهين ولذا عدوا لفظة كل ونظايره من الفاظ العموم وقوله الجمع المعرف بالاداة لا خلاف
المعرف بالاداة لا خلاف بينهم على ما نص عليه غير واحد منهم في افادة الجمع المحلى باللام للعموم حيث لا عهد ويشهد له تلك بعد اتفاقهم عليه ملاحظة
العرف والاطلاقات فالمسئلة ظاهرة الا ان هناك تاملا في امور احدها ان دلالته على العموم هل هي من جهة وضعه له بخصوصه او انه يفيده من جهة
اخرى وعلى الاول فالموضوع للعموم هل هو المجموع المركب او ان اللام هي الموضوعة لافادته فتكون اداة للعموم ثانيها ان تفيدهم افادته العموم بما اذا لم يكن
عهد هل هو من جهة اشتراط الواضع ذلك في وضعه للعموم فيكون له وضعان في حالتين او من جهة كونه قرينة صارفة عن العموم فاعتبر واعدمه وعلى كل
من التقديرين فلا يخلو الكلام عن الاشكال اذ الاول كانه عديم النظير في الاوضاع اللغوية وعلى الثاني اي وجه لتخصيص القرينة المذكورة بين القرائن
الصارفة ثالثها ان المراد بانتفاء العهد ان لا يكون هناك عهد معلوم او ما يعم المظنون او ما يعمهما والمحتمل وستبين لك حقيقة الحال في ذلك كله
انتهم اختلفوا في افادة المفرد المحلى باللام لذلك فعن المحقق والشهيد الثاني عدم دلالته على العموم وهو المحكي عن ابي هاشم وجماعة من المحققين وعزي
الى اكثر البيانيين والاصوليين وعن الشيخ في العدة وشيخنا البهائي عدم دلالته على العموم وحكى ذلك عن المبرد والشافعي وابي علي الجبائي والحاجبي
والبيضاوي وعزاه في التمهيد الى جماعة من الاصوليين وجعله المعروف من مذهب البيانيين وحكاه الامدي عن الاكثرين ونقله الرازي عن الفقهاء والمحقق
انه عند التجرد عن القراين لا يفيد العموم وان لم تكن ارادة الاستغراق منه خروجا عن مقتضى وضعه واستعمالا له في غير ما وضع له وتحقيق الكلام في المرام
يحصل برسم مقامات الاول في بيان الجنس واسم الجنس افرادا وجمعا وعلم الجنس والمعرف بلام الجنس وغيرها والنكرة والجمع واسم الجمع فنقول اما الجنس
فهو اسم للمهية الكلية المأخوذة لا بشرط شيء من القيودات الزايدة عليها والمراد بالمهية المأخوذة في الحد هو الكلي الذي يحمل عليه جوهر الكلمة مع قطع النظر عن | ذر
لواحقه فمفهوم الواحد جنس وان كانت الوحدة ملحوظة فيه اذ ليست فيه زائدة عليه وانما لوحظ المجموع باعتبار واحد وفي المثنى والمجموع لما لوحظ فيه ملاحظة | المفهوم
المفردين مع اعتبار التثنية والجمعية معه لا يعد ان من الجنس وبملاحظة التثنية والجمع بانفسهما يمكن عدهما من الجنس اذ جنس التثنية والجمع ايضا من الاجناس
وقد ظهر بما ذكرنا ان اسماء الاشارة ليست من اسماء الاجناس بناء على ما هو التحقيق من وضعها لخصوصيات الجزئيات وكذا الحال في الجمع بالنسبة الى معنى
الجمعية لو قلنا بان الجمع لفظ موضوع لكل واحد من مراتب الجمع بالوضع العام ليكون وضعه عاما والموضوع له خاصا ولا ينافي ذلك ملاحظة الجنسية
بالنسبة الى كل واحد من المراتب فلا ينافي ما قد مناه فما قال بعض الافاضل لا اختصاص الجنسية بغير المفردات بل قد يحصل للجمع لا يعني ان المراد من الجمع هو الجنس
الموجود في ضمن جماعة بل بمعنى ان الجماعة ايضا مفهوم كلي فيقال ان لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل
الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم انتهى ملخصا اقول ما ذكره من وضع الجمع للمعنى الشامل لمراتبه ليكون الموضوع له فيه ايضا عاما محل تامل والظاهر ان
صيغ الجموع موضوعة لنفس الاحاد ما فوق الاثنين مصاديق الجماعة لا ان نفس مفهوم الجماعة موضوعة لها فاذا دخلت عليها لام الجنس كانت اللام فيها اشارة
الى مطلق الجنس الحاصل في ضمن الافراد فتارة لا يلاحظ وجوده في ضمن المتعدد بل يكون الملحوظ مجرد المهية فيكون مفاده كالمفرد المعرف به كما تقول فلان يركب
الخيل ولا اتزوج النساء فانه ليس المراد ركوبه لما زاد على الاثنين وعدم تزويج ما زاد على الاثنين منهن ولا مجاز في لفظ الجمع كما توهم على ما سنبينه
انشاء الله تعالى وتارة يلحظ الجنس من حيث وجوده فيما زاد على الاثنين وارادة جنس الجماعة المفهوم من الجمع وان امكن الا انه كانه بعيد عن اللفظ فظهر بذلك ما في

كاسمه زيد في كرامه فلا تغفل واسم الجنس عبارة عن اللفظ الموضوع لتلك الماهية المطلقة من دون ملاحظة الافراد والتعدد على ما هو الظاهر فانهم
فلا يثنى ولا يجمع من اسم الجنس وان اشير بهما الى الجنس كما في لا اتزوج الثيبات فيما اشرنا اليه وقد صرح بوضع اسماء الاجناس للماهية المطلقة غير
واحد من محققي اهل العربية كنجم الائمة والازهري وهو ظاهر التفتازاني في مطوله وذهب بعضهم الى وضعها للفرد المنتشر كالنكرة والاول هو الاظهر لتبادر
نفس الجنس عند سماعه مجردا عن اللواحق الطارية ولانه المفهوم منه عند دخول اللام عليه او لا التي لنفي الجنس ولو كان موضوعا للفرد المنتشر لكان
مجازا او موضوعا هناك بالوضع الجديد وكلاهما في غاية البعد اذ لا وجه لالتزام التجوز في مثله مع كثرته وعدم خروجه عن الظاهر كما يظهر بالتتبع في
الاطلاقات والقول باختصاص وضعه بتلك الحال كانه خروج عن الطريقة في الاوضاع ولا يرد ذلك في النكرة نظرا الى كونها حقيقة في
الفرد المنتشر اذ يمكن ان يقال يكون نفس اللفظ فيها دالا على الجنس والتنوين على الخصوصية فوضعه للجنس المطلق لا ينافي اطلاقه على الفرد مع دلالة شيء
اخر على ارادة الخصوصية بخلاف ما لو قيل بوضعه للفرد اذ لا يمكن ارادة الجنس منه اذن على الحقيقة فظهر بما بينا ان النكرة دالة على الفرد المنتشر
لا بوضع واحد بل بوضعين فان نفس اللفظ تدل على الجنس المطلق والتنوين اللاحق له على كون ذلك الجنس في ضمن فرد فيدل مجموع الاسم والتنوين
على الفرد المنتشر وهذا هو المراد بكون النكرة حقيقة في الفرد المنتشر لا بمعنى انها موضوعة للفرد المنتشر بوضع مخصوص فلا تغفل ومن هنا يظهر مؤيد
اخر لما ذكرناه من وضع اسماء الاجناس للماهيات المطلقة فان ظاهر المقابلة لاعتبار ما يدل عليه اللواحق الطارية على اللفظ من اللام والتنوين وعلامتي
التثنية والجمع من الخصوصيات فاذا دل مجرد اللفظ على المعنى المطلق صح تقييده بتلك اللواحق بخلاف ما لو قلنا بوضعها للفرد والمعرف بلام الجنس
هو ما دخل عليه لام الجنس وهي التي يشار بها الى الجنس فتفيد تعريف الجنس والاشارة اليه فنفس اللفظ وان دل على الجنس الا انه لا يفيد تعريفه والاشارة
اليه من حيث انه معين بل انما يدل عليه مط وانما يستفاد التعيين من اللام الداخلة عليه فما ذكره نجم الائمة من ان هذه الفائدة مما يقوم بها نفس الاسم المجرد
عن اللام فاتى ان تجتلب اللام في مثله لفظي ليس على ما ينبغي وسيظهر لك حقيقة الحال وعلم الجنس ما وضع للجنس بملاحظة حضوره وتعينه في الذهن فمدلوله
كمدلول المعرف بلام الجنس ولذا كان من المعارف ومجرد اسم الجنس وان دل على الماهية كما مر الا ان مدلوله لم يتقيد بشرط الحضور فان قلت ان اللفظ انما
[illegible] لا يكون مدلوله الا ما حضر في الذهن فما الفارق بين الامرين قلت فرق ظاهر بين حصول الصفة للشيء واعتباره معه فالماهية اذا اخذت مطلقة
كانت منكرة لعدم ملاحظة التعين معها فاسد يدل على الماهية المعروفة من غير تقييدها بالحضور في الذهن وان لزمها الحضور عند دلالة اللفظ عليها
[illegible] الماهية المطلقة والحضور في الذهن من لوازم الدلالة ولفظة اسامة موضوعة للماهية الحاضرة في الذهن فالحضور والتشخص الذهني مأخوذ
في وضعها [illegible] فقد يوضع اللفظ للماهية الخارجية سواء حصلت عند العقل اولا لكن دلالة اللفظ عليها يستلزم حصولها فيه حال الدلالة
[illegible] عن المقيدة بالحصول هو الموضوع له وقد يوضع للماهية المقيدة بالحصول في الذهن فالحصول بالفعل فيه قيد للوضع مأخوذ فيه وليس ما
عداه من موضوع اللفظ فالاول هو حال الوضع في اسم الجنس والثاني هو الحال في علم الجنس والمعرف بلام الجنس والعهد الذهني فظهر بذلك
ما في كلام نجم الائمة حيث بنى على ان التعريف في اللام لفظي في الجنس والاستغراق والعهد الذهني وان اللام المفيدة للتعريف حقيقة هي التي للعهد الخارجي
لا غير وبنى ايضا على ان التعريف في علم الجنس من قبيل التعريف اللفظي قال بعد توجيه كلامهم في جعل الاعلام الجنسية من المعرف الحقيقي اقول اذا كان لنا
تانيث لفظي كغرفة وبشرى ونسبة لفظية نحو كرسي فلا باس ان يكون لنا تعريف لفظي اما باللام كما ذكرنا قبل واما بالعلمية كما في اسامة انتهى فعلى هذا
لا فرق بين اسم الجنس وعلم الجنس في المعنى وكذا بينه وبين المعرف بلام الجنس وانما الفرق بينهما في الامور اللفظية قلت وينقح المرام بتبيان معنى التعريف
في المقام فنقول ان التعريف هو تعيين الشيء واحضاره في الذهن من حيث كونه معينا اما في الخارج او في الذهن فلا منافاة بين الكلية والتعريف
اذ الكلي متعين في الذهن فان اريد من حيث تعينه فيه كان معرفة والا كان نكرة فلفظ الانسان مع قطع النظر عن لواحقه العارضة له نكرة لدلالته على
الطبيعة المطلقة وكذا لو لحقها التنوين بل من باب تنكير الا ان تنوين التنكير ولو لحقه لام التعريف كانت اشارة الى الطبيعة الحاضرة في الذهن اذ نفس لفظة
الانسان تحضر الماهية المخصوصة في الذهن فيشار باللام اليها فيكون لفظة الانسان معرفا اشارة الى الشيء المعين فيكون معرفة فتبين اذن فرق بين
انسان والانسان واسد واسامة وان كان اللفظ اشارة الى المعنى مع عدم تعينه فتعين بتلك الاشارة والثاني اشارة الى المعنى المتعين قبل تلك الاشارة
ومما ذكرنا ظهر الوجه في كون الضماير العائدة الى النكرات معرفة وذلك لتعين مفادها في الذهن وارادة ذلك المعين من ضمايرها كما هو الحال في المعهود
الذكري اذا كان المذكور نكرة كما في قوله تعالى الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وبالجملة المعرفة ما دل على معنى معين وذلك التعين اما ان يكون
لتعين المعنى بذاته كما في الاعلام الشخصية او لضم ما يعينه كذلك مما في الخارج كما في الضماير الراجعة الى النكرات المعينة بحسب الواقع واسماء الاشارة اذا اشير
بها اليها فان تقدم المرجع وخصوصية الاشارة المشير بها قاض بتعين مفادها او في الذهن كما في المعرف بلام الجنس ونحوه علم الجنس لوضعه للماهية الحاضرة
في الذهن كما مر وهي بهذه الحيثية معينة مشخصة فيه ويجري نظير الاحتمالين في الموصولات والمضاف الى المعرفة فما ذكره ره من ان التعريف في المعرف بلام
الجنس وغيره مما مر لفظي ليس على ما ينبغي لما عرفت من ظهور الفرق بين الماهية المرسلة والمقيدة بالحضور في الذهن كيف ولولا ذلك لجرى ما ذكره في الموصولات
والضماير واسماء الاشارة والمضاف الى المعارف والقول بنفي التعريف عن جميع ذلك خروج عن كلام القوم بل نقول بجريان ما ذكره في المعرف بلام العهد ايضا
اذا كان المعهود كليا كما في نحو [illegible] اكرم رجلا وليكن الرجل عالما اذ ليس التعريف هناك الا من جهة كونه اشارة الى المعنى الحاضر بالبال المتقدم في الذكر فلا
تعين له الا من الجهة المذكورة وهي بعينها جارية في جميع المذكورات وقد اعترف ره بكون اللام في العهد الخارجي مفيدا للتعريف على الحقيقة والعهد الذكري
من اوضح صوره هذا وقد ظهر بما قررنا انه ليس التعريف في الاستغراق الا من الجهة المذكورة دون تعين معناه بحسب الواقع من جهة استغراقه لجميع الآحاد اذ لو كان باعثا لذلك

الجنس المعرف باللام

علم الجنس

تعريف المعرفة

على التعريف

على التعريف تجري في غيره من نحو كل رجل وكل عالم ولا يتوهم احد انه داخل في المعرفة اذ لا تعين له باحد الوجوه الثلثة المذكورة فلا تغفل فان قلت على ما ذكر يكون اسامة والاسد اسمين للصورة الذهنية الحاصلة في العقل فاطلاقهما على الفرد يكون مجازا وعن الحاجبي ان اعلام الاجناس وضعت علاما للحقائق الذهنية كما اشير باللام في نحو اللحم الى الحقيقة الذهنية فكل واحد من هذه الاعلام موضوع لحقيقة في الذهن متحدة فهو اذن غير متناول لغيرها وضعا واذا اطلق على فرد من الافراد الخارجية نحو هذا اسامة مقبلا فليس ذلك بالوضع بل لمطابقة الحقيقة الذهنية لكل فرد خارجي مطابقة كل كلي عقلي جزئياته الخارجية قال نجم الائمة ولم يصرح المص بكون استعماله في الفرد الخارجي مجازا ولا بد على مذهبه قال وكذا ينبغي عنده ان لا يقع اسامة على الجنس المستغرق خارجا فلا يقال ان اسامة كذا الا الاسد الفلاني لان الحقيقة الذهنية ليس فيها معنى الاستغراق كما ليس فيها التعيين انتهى ويظهر منه بعد ذلك اسناده الحق المذكور الى النحاة والزامه عليهم ما الزمه على الحاجبي ولا يخفى عليك ان التزام ذلك في غاية البعد اذ المحتاج اليه في غالب الاستعمال هو الحكم على الافراد الخارجية والاخبار عنها وبيان احوالها فيلزم التجوز في غالب الاستعمالات وهو في غاية البعد بل لا وجه للقول به فيلزم من فساد اللازم المذكور بطلان ملزومه وهو ما ذكر في المعرف بلام الجنس والاعلام الجنسية قلت لا يلزم على ما ذكرنا ان يكون اعلام الاجناس ونحوها اسامي للصور الذهنية بل نقول انها اسامي للامور الخارجية من حيث كونها متصورات عند العقل حاضرة في الذهن فان لفظة الاسد مع قطع النظر عن اللام اشارة الى الجنس الخارجي على ما هو التحقيق من وضع الالفاظ للمعاني الخارجية دون الصور الذهنية فسمكنا بنفس اللفظ يحضر الماهية الخارجية في الذهن واللام كما ياتي بيانه للاشارة فيكون المعرف بها اشارة الى الطبيعة الخارجية الحاضرة في الذهن وهو ما اردناه وكذا الحال في اعلام الاجناس بل وكثير من المعارف الا ترى ان المعهود الذكرى اسم للشيء الخارجي من حيث معهوديته في الذكر وحضوره عند العقل فهو مع كونه اشارة الى الشيء الحاضر عند العقل اسم للشيء الموجود في الخارج فتبين عدم المنافات بين الامرين فعلى هذا لا يلزم من استعماله في الامر الخارجي مجاز في الاستعمال في شيء مما ذكر وما ذكره المحقق الاسترابادي مبني على القول بكونه اسما لنفس الحقيقة الذهنية كما يتراءى من المنقول من كلام الحاجبي وهو خلاف التحقيق وقد يؤول كلامه بما ذكرناه فلا تغفل هذا وقد عرفت مما بيناه تحقيق الحال في ما عرف من المفرد المعرف بلام الجنس والاعلام الجنسية وانه لا فرق بينهما الا في كون المفرد المعرف اشارة الى الطبيعة الحاضرة بواسطة اللام وعلم الجنس اسما لذلك ولا يذهب عليك ان الفرق المذكور يرجع الى شيئين احدهما في كون الدال على الحضور في الذهن جوهر الكلمة في الثاني وفي الاول اداة التعريف ثانيهما ان في المعرف معنى الاشارة من جهة اللام بخلاف العلم فانه اسم للطبيعة الحاضرة وفيما ذكرنا تنبيه على نفس تركيب في المعنى بخلاف فيما يظهر من الفاضل التفتازاني فيما مر من انحصار الفرق بينهما في الاول حيث حكى ان الفرق بينهما ان علم الجنس دل بجوهره على حضوره في الذهن والمعرف بواسطة اللام للبس على ما ينبغي وقد ظهر ايضا من البيان المذكور معنى النكرة والفرق بينها وبين كل من اسم الجنس وعلمه والمعرف باللام وكذا يتبين معنى الجمع والفرق بينه وبين المذكورات واما اسم الجمع فالظاهر انه كالجمع في المعنى وانما الفرق بينهما في ان للجمع مفردا من لفظه بخلاف اسم الجمع نعم لا يبعد ان يكون الجمع اسما لخصوص مراتبه كما ان اسم الجمع يحتمل القدر المشترك بين الجميع فيكون الوضع والموضوع له فيه عامين واما اسم الجنس الجمعي فهو كغيره من اسماء الاجناس فيكون موضوعا لمطلق الجنس لكن الفرق بينهما انه خص في الاستعمال بما فوق الاثنين فعدم اطلاقه على الواحد والاثنين من جهة الاستعمال لا الوضع كذا ذكره نجم الائمة فتدبر اما المعرف بلام العهد والاستغراق فيتبين عند بيان معنى العهد والاستغراق وسيظهر لك في المقام الآتي المقام الثاني في بيان معنى اللام اعلم ان هنا لك معان اللام لا باس لو نقلناها ثم اتبعناها بما هو التحقيق في المقام فنقول المعاني المذكورة لها ثلثة احدها الجنسية وهي نوعان احدهما ان تكون اشارة الى الجنس من حيث هو من دون ملاحظة شيء من خصوصيات الافراد والجزئيات كما في قولهم الرجل خير من المراة فانه ليس المراد بالرجل سوى ماهية الرجل من حيث هي ولذا لا يلزم فيه لفظا على خيرية شيء من افراده بالنسبة الى افراد المراة فيصدق الحكم المذكور ولو كان جميع افراد المراة في الخارج خيرا من افراد الرجل ثانيهما ان يراد به الجنس لكن لا من حيث هو بل بملاحظة الفرد فيتعلق الحكم فيه بالجنس من جهة حصوله في ضمن الفرد كما في قولك لا اتكلم المراة ولا اتزوج النساء ولا اشرب الماء الى غير ذلك فان الحكم فيها لا يتعلق بالجنس من حيث هو بل انما تعلق به بملاحظة حصوله في الافراد فيثبت هناك حكم الفرد كليا في النفي وجزئيا في الاثبات وكليا ايضا فيما يأتي بيانه وكان الغالب في لام الجنس هو الثاني ثانيها الاستغراق وهو ان يكون اشارة الجميع افراد مدخوله ايضا وهو قسمان حقيقي وعرفي وربما يوجهين احدهما ما ذكره التفتازاني في مطوله وهو انه ان كان المراد جميع افراد المفهوم من اللفظ حقيقة كان الاستغراق حقيقيا كما في قوله تع وهو بكل شيء عليم فان المراد من لفظة الشيء مطلق الشيء لغة وان كان المراد جميع افراد المفهوم متعرفا في ذلك المقام كان الاستغراق عرفيا بالنسبة الى ذلك المعنى لا الى ما وضع له وثانيهما ما ذكره التفتازاني في شرح المفتاح وتبعه السيد الشريف وجعله بعض المحققين اقرب الى التحقيق وهو ان الشمول ان كان حقيقيا بان لا يخرج عنه شيء من افراد متعلقه كان الاستغراق حقيقيا وان لم يكن شموله كل لكن يعد في العرف شمولا كان الاستغراق عرفيا فالاستغراق الحقيقي على المعنيين لا اختلاف فيه واما العرفي فيختلف معناه اختلاف العرف في المقامات على التفسيرين والفرق بين المعنيين ان الخروج من مقتضى الحقيقة اللغوية في الاستغراق العرفي على الاول في مدخول الاداة والاستغراق فيها على حد سواء وعلى الثاني يكون الخروج في الاستغراق فيكون التصرف في نفس الاداة اقول لا يخفى ان ملاحظة العرف في مدخول اللام ثم جعل الاستغراق عرفيا مما لا يتم اذ لو بني على ذلك لزم ان يكون جميع الالفاظ المستعملة في غير معانيها اللغوية مما استعملت فيه حقا بقيها العرفية ومجازا اللغوية اذا تعلقت بها اداة الاستغراق العرفي لا الحقيقي وذلك مما لا يتوهمه احد منهم فليس المناط في كون الاستغراق حقيقيا او عرفيا كون مدخوله مستعملا في حقيقته الاصلية او فيما يفهم منه في العرف الطاري مطلقا ولو بمعونة المقام فتعين البناء على الوجه الثاني في تعيين القسمين فالاستغراق الحقيقي ما يكون شموله حقيقيا والعرفي ما كان الشمول فيه عرفيا لكن لا يخفى عليك ان البناء على ما ذكرته كل البعض بان الشمول في قولك جمع الامير الصاغة

اشر ح

من كونه مجازا ع

في البنا تصور

وفي معنى الالزام

كما في قولك جمع الامير الصاغة فان المراد منه عرفا في خصوص المقام هو صاغة البلد و مملكة الامير فيكون الاستغراق عرفيا

ليس شمولا لجميع افراد الصاغة ليكون جمعه بجميع صاغيا مما لكنه منزلا في العرف منزلة جمع جميع صاغة العالم كما لا يخفى وكان المحقق في المقام ان يؤتى باتحاد مدخول اللام
في المحالين والمقصد من اداة العموم الداخل على اللفظ هو الشمول والاستغراق فيهما لكن قد يراد منهما الشمول لجميع افراد مدخولهما وقد يراد بها الشمول النوع
خاص يساعد عليه المقام او العرف فالاول هو الحقيقي والثاني هو العرفي فلا فرق بينهما بملاحظة مدخول الاداة ولا في ارادة الشمول بها وانما الفرق بينهما
في كيفية الشمول لا غير فتدبر جدا وثالثها ان يكون للعهد اي الاشارة الى المعهود وهو على ما فسره التفتازاني ان يكون اشارة الى حصة من الحقيقة
معهودة بين المتكلم والمخاطب واحدا كان او اثنين او جماعة وعنه في التلويح تحديده اللام التي اشير بها الى حصة معينة من الحقيقة قلت وتخصيص العهد للعهد
بكونه اشارة الى الحصة خلاف الظ فان المعهود قد يكون جنسا بل وجميع الافراد فانه اذا تقدم ذكر الجنس وجميع الافراد ثم اشير بالمعرف باللام اليه من حيث
تقدمه في الذكر ومعهوديته عند المخاطب كان اللام للعهد عند التحقيق فالحق التعميم في ذلك ولذا فسره بدر الدين بانه الاشارة الى الحصة
وغيرها حيث عرفه بانه ما عهد مصحوبها بتقدم ذكر او علم وكذا اطلق المحقق الاسترابادي في تحديده وكان الحامل له على التخصيص ملاحظة
المعهودية اعتبار زايد لا حاجة اليه مع ارادة الجنس والاستغراق اذ يمكن الاهتداء اليهما من دون ملاحظة كونهما معهودا بخلاف ما لو كان اشارة
الى الحصة اذ تعريف الحصة المخصوصة انما يكون بالعهد وانت خبير بان ما ذكره انما يفيد عدم لزوم اعتبار العهدية عند ارادتهما لا عدم صحته لو
اعتبرت غاية الامر ان لا يكون فايدة في اعتبارها على انه يتصور فيه بعض الفوايد ايض كما لا يخفى ثم ان ما ذكره من تخصيص العهد بكونه بين المتكلم
والمخاطب غير متجه ايضا اذ يكفي فيه المعهودية عند المخاطب اذا علم به المتكلم وان لم يكن معهودا بينهما ولذا فسره نجم الائمة بانه عهد المخاطب مطلوب
مصحوبها قبل ذكره وهو ظ اطلاق العبارة المنقولة عن بدر الدين وقد يتفق ان مراده بمعهوديته بينهما مجرد علمهما به ولا يخفى بعده عن العبارة ثم ان
العهد قد يكون خارجيا كقولك خرج الامير وحكم القاضي اذا لم يكن في البلد امير وقاضيا مشتهرا او غيره وقد يكون ذكريا اما مصرحا به سابقا كقوله
تعالى ولقد ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول او مذكورا ضمنا وقد يعبر عنه بالعهد التقديري كما في قوله تعالى وليس الذكر كالانثى
فان خصوص الذكر غير مذكور سابقا لكن قولها نذرت لك ما في بطني محررا يدل عليه بالالتزام وقد يكون حضوريا اما محسوسا كقولك لمن يشتم
رجلا بحضرتك لا تشتم الرجل او غيره كما في قوله تعالى الان وقد عصيت قبل اليوم اكملت لكم دينكم هذا واعلم ان الفرق بين كل من الجنس والاستغراق واضح
لا خفاء فيه وقد يفرق بينهما وبين العهد بان العهد اشارة الى الحصة بخلاف الاخرين فان احدهما اشارة الى نفس الطبيعة الحاضرة والاخر الى جميع
الافراد وفيه ما قد عرفت من ان العهد قد يكون اشارة الى نفس الطبيعة والى جميع الافراد وقد يفرق ايض بان العهد يتوقف على علم سابق بخلافهما
وفيه ان العهد الحضوري لا يتوقف على علم سابق اذ هو اشارة الى الحاضر حال التكلم كما ان اللام التي للجنس اشارة الى الماهية الحاضرة في الذهن بلا
فارق بينهما الا في كون الحضور في احدهما خارجيا والاخر ذهنيا فالاظهر في بيان الفرق ان يق ان العهدية تتوقف على امر خارج عن مدلول اللفظ
به يحصل العهد من تقدم ذكر او حضور حال التكلم ونحوهما بخلاف الجنس والاستغراق اذ لا حاجة فيهما الى ذلك فان الاول اشارة الى الطبيعة الحاضرة
عند سماع مدخوله فيكون اللام اشارة اليه من غير حاجة الى ملاحظة امر اخر غير مدخوله ونظيره القول في الاستغراق نعم قد يكون فهمه في بعض المقاما
متوقفا على قيام دليل دال على عدم ارادة الجنسية كما في المفرد على ما ياتي وليس ذلك مما يحصل به الاستغراق وانما هو صارف له عن ارادة الجنسية بخلاف المعرف
العهد فان قوامه بالمعرفة الخارجية وقد ظهر مما قررناه عدم اندراج العهد الذهني في افراد العهد اذ الانتقال هناك الى الفرد ليس بسبب معهوديته عهد الذهني
وحصول العلم به خارجا عن تلك العبارة بل من جهة عدم صحة تعلق ذلك الحكم الا بالجنس في ضمن بعض الافراد خاصة كما في قولك اكلت اللحم وشربت
الماء واكله الذئب ومررت على اللئيم ونحو ذلك فان الامور المذكورة مما لا ارتباط لها بالطبيعة من حيث هي وانما يتعلق بها في ضمن الافراد ولا يراد في
ضمن جميع الافراد اما لعدم قابليتها لذلك كما هو ظ في كثير من امثلته او لدلالة المقام على خلافه والحاصل ان الانتقال الى الفرد انما يكون من الجنس
بتوسط القرينة القائمة في المقام فاللام اشارة الى الجنس ويكون الفعل المتعلق به دالا على كون ذلك الجنس في ضمن بعض الافراد كما لا يخفى بعد
التامل في موارد استعماله وتوضيح المقام ان المعرف بلام الجنس قد يكون متعلقا بالفعل والترك وعلى التقديرين اما ان يقع متعلقا للتكليف
او الاخبار وعلى الاول يكون المراد هو الطبيعة في ضمن بعض الافراد وعلى الثالث يراد في ضمن الجميع لتوقف الترك عليه وكذا على الرابع في وجه قوي
فكما يعد بعض ذلك من لام الجنس قطعا فليعد الباقي ايض من ذلك لاتحاد المناط في الجميع وبالجملة انا لا نعقل فرقا في المستعمل فيه في قولك اهن اللئيم
ومررت على اللئيم ولا تكرم اللئيم وما رايت اللئيم فانه قد جعل المتعلق للحكم في كل منها هو جنس اللئيم ولا يتعلق ذلك الحكم المذكور الا بالفرد غير انه
في الثاني في ضمن احد الافراد وهذا القدر لازم في ضمن الاول ولا يكون الثالث الا بتركه في ضمن الجميع ولا الرابع الا مع انتفائه في الكل وهذه كلها
خارجة عن مدلول نفس اللفظ وانما ياتي بملاحظة المقام فلا وجه لجعل بعضها لتعريف الجنس وبعضها لارادة الفرد فردا ما بل المستعمل فيه في الجميع
واحد فليس المعرف باللام في المقام مستعملا في خصوص فرد ما كما قد توهم ومما قد يشير الى ذلك ملاحظة ما ذكرناه من امثلة الوجه الثاني من وجهي
الجنس لوضوح ان اللام هناك ليس لتعريف شيء من الافراد وقد نصوا على كونه لتعريف الجنس مع عدم تعلق الحكم المتعلق به الا بالطبيعة في ضمن الفرد
فكذا في المقام وتفصيل الكلام في المراد من المعرف باللام في نحو مررت على اللئيم يحتمل وجوها احدها ان يراد الطبيعة المطلقة الحاضرة في الذهن من
غير ان يراد بخصوص الفرد او يطلق عليه وانما يفهم حصول تلك الطبيعة في ضمن الفرد بسبب المرور اليه فيكون الخصوصية مفهومة من الخارج من غير
ان يكون للفظ فيه مدخلية ثانيها ان يراد بها الطبيعة مع الخصوصية الحاصلة في ذلك الفرد بان يستعمل في مجموع الامرين فيكون مستعملا في خصوص الفرد
الذي وقع المرور عليه ثالثها ان يراد به الطبيعة مع خصوصية ما ليكون مستعملا في فرد ما من الطبيعة كما هو المفهوم للمخاطب عند سماع الكلام اذ لا يتعين

عنده شئ من الافراد رابعها ان يراد به الفرد ويطلق عليه لا من حيث خصوصيته بل من حيث مطابقته لتلك الحقيقة فيكون ما استعمل فيه اللفظ هو تلك
الطبيعة المطلقة الا انه اطلق على الفرد مع ارادة تلك الطبيعة منه والحال في الوجه الاول ظ لكونه مستعملا فيما وضع له قطعا فهو حقيقة بلا اشكال
وبيان الحال في الوجوه الاخر يتوقف على تفصيل القول في اطلاق الكلي على الفرد وبيان الحال فيه فنقول ان اطلاق الكلي على فرده يتصور على وجهين
احدهما ان يستعمل في الطبيعة والخصوصية بان يراد منه خصوص الفرد ولا شك اذن في كونه مجازا لاعتبار غير الموضوع له معه فيما استعمل اللفظ فيه
فيكون مفاد ذلك اللفظ مخصوصا بما استعمل فيه من الفرد من غير ان يصدق على غيره فثمرته عدم صدق تلك الخصوصية الماخوذة فيه على غيره فينحصر
مدلول ذلك اللفظ فيه ومن ذلك ايضا ان يستعمل في الطبيعة وخصوصية ما في الجملة فان ذلك ان يراد منه فرد ما لاعتبار غير الموضوع له فيكون مجازا
ايضا ثانيهما ان يستعمل في الطبيعة المطلقة ويطلق على الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة فالطبيعة المطلقة وصدقها عليه لا من جهة خصوصيته وتشخصه
وان شئت قلت انه يستعمل في الفرد من جهة انطباقه على الطبيعة فالطبيعة المطلقة مرادة منه قطعا غير انما اطلق عليه الفرد من جهة كونه مصداقا له
متحدا معه فهذا اطلاق اللفظ مع ارادة الطبيعة منه على الفرد لاتحاده معه الا ترى ان هذا الرجل عالم لا يفيد ثبوت مفهوم الرجولية لذلك الفرد فهو
بمنزلة حمل ذلك المفهوم حملا متعارفا وان كان هناك فرق بينهما باتي الاشارة اليه وهو بخلاف ما اذا استعمل في خصوص الفرد فانه لا يراد منه اذن
معناه الكلي بل المستعمل فيه هو خصوص الفرد فيكون حمله على ذلك الفرد حملا ذاتيا لاتحاد الموضوع والمحمول فيه بالذات ولذا كان اللفظ هنا مجازا
وههنا حقيقة لاستعمال اللفظ فيما وضع له من غير ضم شئ اليه فان قلت لا شك في كون الفرد مغايرا للطبيعة من جهة اشتماله على الخصوصية فان اريد
من اللفظ الطبيعة المطلقة فلا اشارة فيه اذن الى الفرد ولم يطلق عليه وان اطلق على الفرد كان المستعمل فيه مغايرا للموضوع له حسبما ذكر فكيف يدعي
استعماله فيه مع فرض اطلاقه على الفرد وبالجملة اي فرق بين الاطلاق على الفرد والاستعمال فيه مع ان الاطلاق اللفظ على الفرد هو المعنى هو استعماله فيه وح فبعد فرض
استعماله في الطبيعة المطلقة كيف يقال باطلاقه على خصوص الفرد وهل هو الا من قبيل استعمال اللفظ في معناه الحقيقي والمجازي قلت لما كان الفرد متحدا مع
الطبيعة في الخارج وكانت النسبة بين الطبيعة والتشخص نسبة اتحادية بحسب الخارج كان هناك اعتباران احدهما ملاحظة الفرد من حيث كونه هي الطبيعة
والاخر من حيث اشتماله على التشخص فان اطلق عليه اللفظ بملاحظة الجهتين معا كان مستعملا في خصوص الفرد وكان مجازا حسبما قدمنا وان استعمل
فيه من جهة كونه هي الطبيعة نظرا الى اتحادها معه كان حقيقة ولم يكن اللفظ مستعملا الا في الطبيعة غاية الامر ان تلك الطبيعة مقيدة في الواقع
بالتشخص لا يقال على هذا يكون المستعمل فيه هو الطبيعة المقيدة مع خروج القيد عن المستعمل فيه فيكون التقييد معتبرا فيه وهو معنى الحصة وكان استعمال
الكلي في الفرد ليس استعمالا فيما وضع له كما ان الحال في الحصة لدخول التقييد فيها وان كان القيد خارجا لانا نقول انه ليس المستعمل فيه في المقام هو الحصة
من الطبيعة بل ليس مستعملا الا في مطلق الطبيعة الحاصلة هناك اذ من البين ان الطبيعة لا بشرط حاصلة في الطبيعة مع شرط شئ فالتقييد والقيد خارجان
عن المستعمل فيه وان كانا من لوازم ما اطلق عليه لخصوصية الحصة والفرد فهو غير ملحوظة فيما استعمل اللفظ فيه وانما هما من لوازم اطلاقه على الفرد ومن
الظ ايضا ان دلالة اللفظ على الطبيعة اللابشرط اعني ما استعمل فيه في المقام غير مفتقرة الى ملاحظة قرينة تقييده اذ المفروض وضعه بازائها فلا حاجة
في استعماله فيها الى القرينة واما في اطلاقه على الفرد اعني كون المستعمل فيه هو تلك الطبيعة المقيدة بحسب الواقع وان كان القيد والتقييد خارجين
عنه فيفتقر الى ضم قرينة اليه حتى يعلم ذلك كان يقول هذا الرجل وهذا الفرس وهذا البساط فان كون الرجل والفرس والبساط بدلا او عطف بيان لهذا
دال على اطلاقه على ذلك وح يتم اطلاق الكلي على فرده وكون المستعمل فيه هو الطبيعة الحاصلة في ضمنه فتصح القول باطلاق الكلي على فرده واستعماله
في الطبيعة المطلقة لاتحادهما من الجهة المذكورة الا ان ذكر الاطلاق على الفرد كانه اوضح في المقام من ذكر الاستعمال فيه لظهور الاخير في اعتبار الخصوصية
وكيف كان فظهر انه ليس اطلاقه على الفرد واستعماله في الطبيعة اطلاقا له على معنيين كما توهم في الايراد بما يوضح ما قررناه ملاحظة قولك هذا رجل وهذا الرجل
فانه لا يجوز في شئ منهما قطعا ومن الواضح انه قد استعمل الرجل في الطبيعة المطلقة في المثالين من غير اطلاقه على الفرد في المثال الاول وانما حمل عليه لمجرد
اتحادهما في الوجود وفي المثال الثاني قد اطلق على الفرد ولذا كان قولك هذا رجل مشيرا به الى البساط كذبا لا غلطا بخلاف قولك هذا الرجل مشيرا به
اليه فانه غلط وليس ذلك الا لاطلاقه ذلك على الفرد مع عدم اتحاده مع مفهوم الرجل وعدم مناسبته له وقد ظهر بما قلناه ان حمل الكلي على الفرد غير
اطلاقه عليه غير ان اطلاقه على الفرد يستلزم حمله عليه كما لا يخفى اذا تقرر ما ذكرناه فقد اتضح الحال في كل من الوجوه الثلثة الاخيرة فان كلا من
الوجهين الاولين منها مجاز لاعتبار امر زائد على الطبيعة في كل منهما والثالث حقيقة لاستعماله في مطلق الطبيعة وانما اطلق على الفرد حسبما عرفت
بقي الكلام في تعيين المراد بالمعهود الذهني من الوجوه المذكورة فنقول ان الذي يقتضيه الاصل في ذلك هو الوجه الاول او وضع مدخول اللام
للطبيعة المطلقة وكون اللام للتعريف فيكون المعرف تلك الطبيعة ولا يدل الحكم المورد عليه الا على كون الطبيعة في ضمن الفرد وهو لا ينافي ارادة
الطبيعة اللابشرط من اللفظ ضرورة ان الماهية لا بشرط شئ يجامع الف شرط وقد ذكروا مثل ذلك في الماهيات المطلقة المتعلقة للاحكام الشرعية الا
ان هذا الوجه بعيد عن ظ كلماتهم اذ لا ربط له اذن بالاشارة الى الفرد ولا لمعهوديته في الذهن الا ان يجعل ذلك بسبب ما يعلم من دلالة القرينة على
كون ذلك في ضمن الفرد وهو مخالف لظ كلامهم فالوجه الرابع اقرب الى ظ كلماتهم بل هو ظ كلام التفتازاني في المطول والظ ان اللام ح اشارة ايضا
الى الطبيعة غير ان تلك الطبيعة حاصلة في ضمن الفرد لاطلاق اللفظ عليه فكانها اشارة اليه بالتبع من جهة اتحاده بالطبيعة ولما كان احد افراد الطبيعة شئ
من الامور المعهودة في الاذهان وكان اللام اشارة اليه تبعا حسبما ذكرنا عد ذلك من لام العهد وانت خبير بان ذلك ليس من حقيقة العهد في شئ
اذ لا معهود هناك حقيقة ولا يراد باللام الاشارة اليه فليس هنا تعريف للفرد على حسب غيره من المعهود فكان في جعله من العهد نوع توسع نظرا الى الاجمال

وان شئت قلت باسم
١٢ الفضلي

المذكور انما اصطلاح منهم والوجهان الاخيران مما يبعد ارادتهما في المقام لبعدهما عن نظر اللفظ نظرا الى اقتضاء استعمال الكلي في خصوص الفرد تخصصا مثل
اللفظ فيه وهو خلاف الظاهر في المقام مضافا الى لزوم التجوز في اللفظ المخالف للاصل مع عدم قيام دليل عليه وقد اتضح بما قررنا ان المعهود الذهني معرفة
بالنظر الى ما استعمل فيه اعني المهية المطلقة لحضورها في الذهن والاشارة اليها باللام كما في غيرها من الاجناس المعرفة وفي معنى النكرة بالنسبة
الى الفرد الذي اطلق عليه اذ لا تعيين فيه الا من جهة اتحاده مع الطبيعة وذلك مما لا يعين الفرد اذ معرفة الشيء بالوجه العام ليس معرفة لذلك
الخاص حقيقة بل معرفة للعام الذي صار وجها لمعرفته فليس اللام في الحقيقة اشارة الى خصوص الفرد فلا تعريف له ولذا نصوا على كونه في معنى النكرة
يعنون به بالنسبة الى خصوص الفرد لا بالنظر الى الطبيعة التي استعمل فيها ولبعض الاعلام كلام في المقام احببت ايراده مع تلخيص له وتوضيح لما [illegible]
ليكون تتميم الكلام في المرام قال ان ما اشتهر بينهم من ان المفرد المحلى باللام بلام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما وسموه بالمعهود فهو حقيقة
غير واضح لان مبنى كلامهم فيما ذكروه انه من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة فاورد على ذلك امورا منها ان المعرف بلام الجنس معناه المهية
المتعينة في الذهن المعراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا والاطلاق وارادة المهية باعتبار الوجود خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان المهية المعراة
عن ملاحظة الافراد لا يستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم يناف تحققها في ضمن الافراد الموجودة ومنها انه لا مدخلية
للام في دلالة الكلي على فرده فيصير اللام ملغاة فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام فكان اراد بذلك ان الوجه
المذكور انما يفيد كون مدخول اللام بنفسه حقيقة اذا اطلق على الفرد فاذا جعل مفاد المعرف باللام هو مفاد الخالي عنه كان اللام ملغاة و
ان جعل مغايرا لذلك فلا يفيد كون المعرف باللام حقيقة في الفرد ومنها ان المعرف باللام قد وضع للمهية المعراة في حال عدم ملاحظة الافراد مفاده
ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة ورخصة استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كاستعمال المشترك في اكثر من معنى لا
يقال يرد هذا في اصل المادة بنفسها بسبب انها موضوعة للمهية في حال عدم ملاحظة الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه
من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل والاطلاق وهو غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما ومنها ان ما اطلق عليه المعرف باللام
العهد الذهني هو فرد ما كما ذكروه ومن البين انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لانه لا وجود له الا في ضمن فرد معين فوجود الكلي واتحاده مع الفرد انما
يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا من المعرف باللام الجنس ان المفهوم المذكور مما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة
في ضمنه وبالجملة مقتضى ما ذكروه ان المراد المعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها المراد
في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الارادة مفهوم فرد ما من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم
مصداق فرد ما يتحقق معها في الوجود وليس مرادا جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فان المراد
به الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما بمعنى مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا انها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونها حقيقة من جهة
ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس معنى فرد ما وهو ايضا كلي وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا
طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما الا ان الاتيان بالكلي يتوقف على
الاتيان بمصداق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو اريد من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز ايضا
لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل مشيرا الى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد ثم قال مع هذا كله فالعجب من
هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي عن حقيقة الجنس وهو اولى بالدخول ولعلهم توهموا ان فيهما لما اطلق واريد به الفرد بخصوصه فهو مجاز وهو توهم
فاسد لان هذا ليس معناه ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ايضا من باب العهد الخارجي الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو المهية الموجودة
في الفرد لان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا انتهى والوجوه المذكورة كلها مدفوعة ففي كلامه مواضع للنظر احدها ما
ذكره من ان اطلاق اسم الجنس الموضوع للمهية المعينة في الذهن وارادة المهية بحسب الوجود خلاف معناه الحقيقي فانه ان جعل وجه المخالفة كون الموضوع
له امرا ذهنيا فارادة الامر الخارجي يخالفه فقد عرفت ما فيه اذ ليس المعرف باللام موضوعا بازاء الامر الذهني بل قد اعتبر فيه الحضور من جهة
التعريف والاشارة وهو لا ينافي كونه موضوعا لنفس المهية او لها باعتبار وجودها في الخارج كما مر بيانه وان جعل وجه المخالفة كونها معراة
عن ملاحظة الافراد فاعتبار كونها في ضمن الفرد ينافيه كما هو ظاهر كلامه ففيه ان المراد بتعريها عن ملاحظة الافراد عدم ملاحظة الافراد
معها لا اعتبار عدمها وهو ايضا قد نص على ذلك وح فلا ينافيه اعتبار كونها في ضمن الفرد اذا لم يكن مستعملا في خصوص الفرد بل انما اطلق
عليه حسبما مر تفصيل القول فيه فظهر بذلك ما في قوله لكنه ينافي اعتبار وجود الافراد وان لم يناف تحققها في ضمن الافراد الموجودة فان
الاطلاق على الفرد من حيث الوجود في الخارج نظرا الى اتحاده مع الطبيعة المطلقة لا يوجب تجوزا في اللفظ وليس المراد باعتبار الوجود ما يزيد على
ما يرجع الى ذلك كما عرفت ومن الغريب انه اعترف به بالنسبة الى اسم الجنس ونص على كون الاطلاق على الفرد الموجود حقيقة مع جريان الكلام
المذكور فيه بعينه على ان دعوى المنافات المذكورة مع ما فيه هو عين ما سيورده بعد ذلك فلا وجه لجعله ايرادا اخر ثانيها ان قوله لا مدخلية
للام ثم مع تسليم ذلك لا يلزم كون اللام ملغاة فان من البين كون اللام مفيدا ح لتعريف الحقيقة وهذا هو فائدة اللام كما في غيره والاطلاق
الحقيقي على الفرد من الجهة المتقدمة لا ينافي تعريفها على ان فيه نحو تعريف للفرد من جهة اتحاده مع الطبيعة حسبما مر والحاصل ان من البين ان
الدال على الاطلاق الكلي في المقام على الفرد هو الحكم المتعلق به في المثال السابق او غيره وليس للام مدخلية في الدلالة على الاطلاق على الفرد كالمرور

اصلا كما هو

اصلا كما هو ظاهر وح فجعل ذلك سببا لالغاء اللام مع افادتها تعريف الطبيعة كما هو المفروض عن تاملتها مما ذكره من ان الوضع انما ثبت حال عدم
ملاحظة عدم الافراد فلا بد من الاقتصار عليه لتوقيفية الوضع فلا يثبت الوضع في حال الملاحظة فان من البين انه ان اعتبر الواضع تلك الحالة في
وضعه اللفظ لمعناه فقد صار ذلك المعنى موضوعا له بشرط عدم ملاحظة الافراد وهو لا يقول به بل هو ظاهر الفساد لوضوح عدم اعتباره ذلك وان
لم يعتبر تلك الحالة في الوضع بل جعل الموضوع له هو نفس الطبيعة لا بشرط شيء فمن الواضح ح كون الاستعمال حقيقة اذا استعمله فيه سواء اطلق على
الطبيعة في ضمن الفرد او لا كما اشرنا اليه وقد بنى على مثله الحكم في مواضع متعددة واشرنا الى ما فيه ومما يستغرب في المقام جدا ايراد جريان مثل
ذلك بالنسبة الى مدخول اللام اذا اطلق على الفرد كما اشار اليه بقوله لا يقال آه ثم دفعه بالتزام المجازية هناك ايضا اذا اطلق على فرد ما نظرا
الى انه لا اتحاد للطبيعة بالنسبة اليه وانما هي متحدة مع الفرد المعين فان ذلك ان صح فلا ارتباط له بالكلام المذكور مما ورد عليه فان مبنى
الكلام المذكور على كونه موضوعا للطبيعة في حال التعرية عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا فيكون اطلاقه عليها حال ملاحظة الفرد بعينه
او اجمالا لا مخالفا لما وضع له والايراد عليه بنقض مدخول اللام بعمّ الحالين وح فالمتعين في ذلك في الجواب الرجوع الى وجه آخر وهو عدم اتحاد
الطبيعة مع فرد ما كما ترى مما لا ارتباط له باعتبار كون الوضع في حال التعرية عن ملاحظة الافراد وعدمه اذ قلنا بشمول الوضع للحالين جرى الكلام
المذكور اذ المفروض وضع اللفظ للطبيعة وعدم حصول الطبيعة الا في ضمن الفرد المعين دون فرد ما فلا يصح اطلاق اللفظ حقيقة على ما لم يوضع
له فليس الخروج عن الموضوع له ح من جهة انتفاء تلك الحالة الحاصلة في حال الوضع بل لانتفاء اصل المعنى الذي وضع بازائه وقد جعل ذلك جهة
اخرى في الايراد عليه حسبما ذكرناه فلو صح ما ذكرناه من ارجاع هذا الايراد اليه فلا وجه لعدهما ايرادين فالتمسك في احدهما بملاحظة وضعه للطبيعة
حال الانفراد فلا يصح اطلاقه عليه حال ملاحظة الافراد ثم ارجاع ذلك الى عدم وجود الطبيعة هناك اصلا فليس اطلاق اللفظ عليها كما هو قضية
ايراده رابعها ما ذكره من ان المراد في المقام هو الطبيعة في ضمن فرد ما ولا وجود للطبيعة كذلك فان على ما ذكره يكون قد اطلق الكلي على فرد ما مبهم
بحسب الواقع ولا ريب ان ذلك غير مراد من المعهود الذهني بل ولا من الكليات التي يطلق على افرادها الا نادرا فان الكليات المأخوذة على الوجه
المذكور مما لا وجود لها في الخارج ولا يمكن ايجادها كذلك فلا يتعلق بها غرض في الغالب والتعيين في المثال المفروض قد اطلق على ليس بمعين بحسب
الواقع لكن لم يرد المتكلم بيانه للمخاطب لا بعنوان انه احد الافراد حيث لم يات بما يدل على التعيين وانما دل على نسبة المرفوع اليه على كونه في ضمن فرد معين
بحسب الواقع غير معين في العبارة وهذا هو المراد بالاطلاق على فرد ما فدعوى ان المبهم على ابهامه مما لا يمكن تعلق المرفوع ولا شيء من الاحكام الخارجية
به وكذا الكلام في نحو ادخل السوق اذا لم يكن هناك سوق معهود في الخارج فانه قد اطلق ح على احد الاسواق المعينة بحسب الواقع وقد تحقق
الطبيعة بكل واحد منها فهي حينئذ متحدة مع احدها لا بمعنا الابهامي اذ لا يصدق على شيء منها ولا وجود له في الخارج اصلا ولا مفهوم احدها
اذ لا اتحاد للطبيعة اياه بنفسه بل المراد مصداق احدها فالمراد بالطبيعة المتحدة مع افرادها فهو بهذا المعنى قد اطلق على احدها فالسوق في قولك
ادخل السوق قد اطلق على احد الاسواق الخارجية وقد استعمل اللفظ في الطبيعة المطلقة من حيث انطباقها على احد تلك الاسواق وهذا بعينه جار
في قولك مررت على اللئيم الا انه لما كان المرور به معينا بحسب الواقع امكن القول باطلاقه عليه بحسب فرد ما او لا فظهر بذلك ضعف قوله انه قد
اطلق هنا على مفهوم فرد ما ولا وجود له في الخارج حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه وقوله نعم مصداق فرد ما يتحد معه في الوجود وليس مرادا جزما فانه ان
اراد بخصوص الفرد المعين فكذلك لكنه ليس مرادا جزما وان اراد بخصوص احد تلك الافراد الذي يعبر عنه باحد الافراد فاي شيء اوجب الجزم بعدم
ارادته واي مانع من ان يراد من الدخول في السوق الدخول في احد افراده باطلاق السوق عليه من حيث اتحاد الطبيعة معه ضرورة انها اذا اتحدت مع كل منها
فقد اتحدت مع احدها بالمعنى المذكور خامسها اثبات الوضع النوعي للنكرة حيث قال ان لها وضعا نوعيا من جهة التركيب مع التنوين ونفس معناه
فرد ما وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما فان
الظ كما اشرنا اليه ان للتنوين وضعا شخصيا حرفيا للدلالة على كون الكلي المدخول له حاصلا في ضمن الفرد لان مجموع الرجل والتنوين قد وضع
وضعا نوعيا ليدل على فرد ما ليكون المجموع كلمة واحدة بحسب الحقيقة ويكون وضع الرجل الخالي عن التنوين مرتفعا في المقام ضرورة زيادة حرف
في اصل اللفظ الموضوع فيكون كضارب المأخوذ من الضرب في عدم بقاء الوضع الشخصي الحاصل عند تركيبه واتما وضعت المادة والهيئة
للمعنى المعروف بوضع نوعي كما حقق في محله بل لكل من الاسم والتنوين وضع مستقل فلفظ الرجل مثلا خاليا عن اللواحق موضوع لنفس الطبيعة كما
بيناه وهو المعنى الصالح للحوق الطوارئ عليه من اللام والتنوين وعلامتي التثنية والجمع ولكل من تلك اللواحق افادة لا ينافي معنا تلك
اللفظة بل يجامعه لعدم المنافاة بين الطبيعة اللابشرط والخصوصيات الواردة عليه فالاسم المفروض يدل بنفسه على الطبيعة المطلقة و
الحروف اللاحقة الطارية عليه تدل على الخصوصيات الحاصلة له ولذا صارت مكملة لتركيبه ولو كان لحوق تلك اللواحق مانعا لبقاء الوضع المذكور
لا تنفي معظم الفائدة في وضع اسماء الاجناس خالية عن اللواحق وقد عرفت ان احد الشواهد على وضعها للماهية المطلقة هو صحة اجتماعها
للحوق تلك اللواحق ثم ان ما نفاه في المقام من كون معنى النكرة الطبيعة الحاصلة في ضمن فرد ما قد اثبته سابقا في المقدمات حيث صرح بان
اسم الجنس الخالي عن اللواحق اذا دخله التنوين صار ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة قال فالمراد بالطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين سابقا
ثم لو قالوا ارد من قولك جئني برجل اه ما اولا فلانه لا وجه لنفيه الوجود عنه بالفعل مط وكانه مبني على ما فاته ارادة فرد ما لكونه موجودا
كما مر وقد عرفت ما فيه كيف ولا شك في صحة ان يقول صح مجيء فرد من افراد الرجل موجود بالفعل الا ترى ان ما اطلق عليه ح غير موجود

واما ثانيا فبان علم وجوده حال الاطلاق لا ينافي صحة استعماله فيه على سبيل الحقيقة اذ ليست النكرة موضوعة بازاء الفرد الموجود حال الاطلاق
بل لو وجد بعد ذلك ايضا كان اطلاقه عليه حقيقة الا ترى انه لو قال اشتر لي ماء فاتاه بماء وجد بعد القول المذكور كان ممتثلا وكان سند يجاني قوله
قطعا والحاصل ان النكرة بدل وضعا على الفرد الخارجي من الطبيعة بملاحظة حصولها في ضمن الخصوصية الخارجية وان شئت قلت وضع بازاء الطبيعة
والخصوصية الخارجية اللاحقة لها باعتبار كونها فردا سواء كانت موجودة حال الاطلاق او لا كما يظهر الحال من ملاحظة اطلاقات النكرات
سابعها قوله والعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الخارجي اه ولا عجب لوضوح الفرق فان اللام في العهد الخارجي ليس لتعريف الطبيعة وانما هو لتعريف
الفرد بلفظ الكلام والاشارة الى الخصوص المفاد في الذكر او الحاضر او المعلوم من الخارج من غير كونها اشارة الى الجنس المدلول للفظ اصلا كما هو واضح
من ملاحظة امثلته بخلاف الحال في العهد الذهني اذ ليس اللام هنا الا لتعريف الجنس والاشارة اليه من حيث حضوره في الذهن غير انه
يراد به الجنس الحاصل في ضمن الفرد لقيام القرينة عليه وليس ذلك من حقيقة العهد في شيء اذ الفرد الذهني غير انه يراد به الجنس الحاصل في ضمن الفرد لقيام
القرينة عليه الا ان الفرد غير معلوم ولا متعين عند المخاطب ولا معهود معروف مع قطع النظر عن المقام وانما انصرف الذهن اليه من جهة قيام
القرينة عليه فلا اشارة اليه باللام من جهة حضوره بالبال ولا تعينه في الخارج ولذا اخرجناه عن حقيقة العهد واللام في الرجل فيما ذكرنا
من المثال ان جعلناه للعهد الحضوري كان لتعريف الفرد لا ينافي كون مدخوله مستعملا في نفس الطبيعة فان المقصود تعريفها في ضمن الخصوصية بتدور
نفس الطبيعة وان جعل لتعريف الجنس كان اطلاقه على الفرد من جهة اتحاد الطبيعة معه فليس من العهد الحضوري في شيء كما لا يخفى وجميع ما
ذكرنا ظاهر لمن اعطى النظر حقه في ملاحظة ما هو الملحوظ في اطلاق اللفظ في تلك المقامات اذا عرفت جميع ما ذكرناه في معاني اللام فاعلم انه قد وقع
وبيان وضع الالف واللام
الخلاف في المقام في بيان ما وضع له ويدل عليه بحسب الحقيقة وكذا في ارجاع بعض المعاني المذكورة الى البعض فيهنا وجوه واقوال احدها انها
حقيقة في تعريف الجنس وسائر الوجوه من الاستغراق والعهد الخارجي باقسامه والذهني راجعة الى الجنس فيكون اللام في الجميع لتعريف الجنس
لا بشرط شيء والاستغراق والعهد الخارجي والذهني امور مفهومة من الخارج اذ قد يقوم القرينة من ملاحظة المقام او غيره على كون تلك الطبيعة
في ضمن جميع الافراد فيكون استغراقا او على كونها في ضمن فرد معين بعد ان علم من الخارج فيكون للعهد باقسامه او على كونها في ضمن بعض
الافراد من غير تعيين فيكون للعهد الذهني فلا تجوز في اللام في شيء من تلك الاطلاقات لاستعماله فيما وضع له من تعريف الجنس وانما
يعلم تلك الخصوصيات من الامور الخارجية وحكى القول به عن الفاضل القوشجي ويحتج فيه بثبوت مجيئها لتعريف الجنس كما يعرف من ملاحظة
الاستعمالات وشهادة التبادر وعدم وضوح استعمالها في خصوص شيء من المعاني الاخر لامكان ارجاعها على الوجه المذكور بارادة تعريف الطبيعة
من اللفظ وفهم تلك الخصوصيات من الخارج فلا حاجة الى تكثير معانيها ليلزم الاشتراك او المجاز المخالفين للاصل وفيه ان اللام في العهد ليس الا
لتعريف خصوص الفرد والاشارة اليه وليس لتعريف الجنس اصلا الا ترى الى قوله تعالى فعصى فرعون الرسول فانه ليس المراد بقوله الرسول الا الاشارة
الى الرسول المقدم في الذكر واين ذلك من تعريف الجنس والاشارة اليه والعلم باطلاقه على الفرد من جهة القرينة نظير ما ذكرناه في العهد الذهني
ولو كان ذلك لتعريف الجنس لم يفد تعريف خصوص الفرد والاشارة اليه اصلا كما هو واضح من ان تعريف العام وتعيينه لا يفيد تعريف الخاص وتعيينه
اصلا وكذا معرفة الخاص بالوجه العام ليس الا معرفة لذلك العام دون الخاص كما وكذا الحال في الاستغراق بالنسبة الى الجمع فان التعريف والاشارة
فيه ليس الا لخصوص الافراد من غير اشارة الى الطبيعة اصلا كما هو واضح من ملاحظة امثلته اذ الجمع الذي هو مدخول اللام انما وضع لخصوص
٢ الاحاد واللام الداخلة عليه انما يفيد تعريف تلك الاحاد والاشارة اليها واين ذلك من تعريف الطبيعة ثانيها انها موضوعة لخصوص الجنس فهي والعهد
مشتركة بين المعنيين ويرجع الاستغراق والعهد الذهني الى الجنس فيكون الجنس على وجوه ثلثة فانه اذا اشير باللام الى الجنس فاما ان يكون اشارة
الى الطبيعة من حيث هي او من حيث حصولها في الافراد وعلى الثاني فاما ان يراد به الجنس الحاصل في ضمن جميع الافراد او بعضها فالاول لتعريف الحقيقة
والثاني للاستغراق والثالث للعهد الذهني والجميع يندرج في تعريف الجنس وحكى القول به عن العلامة التفتازاني والمحقق الشريف والوجه فيه
ما عرفت من وهن ارجاع العهد الى الجنس فهما معنيان مستقلان والظاهر من ملاحظة الاطلاقات كونها حقيقة في كل منهما على ان كونه حقيقة
في تعريف الجنس في الجملة مما لا كلام فيه وارادة العهد اوضح منه مع وجود المعهود حيث انه اقرب الى الفهم ولذا يقدم على الجنس فيكون اولى بثبوت
الوضع له وانما ارجعوا الاستغراق الى الجنس نظرا الى حضور الطبيعة يكون سببا لاحضار افراده في الذهن عند قيام القرينة الباعثة عند الاطلاق
على الانتقال وجميع الافراد متعين في الذهن فيعرف بتعريف الجنس وقد عرفت الحال في سهولة الارجاع وارجاع العهد الذهني الى تعريف الطبيعة
وفيه اولا ما عرفت من وهن ارجاع الاستغراق الى الجنس في الجمع المعرف وانه في كمال البعد بل الظ انه ظ الفساد نعم يحتمل القول به بالنسبة الى المفرد
المعرف اذا اريد به الاستغراق حسبما عرفت الاشارة اليه وذلك على فرض تسليمه لا يقضي بارجاع الاستغراق مطلقا الى الجنس وثانيا ما سيجيء الاشارة
٣ اليه من بعد القول بالاشتراك في المقام ثالثها انها موضوعة لكل من المعاني المذكورة من غير ارجاع شيء منها الى الاخر فتكون مشتركة بينها لفظا
حكاه بعضهم عن ظ بعض من كلام العلامة التفتازاني في بعض تصانيفه والوجه فيه انها معان مستقلة يستعمل اللفظ فيها ويراد منه افهامها
فيها فارجاع بعضها الى البعض تكلف مستغنى عنه وظ الاستعمالات كونها حقيقة في الجميع اما لترجيح الاشتراك على المجاز او لاستظهار ذلك من ملاحظة
موارد استعمالها وبضعفه ما عرفت من ظهور ارجاع العهد الذهني الى الجنس وان القول باشتراكها بين تلك المعاني خلاف الظ بل الظ وضعها
٤ لمعنى وحد التجوز في الجميع حسبما يأتي الاشارة اليه رابعها انها موضوعة لتعريف الجنس خاصة فاستعمالها في غيره من المعاني مجاز من غير ارجاع

ثم بيان

شيء من المعاني المذكورة الى اخر ما ذهب اليه غير واحد من متاخري المتاخرين الا انه جعل الجمع المحلى باللام موضوعا للعموم بوضع جديد حسبما يجيء تفصيل
القول فيه ولو جه تبيين ان المتبادر من المعرف باللام هو تعريف الجنس فيكون حقيقة فيه مجازا في غيره لرجحان المجاز على الاشتراك ولتبادر الغير الذي هو
من امارات المجاز ومن يدعي كونه حقيقة في العهد والاستغراق لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية وانى له بذلك نعم لا يبعد
القول به في الجمع المعرف بالنسبة الى الاستغراق لما دل عليه مما سيجيء ذكره ويضعفه ان تبادر الجنس من المعرف باللام انما هو في خصوص المقام
مع انتفاء العهد ولعل ذلك من جهة وضع اللام لخصوص تعريف الجنس بل لكونه موضوعا لمطلق التعريف ووضع مدخوله للجنس فيفيد ذلك
تعريف الجنس فلا يدل ذلك على وضعها لخصوص تعريف الجنس كيف وكون استعماله في العهد حقيقة مما لا يعتريه ريب عند من لاحظ العرف
وهو الذي يستفاد من كلام اهل العربية بل الظاهر اتفاقهم على عدم كما يأتي وكذا الحال في الاستغراق بالنسبة الى الجمع بعد انتفاء العهد عنه
٥ حاجة الى التزام وضع فيه للعهد للهيئة التركيبية كما ادعاه وقد عرفت الحال في ارجاع العهد الذهني الى تعريف الجنس خامسها ما احتمله بعضهم
في المقام وهو ان يجعل كل من الجنس والاستغراق والعهد معنى برأسه ويرجع العهد الذهني حينئذ الى الجنس وهذا الوجه اقرب من الوجوه
المتقدمة الى ظاهر الاستعمالات فان قيل بوضعها لما يعم الجميع من غير ان يكون مشتركا لفظيا بينها فهو التحقيق في المقام كما سنبينه وان قيل باشتراكها
٤ لفظا بين المعاني الثلاثة فهو بعيد لمخالفته للاصل وهو ان ذلك الخصوصيات مما لا دلالة في اللام عليها ولا يستعمل في خصوص شيء منها سادسها ما
احتمله البعض المتقدم ايضا وهو ان يكون اللام لتعريف الجنس والفرد ثم ينقسم الاخير الى الوجوه الثلثة من العهد والاستغراق والعهد الذهني وكان
الوجه فيه سهولة الامر في ارجاع الثلثة الاخيرة الى المعنى المذكور مع تقليل الاشتراك وعدم لزوم المجاز في شيء من الاستعمالات ويضعفه ان اللام
لا يفيد تعريف الفرد من حيث الاطلاق ليجعل موضوعا بازائه وانما يفيد تعريف خصوص المعهود او جميع الافراد وقد عرفت وهن القول بتعريفه
للفرد في العهد الذهني هذا محصل الوجوه المذكورة في المقام وانت اذا احطت خبرا بما ذكرنا عرفت ان اللام ليست موضوعة الا لمعنى واحد هو
التعريف والتمييز والاشارة كما هو قضية جعلها اداة التعريف مفيدا لفائدة الاشارة من اسمائها ولذا عد اسماء الاشارة من المعارف لما تضمن من
معنى الاشارة الباعثة على التعيين وقد حكي عن التلويح وغيره ان اللام بالاجماع للعهد ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز فنقول ح ان ذلك
ما يصح تعلقه بكل من الوجوه المذكورة فيختلف الحال باختلاف ما تعلق به فقد يتعلق بالجنس والطبيعة المطلقة فيكون لتعريف الجنس وقد
يتعلق بجميع الافراد فيكون للاستغراق وقد يتعلق بفرد مقدم في الذكر او معلوم بالحضور من الخارج فيكون للعهد فليس اللام موضوعة الا لمطلق
التعريف وتلك الخصوصيات انما يجيء من جهة متعلقه فعند التحقيق لا يرجع شيء من المعاني المذكورة الى الاخر بل كلها امور متغايرة الا ان اللام لم يوضع
لخصوص شيء منها وانما يحصل تلك المعاني من جهة ضم اللام الى ما يراد من مدخوله فهي مما تاتي من التركيب من غير ان يكون هناك وضع للهيئة
التركيبية كما ظن في بعضها نعم الظ ارجاع العهد الذهني الى تعريف الجنس حسبما مر تفصيل القول فيه فيحتمل ارجاع الاستغراق في المفرد المعرف اليه
الا ان كونه لتعريف الافراد المفهومة من الجنس بعد قيام القرينة على ارادته في ضمن الافراد لم يكون خارجا عن تعريف الجنس ليس ببعيد ايض واما
الاستغراق المراد من الجمع فلا وكان من ارجع الاستغراق الى الجنس انما اراد ذلك بالنسبة الى المفرد المعرف واما بالنظر الى الجمع فلا يتصور ذلك اصلا
ضرورة انه لا اشارة فيه الى الجنس ثم المراد من مدخوله لخصوص الافراد واما ارادة الجنس منه فلا يكون الا بواسطة القرينة كما سيأتي ان شاء الله المقام الثاني
في بيان مفاد الجمع المعرف باللام اذ قد عرفت كون اللام موضوعة للتعريف والاشارة فلا محة تكون مع انتفاء القراين ظاهرة في الاشارة الى ما دل
عليه صريح مدخوله ولما كان موضوع الجمع على ما عرفت هو خصوص مراتب الجمع من الثلثة الى ما فوقها وكانت تلك المراتب مختلفة لا تعين في شيء منها
لصدق كل منها على كثيرين بخلاف ما ليس سوى جمع الافراد اذ ذاك بمنزلة شخص واحد كانت اللام اشارة اليه لتعينه وعدم عروض الابهام له المنافي
للتعيين والتعريف دون غيره من المراتب اذ لا معرف فيها عند العقل ليشار اليها وايض ليس في لفظ الجمع تخصيص شيء لشيء من خصوص المراتب تخصيص
بعضها بالارادة دون الباقي ترجيح بلا مرجح والبناء على الابهام والاجمال ينافي التعريف فيظهر من الاشارة المستلزمة للتعيين ارادة الجميع اذ هو المرتبة
الجامعة لجميع المراتب ولهذين الوجهين صار الجمع المحلى باللام ظاهرا في العموم لا من جهة وضعه له بالخصوص كما يظهر من جماعة بل صرح بعض الافاضل
بكونه حقيقة فيه بخصوصه مجازا في غيره مطاحين في العهد وجعل قضية وضع اللام والجمع كونه لتعريف الجنس لكنه قال بكونه حقيقة في الاستغراق من جهة
الوضع الجديد للهيئة التركيبية قال الظ ان هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المقرر
في المقدمات من ارادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل والاتفاق
ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا انتهى ويرد عليه امور احدها ان ما ذكره من ان قضية وضع اللام والجمع كون الجمع المحلى لتعريف جنس الجماعة غير ظ
ولو من جهة ظهوره في ذلك فانه انما يتم اذا قلنا بوضع المجموع للطبيعة الجمع وقد عرفت وهنه وان الظ وضعها لخصوص الاحاد سواء قلنا بكون الوضع
فيها عاما والموضوع له خصوص كل مرتبة مرتبة او الموضوع له هو مصداق الجماعة اعني خصوص الوحدات كائنة ما كانت ليكون الموضوع كليا ايض
كما هو الاظهر حسبما مر ان الاشارة واين ذلك من وضعها لجنس الجماعة ليكون المستفاد منها بعد دخول اللام عليها الاشارة الى جنس الجماعة حسبما ادعاه
بل لا يبعد القول بكون المفرد الحاصل في ضمنها موضوعا بازاء المعنى الجنسي ح فاموضوعا بالوضع المراتي لافادة الفردية وفي الجموع المكسرة يكون المادة
والهيئة ملحوظة على الوجه المذكور على نحو مواد الافعال وهيئاتها حسبما مر بيانه ح فلا يعقل ورود التعريف على معنى الجمعية في المقام لكونه من
المعاني الحرفية الغير القابلة للتعريف ثانيها ان الاوضاع الطارية للهيئات التركيبية ينبغي ان لا تنافي اوضاع المفردات ليصح ضم مفاد الهيئة الطارية ٢

ربط له بالجنس
مطلب في بيان معنى الجمع المعرف
واده الجمع

على الاجزاء الى ما يستفاد منها والمفروض في المقام خلاف ذلك فالظاهر ان المراد بالهيئة التركيبية هو مجموع اللفظين لا نفس الهيئة الطارية عليهما حال اجتماعهما فيكون
ذلك من قبيل وضع عبد الله فيحال العلمية التامة لا وضعا مفردا ثم يشير الى ذلك ما ذكره من الحكم بانسلاخ عن معناه الحقيقي وان الوضع المذكور صار سببا لهجر المعنى
الاول من افادته تعريف جنس الجماعة فعلى هذا يكون مجموع اللام والجمع لفظا واحدا فيخرج اللام عن كونه اداة للتعريف ولفظ الجمع عن كونه موضوعا جمعا بل يكون
المجموع لفظا واحدا مفيدا للاستغراق ولا يبعد عده من المعارف اذ من البين ان مجرد الدلالة على الاستغراق لا يدرج اللفظ في المعارف كما في كل رجل وجميع
ذلك من الفساد بمكان لا يحتاج الى البيان وقد يصحح ما ذكر بجعل اللام للتعريف والاشارة والجمع مستعملا في معناه ويكون الهيئة موضوعة لافادة ان المراد من
الجمع اعلى مراتبه وان المشار اليه كل واحد من الجزئيات المندرجة فيه فبعد انضمام هذه الامور بعضها الى البعض يكون مفاد الجمع المعرف كل واحد من
من جزئيات مفرده وانت خبير ببعد ذلك عن التعبير المذكور وبما فيه من الوهن بعد ملاحظة ما قررناه وان كان اقرب مما ذكرنا مما حكيناه عن الفاضل
المذكور وثانيها ان ما ذكره من تفريع كونه مجازا في غير العموم على قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم غير ظاهر فانه ان اريد بذلك ان قيام الدليل على كونه
حقيقة في العموم قاض بمجازيته في غيره نظرا الى تقدمه على الاشتراك فهو فاسد فان الاصل المفروض انما يتم اذا لم يثبت الوضع للمعنى الاخر واما مع ثبوت
الوضع له كما في البناء على الهجر فيتوقف على الدليل بل قضية الدليل الدال على كونه حقيقة في المعنى الجديد حصول الاشتراك بين المعنيين وليس ذلك
من الدوران بين المجاز والاشتراك ليقدم المجاز عليه بل من الدوران بين الاشتراك والنقل وان اريد به ان قيام الدليل على كونه حقيقة في العموم
مجازا في غيره فمع بعده عن ظاهر العبارة فيه انه لا دليل على كونه مجازا في غير العموم وما ذكره من الادلة غير ناهض عليه اما الاتفاق فظ فانه بعد تسليم ذلك
انما اتفقوا على كونه حقيقة في العموم حيث لا عهد والقدر الثابت من ذلك هو الاتفاق على كون ارادة العموم منه على وجه الحقيقة وانه المنساق
منه عند الاطلاق مع انتفاء العهد ونحن نقول به ولا منافاة فيه لكونه حقيقة في غيره ايضا من الجنس والعهد ولذا لم يصرح احد بكونه حقيقة في
العموم ولا ظاهرا فيه مع وجود المعهود بل الظاهر من اعتبارهم انتفاء العهد تبادر ذلك كون انصرافه الى المعهود مقدما على الحمل على العموم وقضية ذلك
كونه حقيقة بل ظاهرا في العهد مع وجود المعهود فكيف يدعى الاتفاق على مجازيته في العهد فان قلت ان وجود العهد قرينة صارفة له عن معناه الموضوع له فلا
يكون اللفظ ظاهرا في الموضوع له مع وجودها وهذا هو السبب في تقييدهم افادته العموم بذلك قلت ان ما ذكر مع بعده عن الظاهر لعدم جريان الطريقة
على اخذ انتفاء القرينة الصارفة عند بيان معاني الالفاظ فان ذلك امر معلوم من الخارج لا حاجة الى الاشارة اليه فيه ولا اختصاص لتلك القرينة
المعينة بذلك لجريانه في ساير القراين الصارفة ان مجرد وجود المعهود انما يصحح ارادة العهد منه وليس فيه ما يقتضي تعيين ذلك في الارادة وصرف اللفظ
اليه فكيف يصح جعله قرينة صارفة عن ارادة الحقيقة والقول بان القدر الملحوظ في القراين صرفها اللفظ عن الظاهر بحسب فهم العرف وانه لم يكن
هناك التزام عقلي وهذا القدر حاصل في المقام اذ المفروض فهم العرف انصرافه الى المعهود مدفوع بان القرينة الصارفة عن الموضوع له لا بد
ان تكون معاندة للحقيقة ولو بحسب فهم العرف حتى يصح كونها صارفة للفظ عن معناه الحقيقي في فهم العرف ومن البين ان مجرد وجود معهود في المقام
لا ينافي ارادة العموم في المقام ولو بحسب العرف فكيف يصح جعله صارفا للفظ عن معناه الحقيقي ح فنقول انه ليس في انصرافه الى المعهود خروج عن مقتضى
الوضع بوجه من الوجوه اذ قد عرفت ان اللام موضوعة لتعريف مدخولها والاشارة اليه وحيث ان المراد بمدخولها في الجمع هو الافراد في الجملة
فان كان في المقام افراد معهودة بان تكون تلك الافراد من جهة معهوديتها اعرف في نظر العقل من غيرها فلا محالة تنصرف الاشارة اليها فيكون المراد
بالجمع هو تلك الاحاد وتكون اللام تعريفا لها واشارة اليها فان الاشارة انما تنصرف مع الاطلاق الى ما هو اعرف في نظر العقل وابين من غيره ولا
قاضي ح بانصرافها الى العموم فانها انما كانت تنصرف اليه من الجهة التي قررناه وهي غير جارية في مقام وجود المعهود فهذا هو الوجه في ظهوره في العهد
مع وجود المعهود على الوجه المذكور ولا من جهة حصول قرينة على ارادته ليكون فهمه متوقفا على قيام القرينة ليجعل ذلك شاهدا على مجازيته كما
قد يتوهم نظرا الى ما قررناه ان ارادة العهد منه جارية على القاعدة فيها عن قانون الوضع بالنظر الى اللام ومدخولها وذلك هو الوجه في تقييدهم
افادته العموم بانتفاء العهد في المقام واما تبادر العموم منه فقد عرفت الوجه فيه وانه غير مستند الى نفس اللفظ بل مبني على ظهوره نظرا الى الوجه المذكور
وصنه يظهر الحال في حسن الاستفهام فانه مبني على انفهام العموم وهو حاصل من الجهة التي قررناه فلا دلالة في شيء من الوجوه المذكورة على مجازيته
في غير العموم بل هو حقيقة في العهد قطعا لما عرفت من انتفاء التجوز بالنسبة الى اللام ومدخولها بل يتقدم الحمل عليه على الحمل على العموم ولذا قيدوا
افادته العموم بانتفاء العهد واما استعماله في الجنس كما في قولك فلان يركب الخيل ويتزوج الابكار او الثيبات فهل هو على وجه الحقيقة وتوضيح ذلك
الكلام في ذلك يتوقف على تصوير استعماله فيه فنقول ان ارادة الجنس في المقام يتصور على وجوه منها ان يراد بالجمع مفهوم الجماعة ويكون اللام
اشارة اليها والتعريفها فيكون مؤداه تعريف جنس الجماعة وهذا الوجه هو الذي نص غير واحد من متاخري المتاخرين على ظهوره من لفظ الجمع المعرف
بناء على بقاء كل من اللام والجمع على معناه الاصلي وعدم طرو وضع اخر عليهما فيكون استعماله في الجنس على الوجه المذكور مبنيا على ملاحظة وضعه
الاولي وقد عرفت وهنه مما بيناه اذ ليس معنى الجمع مفهوم الجماعة ليرد التعريف عليه وانما معناه مصداق الجمع وهو الافراد غير قابل للتعريف الا ان يتصرف
في لفظ الجمع باخراجه عن معناه الحقيقي واستعماله في مفهوم الجماعة ان صح التجوز عند بذلك فيكون التجوز اذن في مدخول اللام ومنها ان يكون اللام
الداخل عليه لتعريف الجنس على ان يكون الجنس قيدا ماخوذا في معناها على وجه المجاز فيكون تعريف الجنس مفهوما من اللام ويكون الجمع باقيا على معناه فيكون
المستفاد منه تعريف جنس الجمع ولا يخفى ما فيه من التعسف ومنها ان يقع باستعمال الجمع في مدلول اسم جنسه بانسلاخه عن الجمعية مجازا او بالوضع الطاري
فيكون اللام الوارد عليه لتعريف الجنس كالمفرد وفيه ايضا تكلف ظاهر لبعد دعوى الوضع الطاري مع عدم مساعدة الفهم وكون التجوز المذكور مبنيا على

عن كونه

الجنس

وجود العلاقة

وجود العلاقة المصححة هو محل تامل ومنها ان يقى باستعمال الجمع في معنا اعني ما فوق الاثنين من الافراد لكن يكون التعريف الوارد عليه لا بملاحظة خصوصيته
الافراد حسب ما يعطيه ظاهر اللفظ كما في تعريف العهد والاستغراق بل من جهة اتحاد تلك الافراد مع الطبيعة وكون الطبيعة حاصلة بها فيكون مفاده
بملاحظة ما ذكر تعريف الطبيعة المتحدة مع الافراد وحيث كان ح ورود التعريف على الافراد من الجهة المذكورة مع قطع النظر عن ملاحظة خصوصياتها لم
يتوقف تعريفها على حمل الجمع على اقصى درجاته او على خصوص مرتبة معينة من ساير مراتبه لتتعين بذلك مدلوله حتى يصح وروده التعريف عليه حسب
ما مر وذلك لخروجه عن الابهام بملاحظة الجهة المذكورة وصحة تعريفه والاشارة اليه من تلك الجهة فيراد بالجمع مطلق الافراد على الوجه المذكور ويكون اللام تعريفا
لها من تلك الجهة وهذا الوجه هو الذي يخطر بالبال في هذا المقام وهو المختار وبياء عليه ان الاستعمالات ولا تجوز في اللام ولا في مدخولها اما
الاول فلكونها موضوعة للتعريف والاشارة الى مدخولها وهو حاصل في المقام غير ان التعريف الوارد على مدخولها من جهة مخصوصة لا بملاحظة خصوصيتهم
وذلك غير مخرج لها عن مقتضى وضعها وان كان الظاهر مع الاطلاق وانتفاء القرينة هو الوجه الثاني فلاستعماله في مدلوله اعني خصوص الافراد
وان لم يطلق على مرتبة معينة من مراتبه وعدم ورود التعريف عليها بملاحظة اتحادها مع الطبيعة وكونها عينها في الخارج لا يقتضي تجوزها عن معناها اذ لا
يمنع ذلك من ارادة الافراد منها فالحال في المقام على عكس المفرد المعرف فان صرف التعريف هناك الى الفرد يتوقف على قيام الدليل عليه باطلاق الكلي على
الفرد او جعل الطبيعة مراتا لملاحظة جزئياته على ما سيجيء بيانه انشاء الله كصرف التعريف في الجمع المعرف الى الطبيعة بملاحظة الافراد من حيث اتحادها مع
الطبيعة مراة لملاحظتها لايراد التعريف عليها من تلك الجهة حسب ما قررناه هذا ولنتمم الكلام في المرام برسم امور احدها انه لا ريب ان الاستغراق الوارد
على المفرد اشمل من الاستغراق الوارد على الجمع فان قولك لا رجل في الدار يفيد نفي الاحاد بخلاف لا رجال فيها ولذا يصدق الثاني مع وجود رجل او
رجلين في الدار وكذا قولك كل رجل اتاني فله درهم وكل رجال اتوني فلهم كذا فانه لا يثبت لرجل او رجلين في الحكم على الثاني بخلاف الاول
وقد اختلفوا في المفرد المحلى باللام الاستغراق والجمع المحلى بلام الاستغراق ان المفرد اشمل من الجمع ام هما سيان في الشمول فذهب بعضهم الى الاول والمختار عند
جماعة هو الثاني وهو المعروف بين المتاخرين وبه نص صاحب الكشاف وغيره من ائمة التفسير وهو المختار حجة الاول انه كما يكون استغراق المفرد بشموله لجميع
الوحدات والافراد المندرجة تحت مدخول اللام كذا استغراق الجمع انما يكون بشموله لجميع الجموع ووحدات الجمع المندرجة تحت جنس الجمع ومن البين
صدقها الثاني مع تخلف الحكم عن الواحد والاثنين بخلاف الاول حسب ما ذكر في الاستغراق الحاصل في غير المعرف قال المحقق الشريف بعد ما نص على ان المفرد
المعرف بلام الاستغراق يفيد استغراق الاحاد واما الجمع فلما دل على الجنس مع الجمعية فلو اجرى حاله في الاستغراق على قياس حال المفرد كان معناه كل
جماعة جماعة لا كل واحد واحد فاذا نسب اليه حكم كان الظاهر انتسابه الى كل جماعة انتهى واورد عليه بوجوه منها انه لو كان مفاد الجمع ما ذكر لزم التكرار في معناه
فان الثلثة جماعة والاربعة جماعة فيندرج الثلثة فيها والخمسة كذلك فيندرج الثلثة والاربعة فيها وهكذا الى ان يبلغ من حيث هو كل فانه ايضا جماعة
فيكون معتبرا في الجمع المستغرق مع اندراج سائر المراتب المعتبرة فيه كذا الا ان يقال الا ان الائمة يفسرون الجماعة المعرفة بكل واحد واحد او بالمجموع من حيث هو مجموع
لا بكل جمع جمع كذا يستفاد من كلام المحقق الشريف وفيه اولا النقض بالاستغراق الوارد على الجماعة كما في قولك اكرم كل جماعة من العلماء واعط كل جمع
من القوم اذ لا ريب في صحة الاستعمال المذكور من دون عضاضة مع جريان الكلام المذكور فيه حرفا بحرف وثانيا ان المستفاد من قولنا كل جماعة هو
استغراق الجماعات الغير المتداخلة كما يشهد به ملاحظة العرف ولذا لا يتوهم فيه حصول التكرار فكذا الحال في الاستغراق المفهوم من الجمع المعرف ومنها
انه لو سلم كون مفاد الجمع في المقام كل جمع فلا يمكن خروج الواحد والاثنين لان الواحد مع اثنين اخرين من الاحاد والاثنين مع واحد اخر منها جمع من الجموع داخل
في الحكم فيعم الحكم لجميع الاحاد على نحو عموم المفرد ولا يتم ما ذكر من الفرق كذا اورده التفتازاني في شرح التلخيص وبدفعه ان اقصى ما يفيده ذلك ثبوت
الحكم للوحدات في ضمن الجمع لا في نفسها بخلاف الاستغراق المتعلق بالمفرد فقوله اكرم الرجل الذي يأتيك يعم الوحدات اجمع بخلاف قوله اكرم الرجال
الذين ياتونك فانه لا يشمل ما اذا كان الجائي واحدا او اثنين وما ذكره من الوجه غير جار فيه على انه اذا عد الواحد او الاثنين مع الاثنين او الواحد معا
لم يصح اعتباره مع غيره جمعا اخر لما عرفت من عدم انفهام التكرار فيبقى ذلك الواحد والاثنين بعد ملاحظة سائر الجموع خارجا الا ان يعد تلك
الجماعات ثلثا او خمسة ولا دليل عليه وقضية الاصل عدم سريانها الى حصول فرد اخر فهو يتعلق الحكم بناء على كونه مستغرقا للوحدات بخصوص كل من
الاحاد وبناء على القول الاخر يتعلق الحكم بالجماعات فلا يكون الواحد والاثنين مناط الحكم وانما يناط بالحكم بهما في ضمن الجماعة ومنها انه لتم ذلك
لو كان افادته الاستغراق بملاحظة وضع كل من اللام والجمع بالاستقلال بناء على افادة اللام للاستغراق ودخوله للجمع ليكون ضم الاول الى الثاني
مفيدا لاستغراق المجموع وليس كذلك بل افادته الاستغراق انما هي بوضع جديد متعلق بالهيئة التركيبية حسب ما مر وليس مفاد ذلك استغراق المجموع
بل الاحاد كما سيجيء بيانه بل لو لوحظ فيه كل من الوضعين بانفسهما كان المستفاد منهما اذن تعريف جنس الجمع دون استغراق احاد الجموع كما مرت حكايته
عن غير واحد من المتاخرين وفيه ما تقدم من ضعف القول بثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية بل ليس استفادة العموم من الجميع الا بملاحظة كل من وضع
اللام والجمع حسب ما قررنا ما مر حجة القول الثاني على ما يستفاد من كلام جماعة من المتاخرين وجوه احدها التبادر فان المفهوم من الجمع المعرف بحسب العرف هو
الاستغراق دون المجموع كما يعرف ذلك من ملاحظة موارد استعماله ولذا نص جماعة بانسلاخه عن معنى الجمعية حيث لا تفاوت بين ما يستفاد منه وما
يستفاد من الاستغراق الوارد على المفردات فان المفهوم من قولك اكرم العلماء هو المفهوم من قولك اكرم كل عالم ثانيها نص جماعة من ائمة اللغة عليه قال
التفتازاني انه مما ذكره اكثر ائمة الاصول والنحو وصرح ائمة التفسير في كل ما وقع في التنزيل من هذا القبيل نحو اني اعلم غيب السموات والارض وعلم ادم
الاسماء كلها واذ قلنا للملائكة اسجدوا والله يحب المحسنين وما هي من الظالمين ببعيد وما الله يريد ظلما للعالمين الى غير ذلك وذكر ان كلام الزمخشري في

المذكور
وامّا الثاني
مطلب
كذا وجد في نسخة من نسخ ... والمقصود ان ... الراتب ... الكثر
الجميع
في الجمع المعرف
محمد الفضل الثاني

الكشاف شيعون بذلك حيث قال في قوله والله يحب المحسنين انه جمع ليتناول كل محسن وفي قوله تعم وما الله يريد ظلما للعالمين انه نكر ظلما وجمع العالمين على معنى
ما يريد شيئا من الظلم لاحد من خلقه وفي قوله تعم ولا تكن للخائنين خصيما اي ولا تخاصم عن خائن قط وفي قوله رب العالمين انه جمع ليشمل كل جنس مما سمي بالعالم
ثالثها انه يصح بلا خلاف جائني العلماء الا زيد وجائني القوم الا عمرو مع امتناع قولك جائني كل جماعة من العلماء الا زيد بناء على ارادة الاستثناء المتصل
ولو كان مفادا للفظين واحدا لجاز ذلك في المقامين واورد عليه بانه لا اشكال في جواز استثناء البعض من الكل على نحو الاستثناء المتصل حسبما نص عليه
المحققون من النحاة تقول رايت زيدا الا اصبعه وله علي عشرة الا واحدا ونحو ذلك مع عدم كون المستثنى من افراد المستثنى منه بل من اجزائه فلم لا يجوز ان يكون الاستثناء
في المقام على الوجه المذكور وبذلك يندفع ما قد يقال ان قضية الاستثناء اندراج المستثنى في المستثنى منه سواء كان من قبيل اندراج الخاص تحت العام او الجزء
تحت الكل فيصح الاستثناء على كل من الوجهين الا انه اذا كان هناك عموم وارد على كل كان الظاهر ورود الاستثناء على العموم دون ذلك الكل ولذا لم
يجز اكرم كل جماعة من العلماء الا زيدا هذا بالنظر الى ما هو الظاهر من اخراجه عن العام واما اخراجه عن خصوص ما اندرج في العام فلا مانع منه بحسب الاصل
خارج عن ظاهر العبارة ومبنى الاستدلال على جواز اخراجه عن العام كما هو الظاهر من ملاحظة الاستعمالات لا على المنع منه على الوجه الاخر وان كان خارجا
عن مقتضى الظاهر حسبما توهم وبهذه الوجوه وان ظهر كون المفهوم من الجمع المحلى استغراق الاحاد دون الجموع لكن لا يظهر منها الجهة الباعثة على انصرافه اليه واشتغالها
ذلك منه مع ان الذي يتراءى في الظاهر كون مفاد الاستغراق الوارد عليه استغراق الجماعات دون الاحاد ولذا اختار جماعة كون الاستفادة المذكورة من جهة
وضع جديد متعلق بر بتلك باعتبار معنى الجمعية وقد يشير اليه كلام المحقق الشريف حيث قال بعد ان ذكر كون مفاد الجمع المعرف استغراق الاحاد دون
الجموع كانه قد بطل منه معنى الجمعية لكنك قد عرفت وهن القول بثبوت وضع جديد للهيئة التركيبية يكون انفهام الاستغراق من جهته كما نعوه وكذا
القول بانسلاخه عن الجمعية اذ قد عرفت اطلاقه على الدرجة العليا من مراتب الجمع فهو في افادة الجمعية فوق سائر الجموع ما اطلقت على ما دونه من المراتب
فكيف يصح القول بعدم افادته لمعنى الجمعية فالحق في المقام ان الاستغراق هنا متعلق باجزاء ذلك الجمع والوحدات المندرجة فيه وليس ذلك مستندا الى
وضع اللام بل الجمع في نفسه مستغرق للاحاد المندرجة تحته سواء اطلق على اعلى مراتبه او على ما دونه من المراتب الى الثلثة الا انه مع الحمل على ما دون الكل
من المراتب لا يندرج في العام لعدم استغراقه لجميع ما يصلح له بخلاف ما اذا اطلق على الدرجة العليا ومدخلية اللام في استفادة العموم منه لما هو من
جهة دلالته على اطلاق الجمع على الدرجة المذكورة نظرا الى تعينه من بين المراتب وانصراف التعريف مع الاطلاق اليه وليس اللام بمعنى كل ليفيد عموم مدخوله
وليس مفاده بحسب الوضع سوى الاشارة والتعريف حسبما مر القول فيه وح فتحقيق المرام ان الجمع في المقام انما اطلق على مرتبة واحدة من مراتبه اعني المرتبة
العليا وليس فيه استغراق لمراتب الجمع اصلا بل ليس مفاده قابلا لان يلاحظ الاستغراق فيه بحسب الجماعات نعم لو كان موضوعا لجنس الجماعة حتى يكون
مفاده لفظ الجماعة امكن فيه ذلك لكنك قد عرفت فساده وانه موضوع لمصداق الجماعة وان دلالته على الكثرة والتعدد من قبيل دلالة الحروف
ومعناه المستقل هو معنا الافرادي فالتعريف وغيره من الضمائم انما يرد عليه دون معناه الحرفي فلا يعقل دلالته على العموم بحسب افراد الجماعة كما انه
لا يعقل تعريفه لجنس الجماعة حسبما مرت الاشارة اليه وكيف كان فالاستغراق الحاصل في المقام انما هو من جهة شمول الجمع للوحدات المندرجة فيه ولذا
جعلنا العموم فيه من جهة استغراقه لاجزائه كما اشرنا اليه عند تحديد العام فهذا هو الوجه في استغراقه للاحاد دون الجموع وليس ذلك مستندا الى
وضع تركيبي ولا قاضيا بانسلاخه عن الجمعية وليس في شيء من الادلة المتقدمة الدالة على الاستغراق للاحاد دلالة على خلاف ذلك وقصارى ما يفيده
تلك الادلة كون مفاد اللفظ استغراق الاحاد دون الجماعات وهو حاصل بما ذكرناه فتبين بما بيناه ان الاستناد الى الوجوه المتقدمة في وضعه
للمعنى المذكور ليس في محله لما عرفت من عدم استنادها لتبادر الى نفس اللفظ وان الوجه فيه ما قررناه وكذا الحال فيما ذكره ائمة الفن من افادته عموم الافراد
وجواز استثناء الواحد منه على ما قررنا بيانها ان الجمع المعرف هل هو حقيقة في خصوص عموم الافرادي او يعمه والعموم المجموعي وجهان وقد نص بعض
المتاخرين على كونه حقيقة في خصوص العموم الافرادي مجازا في غيره ونص المحقق الشريف بان الاول اكثري ولا ينافي الثاني لكن لم يصرح بكونه
حقيقة فيه بخصوصه ولم ار في كلماتهم تنصيصا على كونه حقيقة في خصوص الاول سوى ما اشرنا اليه من متاخري المتاخرين ومن بعده وحده وظاهر
ما حكاه المحقق الشريف عنهم من الحكم بان قول القائل للرجال عندي درهم اقرار بدرهم واحد للكل بخلاف قوله لكل واحد من الرجال عندي درهم فانه
اقرار لكل رجل بدرهم يعطي تكافؤ الاحتمالين المذكورين عندهم حيث لم يحكموا باشتغال ذمته بما يزيد على درهم ولو كان المفهوم منه عندهم خصوص العموم
الافرادي لنزل وجوب كما في المثال الثاني وربما يرد اي انصراف القول بكونه حقيقة في العموم الى العموم الاستغراقي وهو ضعيف لما عرفت من كونه اعم من
الوجهين وما ذكر عنهم في مسئلة الاقرار اقوى شاهد عليه وكيف كان فالتحقيق كما عرفت من كون افادته العموم من الجهة التي ذكرناه لا لوضعه لخصوص العموم
حسبما توهمه جماعة من المتاخرين وذلك اعم من كونه على وجه العموم الافرادي ليكون الحكم منوطا بكل واحد من الاحاد المندرجة فيه او مجموعيا بتعلق
الحكم بالمجموع فكل من اللام ومدخوله حقيقة على كل من الوجهين فان ظهر من المقام او من الحكم المتعلق به احد الوجهين بني عليه من دون تجوز وان احتمل
الامرين من غير ظهور ترجيح لاحد الوجهين من المقام لزم التوقف في مقام الاجتهاد والرجوع الى الاصول الفقهية في مقام العمل ومنه ما ذكر من مثال الاقرار شواهده
لقضاء الاصل ببراءة ذمته من الزايد ودعوى اغلبية الاول بحيث يوجب ظنا بارادته غير ظاهر نعم قد يتخيل كون ارادة العموم المجموعي افرب الى ظاهر اللفظ حيث
اطلق الجمع على الدرجة العليا واشير باللام اليها فقضية ذلك تعلق الحكم بمجموع الافراد فان ملاحظة كل منها على وجه يستقل في تعلق الحكم باعتبار زايد
يتوقف على قيام الشاهد عليه وان لم يكن فيه خروج عن موضوع اللفظ لكن يمكن ان يقال ان شيوع استعمال الجموع المعرفة على الوجه الثاني يكافؤ ذلك
ان لم نقل بزيادته عليه وكيف كان فالظاهر انه لا شاهد يعول عليه في المقام على ترجيح احد الوجهين مع عدم قيام شاهد هناك على التعيين ثالثها انه مع ارادة

في الاول جمع بعض حقيقة او اك والجمع في التكليف الا في غيرها اما

الجنس من

الجنس من الجمع المعرف هل يكون الحال كما في المفرد المعرف اذا اريد به الجنس فيعم الواحد والاثنين والثلثة وما فوقها لانسلاخه عن الجمعية او انه يعتبر فيه كون
الجنس هنا في ضمن الجماعة فلو قال لله علي ان اتزوج الابكار او ان اركب الافراس او ان اشتري الجواري حصل البرء بالاتيان بما دون الثلث على الاول في
الثاني اذ لا يحصل الوفاء الا بالاتيان بما فوق الاثنين وجهان وذكر بعض الافاضل وجهين في ارادة الجنس من الجمع المعرف احدهما ان يراد به جنس
الجماعة لتكون الجنسية ملحوظة بالنسبة الى مفهوم الجماعة فانه ايضا من جملة الاجناس ثانيهما ان يراد به مطلق الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية
بتبع ارادة الجنس ثم يجوز ارادة الواحد منه ايضا قال لكنه مجاز لان انسلاخ معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد على ان انسلاخ
الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بكونه حقيقة في العموم كما هو المشهور يكون مجازا نعم يمكن ان يقال انه بعد هذا التجوز بارادة الجنس
لا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي وانت قد عرفت وهن الوجه الاول وكذا الثاني فانه الوجه الثالث من الوجوه المتقدمة
لتصوير ارادة الجنس في المقام وهو في غاية البعد فان اسقاط معنى الجمعية وارادة نفس الطبيعة من اللفظ الدال مع كونه مجازا كما اعترف به بعيد عن ظ
الاستعمالات وقد عرفت ان الظ في حمله على الجنس هو ما مرت الاشارة اليه وح فيكون التعدد ملحوظا فيه معناه على ما هو مقتضى الجمعية غاية
الامر ان يكون تعريفه للافراد الملحوظة فيه من حيث اتحادها مع الطبيعة حسب ما مر بيانه فلا تجوز في المقام ولا يحصل الامتثال الا بالاتيان بذلك
وكذا لو اوصى شيئا للفقراء او السادات وغيرهم من غير المحصور حيث لا يمكن ارادة العموم منها وتعين حملها على الجنس لم يجز الدفع الى ما دون الثلثة
كما نصوا عليه وكذا الحال في النذور والايمان وغيرها نعم لو قامت القرينة على قطع النظر عن ملاحظة الجمعية وانما اريد حصول الفعل من ذلك الجنس
وانما لوحظ فيه خصوص الجنسية دون غيرها اكتفي بالواحد وح فاما ان يكون ذلك بتخصيص الجمع بمطلق الجنس او باسناد الفعل المتعلق بالبعض
الى الجماعة على نحو بنو فلان قتلوا فلانا وكلا الوجهين مجاز بعيد عما لنا عن ظ الاستعمالات كما لا يخفى رابعها ان ظ ما يترا اي من دلالة الجمع المعرف
على العموم ان يكون متعلقا للنفي او النهي قاضيا بافادة سلب العموم اي رفعا للايجاب الكلي الحاصل بالسلب الجزئي على حد النفي الوارد على سائر العمومات
نحو قوله ما كل ما يتمنى المرء يدركه وما كل برق لاح لي تستفزني الى غير ذلك لكن لا اهتداء في المقام كثير من الاطلاقات فان الظ هو السلب الكلي
ويمكن توجيهه بان النفي او النهي قد يرد على كل من جزئيات الجمع ليكون كل منها مناطا للنفي او النهي وقد يرد ذلك على العموم المستفاد منه سواء كان
العموم الملحوظ فيه مجموعيا او افراديا وتوضيح المقام ان العموم الملحوظ في الجمع اما ان يكون مجموعيا او افراديا فعلى الاول يكون مفاده في المقام
سلبا للكل الحاصل برفع بعضه وعلى الثاني فاما ان يكون السلب واردا على العموم او على كل واحد من جزئيات العام فعلى الاول يكون مفاده
رفع السلب الكلي ايض على نحو قولك ما تزوجت بكل بكر في هذه البلدة وما زرت كل واحد من علمائها وعلى الثاني يكون مفاده سلبا كليا والظ من هذين
الوجهين في المقام هو الثاني وان كان الظ من ورود النفي على لفظة كل وما بمعناها هو الاول بيان ذلك انه ليس في المقام ما يفيد المفهوم من لفظة
كل وما بمعناه وانما مفاد الجمع هو خصوص الجزئيات المندرجة تحته فالاستغراق من احواله وصفاته من غير ان يكون هناك ما يفيد معنى الشمول خصوصه
ليرد النفي عليه كما هو الحال في النفي الوارد على كل وما يفيد مفاده فاذا تعلق حكم بالجمع على الوجه المفروض فقد تعلق بكل واحد من جزئياته سواء
كان ذلك الحكم نفيا او اثباتا فكما يكون تعلق الحكم المثبت به حكما على كل من تلك الجزئيات فكذا الحال في النفي نعم لو لوحظ شموله للجمع نظرا الى اندراج
جميع الاحاد فيه تعلق النفي عليه صح ما ذكر من دلالته على سلب العموم الا انه اعتبار زائد لا يساعد عليه ظ الاطلاق ليتوقف على قيام شاهد
عليه وح فان كان في المقام ما يستظهر منه كون المقصود من الجمع عموم الاحاد تعين كون المراد منه عموم السلب الا ان يقوم دليل على خلافه وان ظهر كون
المراد منه العموم المجموعي دل على سلب العموم وان دار الامر بين الوجهين من غير ظهور ترجيح لاحد الجانبين تعين الرجوع الى الاصول الفقاهية حسبما بينا
في دوران سياق الاثبات والقدر المفهوم من اللفظ ح هو السلب الجزئي وما زيد عليه فغير مفهوم من اللفظ بل يتوقف على قيام شاهد عليه المقام

الرابع في المفرد المعرف

الرابع في بيان الحال في المفرد المعرف وقد عرفت وقوع الخلاف في افادته العموم وظ ما يترا اي من كلماتهم وصريح المصنف فيما يأتي كون الخلاف في وضعه
لخصوص العموم على ان يكون استعماله في غيره مجازا فلا يكون موضوعا لما عدا العموم ولا مشتركا بين العموم وغيره وانت خبير بوهن ذلك بعد كيف واستعماله
في العهد مما لا مجال لانكار كونه على وجه الحقيقة بل هو اظهر من ارادة الجنس والعموم قطعا واذا ينصرف اليه عند وجود المعهود وقد قيد وافادة الجمع
المحلى للعموم بما اذا لم يكن هناك عهد فيكون الحال كذلك في المفرد بطريق اولى والذي يخطر بالبال في المقام ان الخلاف هنا نظير الخلاف في الجمع المحلى
في تقديم تعريفه للافراد على تعريف الجنس بعد انسداد طريق العهد فالمراد انه اذا لم يكن هناك عهد هل ينصرف المفرد المحلى باللام مع الاطلاق الى تعريف
الافراد ليفيد العموم كما في الجمع المعرف وانما ينصرف الى تعريف الجنس فلا يفيد العموم والقول بوضعه لخصوص العموم على ان يكون هناك وضع متعلق
بالهيئة التركيبية مغايرة لوضع اللام ومدخوله قاض بافادة الاستغراق والقول بكون اللام سورا بمنزلة كل ليفيد الاستغراق من ابعد الاوهام
وحمل الخلاف الواقع بينهم على ارادة ذلك مع وضوح فساده من دون قيام شاهد في كلماتهم على ارادته في المقام بعيد جدا ومغايرته لما يستفاد من كلام
القائل بكونه للعموم استفادة العموم منه عند الاطلاق وانتفاء العهد وهو لا يأبى الحمل على ما قررناه غاية الامر ان يلحظ الخلاف على الوجه الاعم فلا دلالة في كلامه على
ذلك الوجه الفاسد وكيف كان فلهم في المسئلة اقوال عديدة احدها ما ذهب اليه غير واحد من المتاخرين من كونه حقيقة في تعريف الجنس في مقابلة
العهد والاستغراق مجازا في غيره ثانيها انه حقيقة في العموم مجاز في غيره حكي ذلك قولا حسب ما نص عليه المصنف فانه حمل كلام القائل بافادته العموم على كونه
موضوعا لخصوص العموم مجازا في غيره على حد سائر الصيغ المختصة ثالثها القول بالاشتراك اللفظي بين العموم وغيره وهو الذي يلوح من المعتبر بل نصه كلامه
كما سيجيء حكاية الاتفاق عليه ثم لا يقول بوضعه للعموم خاصة رابعها التفصيل بين ما يتميز الواحد منه بالتاء وما لا يتميز به فيفيد العموم في الاول دون

الثاني وحكى القول به عن امام الحرمين خامسها التفصيل المذكور بعينه الا انه الحق بما يتميز الواحد منه بالتاء ما يصح توصيفه بالوحدة كالدينار والدرهم فانه
يصح ان يقال دينار واحد ودرهم واحد بخلاف نحو الذهب والفضة اذ لا يقال ذهب واحد وفضة واحدة وحكى القول به عن الغزالي والمختار عندنا انه عند
انتفاء القرائن وعدم حصول عهد في المقام انما يفيد تعريف الجنس وينصرف اليه وذلك لما عرفت من كون اللام موضوعة للاشارة الى مدخولها
وافادة تعريفه وقد مر ايضا ان اسامي الاجناس انما وضعت للطبايع المطلقة الماخوذة لا بشرط شيء وانما يجيء افادة الخصوصيات بملاحظة ما يطرؤها من الطوارى واللواحق
والمفروض ان الطارى الحاصل في المقام اعني اللام لا يفيد سوى التعريف والاشارة فيكون مفاد اللفظين بملاحظة الوضعين هو تعريف الطبيعة نفسها حيث لم
يلحظ امر اخر معها فيكون مفادها تعريف الطبيعة من حيث هي اي مع قطع النظر عن كونها متحدة مع فرد خاص منها كما في تعريف العهد او مع جميع الافراد كما في
الاستغراق والحاصل ان ما وضع له اسم الجنس هو الطبيعة لا بشرط شيء فيعم الوجوه الثلثة المذكورة بحسب ان اللا بشرط يجامع الف شرط فيتم تعريفه على كل من
تلك الوجوه من غير لزوم تجوز الا ان كلا من الوجهين الاخيرين يتوقف على انضمام امر اخر ليكون اللفظ بتلك الواسطة دالا عليه ويكون التعريف والاشارة
منصرفا اليه واما ارادة الجنس فلا يتوقف على انضمام امر اليه اذ مجرد اللفظ كاف في الدلالة عليه ويكفي في عدم ارادة تلك الخصوصيات انتفاء ما يدل عليها فيكون
مفاد اللفظ بملاحظة وضع اللام واسم الجنس منضما الى ما ذكرنا هو الطبيعة من حيث هي على الوجه الذي بيّنا فليس مجرد وضع اللام للتعريف والاشارة ووضع
مدخولها المطلق الجنس قاضيا بكونه حقيقة في الجنس بالمعنى المذكور ومجازا في غيره لما عرفت من كون الجنس الذي وضع اسامي الاجناس بازائه هو الطبيعة المطلقة
الحاصلة في صورة العهد والاستغراق ايضا اما الجنس المقابل لهما فهو ماخوذ على وجه اللا بشرط حاصل في صورة ارادة العهد عند اطلاقه على خصوص المعهود
وكذا في صورة ارادة الاستغراق فان اللا بشرط لا ينافي وجود الشرط غاية الامر ان تكون الخصوصية مدلولة عليها بامر خارجي لوضوح ان ما يدل على اللا بشرط
لا يفيد خصوصية الشرط والحاصل ان ملاحظة الوضعين المذكورين لا يقضي بكونه حقيقة في خصوص تعريف الجنس المقابل للعهد والاستغراق بل مقتضاها
كونه حقيقة في الاعم من الوجوه الثلثة غاية الامر انه لما كان اطلاق اللفظ على خصوص المعهود وعلى جميع الافراد متوقفا على ضم خصوصية اليه ولم يكن نفس اللفظ
دالا على تلك الخصوصية لوضعه للقدر المشترك توقفت الدلالة على كل منهما على قيام قرينة دالة عليه بخلاف الحمل على الجنس المقابل لهما فان عدم قيام الدليل
على اطلاق اللفظ على احدى الخصوصيتين المذكورتين كاف في افادته فتبين بما قررنا ان المفرد المعرف حقيقة في القدر المشترك بين الوجوه الثلثة الا انه
ينصرف عند الاطلاق الى الجنس ولظاهر ان ما اخترناه من كونه حقيقة في الاعم مختار جماعة من الاعلام كما يستفاد من كلماتهم قال بعض الافاضل ان طريقة
تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسام يقتضي القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد ثم قال وكيف كان فحمل
اللام على الجنس في المعرف المفرد متقدم على حمله على العهد والاستغراق وان كان الحمل على العهد متقدما عليه مع وجود المعهود اذ هو الظاهر من غيره كما
مر في الجمع المعرف الا ان صحة الحمل عليه موقوف على وجود المعهود ولا يعقل الحمل عليه من دونه فهو في الحقيقة مصحح للحمل عليه على العهد لا قرينة على الحمل عليه
كما مرت الاشارة اليه وسيجيء ايضا انتهى هذا والقول بكونه للعموم يتوقف على القول بتعلق وضع خاص باللام الداخلة على المفرد يفيد الاستغراق من
جهته او القول بحصول وضع للهيئة التركيبية حسبما مر نظيره للقول بوضع الجمع المعرف لخصوص العموم وهو بعيد عن الظاهر مدفوع بالاصل مضافا الى
انتفاء التبادر وبخلاف افراد الابتداء من المفرد المحلى مع الاطلاق الا الطبيعة المطلقة المعرفة بواسطة الاشارة ويشير اليه ايضا عدم صحة الاستثناء منه
مطردا ولو كان موضوعا للعموم ظاهرا فيه لاطرد جواز الاستثناء منه حجة القول بوضعه لتعريف الجنس خاصة وكونه مجازا في ارادة العهد والاستغراق
وجوه احدها ما اشار اليه بعض المتاخرين على نحو ما اشرنا اليه من ان ذلك قضية وضع اللام للاشارة والتعريف ووضع اسامي الاجناس للطبايع
المطلقة حسبما مر الكلام فيها فيكون مفاد اللفظ المذكور بملاحظة الوضعين المفروضين هو تعريف الجنس من غير عموم ووضع اخر متعلق بالهيئة التركيبية
يفيد الاستغراق من جهته خلاف الاصل فلا يصار اليه الا بدليل وما قد يورد عليه انه لا ريب في حصول وضع متعلق بالهيئة التركيبية بحيث التركيب بين اللفظين
من جهته ولا ريبة في حصول الوضع في الجملة في استعمالها على كل من الوجوه الثلثة المذكورة من الجنس والعهد والاستغراق واحتمال ارادة التكلم بها
بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم بالنسبة الى شيء منها والقول بان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط فاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة
بالنسبة الى الهيئة التركيبية وانت خبير بوهن الايراد فان تركيب اللام مع مدخوله ليس الا كسائر التراكيب والوضع المتعلق به كلي نوعي يندرج فيه هذا
التركيب ايضا ولا داعي الى التزام وضع شخصي يتعلق بهذا التركيب الخاص حتى يحتمل ان يكون خصوصية الدلالة على الاستغراق او غيره حاصلة من جهته
وليس مفاد الوضع العام المتعلق بالتراكيب سوى الترخيص المتعلق بتراكيب الالفاظ بعضها مع بعض وضم بعضها مع اخر لحصول المعاني المركبة من ذلك نعم قد
لوحظ في بعض الهيئات معنى اخر يضم الى معاني المفردات كالنسبة الاضافية الملحوظة في وضع الاضافة والنسبة التوصيفية في التوصيف ونحو ذلك وهو
غير متحقق الحصول في المقام وقضية الاصل عدمه ومقتضى الترخيص المطلق في التركيب ليس الا مفاد ضم التعريف الى معنى الجنس فما ذكره من ان اصل الحقيقة
لا يثبت الحقيقة بالنسبة الى الهيئة التركيبية كما ترى اذ ليس المقصود اثبات مفاد الهيئة التركيبية من جهة ذلك الاصل بل المقصود ان قضية الاصل حمل اللفظين
على معناهما الموضوع له وقضية التركيب المرخص فيه صحة ضم احدهما الى الاخر وجواز ارادة المعنى المركب كما هو قضية الترخيص الحاصل في سائر التراكيب وتعلق
وضع خاص بتلك الهيئة غير معلوم فالاصل عدمه ولم يتحقق هناك وضع خاص متعلق ليشك فيما تعلق به لئلا يصح اجراء الاصل بالنسبة اليه ومن الغريب
ان المورد المذكور لا زال يتشبث في دفع المعاني الزائدة بالاصل بالنسبة الى الهيئات بعد تعلق الوضع بها كما صرح في دفع اعتبار الفورية فيما وضع له صيغة الامر
الى غير ذلك من سائر الابواب فكيف لم يعول عليه في المقام الثاني تبادر تعريف الجنس من المفرد المعرف عند الاطلاق من دون ان يتردد الذهن بينه و
بين العهد او الاستغراق وذلك دليل على كونه حقيقة فيه ومجازا في غيره الثالث عدم صحة الاستثناء منه مطردا فيقبح جائني الرجل الا البصري واكرم الرجل

مختار

عدم انتقاض التعريف بنحو

الالف

الا الفساد الى غير ذلك فلا يذهب عليك ان شيئا من الوجوه المذكورة لا ينافي ما اخترناه من كونه حقيقة في تعريف الجنس بمعناه المطلق الشامل لاطلاقه على المعهود والاستغراق والجنس الماخوذ في مقابلتهما فانا نقول به بناء على انه عند استعماله في الجنس الماخوذ على الوجه الاول الى خصوص الاخير حسبما قررناه وهو الوجه في تبادره منه فلا يبعد وضعه له بالخصوص وغاية ما يقتضيه عدم اطراد الاستثناء عدم وضعه للعموم ونحن نقول به ايضا وما ذكرت في الوجه الاول من الرجوع الى الاصل فهو في الحقيقة دليل على المختار حسبما مر بيانه والاحتجاج به على القول المذكور مبني على الخلط بين مفادي الجنس على الوجهين المذكورين هذا وقد يتخيل في المقام انه لا تجوز هنا بالنسبة الى اللام في شيء من الاطلاقات لكونها المذكورة موضوعة لتعريف مدخولها والاشارة اليه وهو حاصل في كل من الوجوه المذكورة وانما التجوز في المقام عند استعمال المفرد المعرف في العهد او الاستغراق او العهد الذهني في مدخول اللام لكونه حقيقة في مطلق الجنس حسبما تقرر من وضع اسامي الاجناس لنفس الاجناس والطبايع المطلقة فاستعمالها في الفرد المعين او في جميع الافراد او الفرد المنتشر مجاز لضم الخصوصية المذكورة الى مفاد نفس الكلمة ولان ارادة اي من المعاني المذكورة منها متوقفة على قيام القرينة سوى ارادة الجنس وذلك شاهد على المجازية وحيث لا تجوز بالنسبة الى الاداة حسبما قررنا فالتجوز في مدخولها وضعفه ظاهر مما قررنا فان ما وضع له اسامي الاجناس هو الطبايع المطلقة الماخوذة لا بشرط شيء ومن المقرر ان الماهية اللابشرط يجامع الف شرط فاطلاقه على الماهية المطلقة المقيدة لا يقتضي خروج اللفظ عن موضوعه اذا كانت الخصوصية مرادة من الخارج لا من نفس اللفظ حسبما قررناه في اطلاق الكلي على الفرد كما هو الحال في معظم استعمالات الكليات فانها في الغالب انما تطلق على المفاهيم المقيدة مع انه لا تجوز فيها كما هو ظاهر من ملاحظة استعمالاتها وقد مر تفصيل القول فيه ومن ذلك موضع الكلام في المقام فان من تامل في استعمالات العرف في المخاطبات الجارية يكاد يقطع بكون استعماله على وجه الحقيقة حين اطلاقه على المعهود كما في قولك يا ايها الرجل واكرم هذا الرجل واشتر لك الرجل ونحوها من الاستعمالات الشايعة وكذا الحال في اطلاقه على جميع الافراد والفرد المنتشر عند التامل في المقام فالجنسية الملحوظة في وضع المادة اعم من الجنس الملحوظ في المقام فان المراد بالجنس هنا ما يعم ما اذا اريد به العهد او الاستغراق او العهد الذهني ايضا بخلاف ما اريد من الجنس هنا فانه يغايرها فالجنسية على الوجه الثاني ملحوظة بشرط لا لعدم اجتماع ارادتها مع ارادة احد المعاني المذكورة بخلاف الجنس الملحوظ في الوجه الاول فانه ماخوذ على وجه اللابشرط فيعم كلا من الوجوه المذكورة وما ذكر من توقف فهم تلك المعاني على ضم القرينة فيكون شاهدا على مجازيته فيها او هي شيء وذلك لان ضم احد القيود المذكورة الى الطبيعة المطلقة وكون الطبيعة اللابشرط حاصلة مع احد الشروط المعينة لا بد له من دليل يدل عليه فان مجرد اللفظ الموضوع للطبيعة المطلقة لا يدل عليه فلا بد ان يقوم قرينة تدل على كون تلك الطبيعة المطلقة مقيدة بواحد منها حاصلة معها كما هو الحال في اطلاق الكلي على الفرد في ساير المقامات فانه لو لم يقم دليل على الاطلاق الكلي على الفرد لم يحمل اللفظ الا على الطبيعة المطلقة اذ لا يريد مدلول اللفظ على ذلك فان قلت اذا كان نفس مدلول اللفظ لا يريد الا على ذلك فلا يبعد سوى ارادة الطبيعة المطلقة كان ارادة ما سوى ذلك منه خروجا عن مقتضى وضعه فيكون مجازا فاذا كان الالفاظ الخالية عن اللام والتنوين موضوعة لنفس الاجناس كان مفادها بعد ضم لام التعريف هو الجنس المعرف لا غيره من العهد او الاستغراق وغيرهما فلا محالة يكون اطلاقه مجازا قلت انما يتم ذلك لو اعتبرت تلك الخصوصيات في المراد من اللفظ واريد ذلك بل انما اريد تلك من القراين المنضمة ولا يراد من اللفظ الا نفس الطبيعة فمراد المتكلم هو الطبيعة المقيدة وقد اطلق اللفظ عليها لكن نفس الطبيعة مدلول لنفس اللفظ والقيد مستفاد من القراين المنضمة اليه حسبما يتصل بالكلام فيه في بيان اطلاق الكلي على الفرد وبينا ان الاستعمال المفروض على وجه الحقيقة وان اطلق على اللفظ في الفرد اذا كان ذلك من حيث اتحاده مع الطبيعة وانطباقها عليه مع كون الخصوصية مفهومة من الخارج حجة القول بكونه للعموم وجوه الاول الاشارة الى وجهين منها في كلام المصنف قوله لنا عدم تبادر العموم منه لا يخفى انه لو تم الاستدلال المذكور لافاد كونه مجازا في العموم فان عدم التبادر من امارات المجاز وح ينافي ذلك ما سيصرح به من كونه حقيقة في العموم قطعا وانما الكلام في كونه حقيقة فيه خاصة او انه حقيقة فيه وفي غيره ايضا ويمكن توجيهه بان المقصود تبادر العموم منه على وجه يعلم انه المراد وهو يفيد عدم كونه حقيقة فيه بخصوصه سواء كان مجازا فيه او مشتركا بينه وبين غيره فقوله لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا اراد بذلك الدلالة على عدم وضعه للعموم خاصة سواء كان مجازا فيه او مشتركا بينه وبين غيره حيث لا يجري اطراد الاستثناء بالنسبة الى معناه الاخر فلا ينافي ذلك ايضا ما سيجيء من اعترافه بوضعه للعموم في الجملة ويمكن الايراد عليه بان عدم اطراد الاستثناء ان كان مع الخلو عن القراين افاد عدم وضعه للعموم اصلا اذ لو كان موضوعا للعموم لجاز ارادة العموم منه في كل موضع خال عن القرينة فيصح الاستثناء ويكون ذلك قرينة معينة لاستعماله في العموم وان كان مع وجود القرينة لم يكن فيه دلالة على عدم وضعه للعموم اصلا ضرورة عدم صحة الاستثناء بعد قيام القرينة على عدم ارادة العموم ولو كان اللفظ موضوعا للعموم نعم قد يتضح الاستدلال بذلك على ما هو المختار من كونه موضوعا للاعم اذ ليس معناه الموضوع له خصوص العموم فلا يطرد صحة الاستثناء بالنسبة اليه وانما يتبع ذلك خصوص المقامات هذا وقد يستدل على القول المذكور بوجوه اخر موهونة منها انه لو كان للعموم لما صح ان يقال اكلت الخبز وشربت الماء وقد اكل خبزا واحدا وشرب شربة من الماء فانه مع انتفاء الوضع يتوقف صحة الاستعمال على وجود العلاقة بينهما وحيث لا علاقة بينهما كما هو الحال في ساير العمومات اذا اريد بها الواحد حسبما فصل في محله يتعين كونه غلطا وهو ما ذكرناه من الملازمة والتالي باطل قطعا فكذا المقدم واورد عليه بان غاية ما يلزم من ذلك عدم صحة ذلك حقيقة واما جوازه مجازا فلا مانع منه والقرينة عليه حاصلة في المقام لوضوح عدم تمكن احد من اكل كل خبز وشرب جميع الماء واورد عليه بعض الافاضل بان المقام محل تامل لوضوح ان صحة التخصيص المذكور محل تشاجر بين الاصوليين ومحققوهم ذهبوا الى المنع منه واشترطوا بقاء جمع يقرب من مدلول العام كما سيجيء بيانه انشاء الله واستند النافي المنع الى استهجانه العرف وعدم وجود العلاقة المعتبرة اذ كان المفرد المعرف عاما [illegible] ذلك وكان مستهجنا في العرف خاليا عن العلاقة المعتبرة على ما ذكروه بل لو قلنا بجواز التخصيص المذكور فلا [illegible] في كون ذلك مثالا للنزاع فهو مورد الالتباس من جماعة من الجماعة مع جواز الاستعمال المذكور عند الكل بل قضاء ضرورة

الالتذ بحيث لا مجال لاحتمال المنع منه فكيف يبنى صحته على التوجيه المذكور المختلف فيه بل الممنوع منه عند المحققين فالاتفاق على صحة التعبير المذكور مع ظهور
الخلاف في جواز التخصيص الى الحد المذكور دليل على عدم ابتنا جوازه الى ذلك فيكون شاهدا على عدم وضعه للعموم ويوضح ذلك ان العبارة المذكورة
بناء على كون المفرد المعرف للعموم بمنزلة قولك اكلت كل خبز وشربت جميع المياه ومن الواضح استهجان الثاني في العرف وعد جوابه في الاستعمال الا
والمنع منه عند الجماعة بخلاف الاول لجريانه في الاستعمال وعدم استهجانه اصلا وعدم توهم احد حصول المنع منه فهو اقوى دليل على الفرق وليس
الا من جهة افادة الثاني للعموم دون الاول كما هو المدعى ويدفعه انه انما يتم ذلك لو انحصر طريق التجوز فيه في التخصيص كما في المثال المذكور اما لو
امكن التجوز فيه بغيره كارادة الجنس او العهد فلا مجال للايراد المذكور اصلا ولا خلاف لاحد في جواز استعمال المفرد المعرف في كل من المعنيين وان اختلفوا
في اختصاصه وضعا بالعموم على ما يترااى من ظ كلماتهم وهذا هو الوجه في الاتفاق على جواز الاستعمال المذكور مع وضوح الخلاف في جواز التخصيص الى الاكثر
فالاحتجاج المذكور ضعيف جدا على انه مع الغض عما ذكرنا لا نقول بصحة البيان المذكور ونحوه لا ينهض بنفي كونه حقيقة في العموم مط اقصى الامر
بعيد عدم وضعه لخصوص العموم فلا ينافي ما اخترناه من وضعه للقدر المشترك فان كان المقص بالاحتجاج بيان ذلك فلا كلام وان اريد نفي
كون اطلاقه مع ارادة العموم حقيقة مط فهو موهون جدا على انه يمكن الايراد عليه بانه لا مانع من القول بكونه موضوعا للعموم بكون الاستعمال المذكور
مجازا وما ذكر من منع اطلاق العام على الواحد على فرض تسليمه انما يتم اذا كان على سبيل التخصيص ولا مانع من القول بكون اللام بحسب وضعه للاستغراق
ويستعمل في الجنس على سبيل المجاز لعلاقة بينهما حيث ان كلا منهما انما يراد به تعريف مدخوله كيف وجواز ارادة الجنس من المفرد المعرف حقيقة ومجازا
مما لا خلاف فيه وان اختلفوا في اختصاصه وضعا بالعموم على ما يترااى من ظ كلماتهم ومنها انه لو كان للعموم لجاز وصفه بالجمع المعرف وتاكيده به وهو
غير جائز اذ لا يقال رايت الرجل العدول او ذهب الفقيه كلهم وفيه انه قد يكون من جهة مراعات المشاكلة اللفظية فقد يجوز وصفه بالجمع او توضيح
الاسناد لا لانه قد وقع توصيف المفرد المحلى بالجمع المعرف في كلام من يعتد بشانه من العرب حسبما حكاه الاخفش من العبارتين المذكورتين
فيفيد ذلك جواز توصيفه به وحيث ان الجمع المحلى يفيد العموم كان فكذا المفرد والا لم يحصل المطابقة بين الموصوف والصفة قوله لصحة الاستثناء منه
يمكن ان يريد به جواز الاستثناء منه مطردا فانه دليل الوضع للعموم وقد يراد به صحة الاستثناء منه في الجملة بدعوى كون ذلك ايض دليلا على الوضع
للعموم او يجعل ذلك دليلا على استعماله هنا في العموم ويتمسك في كونه حقيقة بان الاصل في الاستعمال الحقيقة فقد يرد بالمنع من دلالته على العموم
كانه يريد بذلك ان العموم الحاصل في المفرد على القول به انما يكون بدلالته على كل فرد وعموم الجمع انما هو بدلالته على مجموع الافراد ولا
تطابق بينهما ولو قلنا بعموم المفرد فلا بد من التوجيه في تطبيق الوصف على الموصوف على كل حال ومعه لا يتجه فيه دلالة على المدعى لعدم انحصار
الوجه في التوجيه وقد يترااى من ظ تعبيره ان المراد بما ذكره في سند المنع ان بناء العموم هو الدلالة على كل فرد اذ العام هو اللفظ المستغرق لجميع
ما يصلح له ومدلول الجمع هو مجموع الافراد حيث اطلق الجمع في المقام على اعلى مراتبه ودلالته على خصوصيات الافراد المندرجة تحته من قبيل دلالة
الكل على اجزائه وليس ذلك من قبيل دلالة العام فلا دلالة في توصيفه به على عمومه فيه كذلك حتى يفيد العموم في موصوفه وضعفه ح ما عرفت من
دلالة الجمع المحلى على العموم وان مبناه العموم بيّن الوجهين ولذا ذهب المعظم الى عموم الجمع من غير خلاف يعتد به كما مر وقد يقال بانه مجاز لعدم الاطراد
اراد بذلك ان مجرد صحة الاستثناء في بعض الفروض لا يفيد الوضع للعموم بل عدم اطراده كما في المقام يفيد خلافه فانه لو كان موضوعا له لاطرد
ذلك وجاز الاستثناء في سائر الموارد لصحة الاستثناء من العام في كل مقام قوله فلانه مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد يريد ان التحقيق
ان عموم الجمع على نحو عموم المفرد فمفاد الجمع المحلى هو كل واحد من افراد مفرده كما ان عموم المفرد هو كل واحد منه ولذا اختار بعضهم ثبوت وضع على حده
للهيئة التركيبية في الجمع المحلى مفيد لذلك كما مرت الاشارة اليه وقد يورد عليه بان القول المجهول وضع حدا بل الجمع المحلى يفيد نسبة العموم الافرادي
بعيد جدا بل فاسد ظاهرا حسبما مر بيانه وانما يفيد العموم الافرادي من جهة تعلق الحكم بكل واحد من الجزئيات المندرجة تحته لاندراج الجزء
تحت الكل حيث اطلق الجمع على مرتبته العليا فتعلق الحكم بكل واحد من الاحاد المندرجة فيها وح فالمراد بالجمع هو نفسه هو مجموع الافراد التي هي المرتبة العليا
من الجمع وعموم الحكم انما هو بالنسبة الى جزئيات مفرده المندرجة فيها حيث تعلق الحكم بكل واحد منها فشمول الحكم لكل واحد من الاحاد لا ينافي
استعمال الجمع بنفسه في المجموع والتوصيف في المقام انما يلاحظ بالنسبة الى معناه الافرادي ولا يراد به سوى مجموع تلك الاحاد والعموم الافرادي انما
يجيء من ملاحظة التركيب وتعلق الحكم به ولا ربط له بالتوصيف حتى يجعل ذلك مصححا للتوصيف بالجمع وفيه نظر المذكور في الاصل بعد الايراد ونقله
من غير ذكر وجه قوله انه لا مجال لانكار افادة هذا الكلام ظ في دفعه بعد انكاره كون المفرد المعرف من الفاظ العموم الى اشتراكه لفظا بين الاستغراق
والعهد والجنس وقد عرفت وهنه نعم كون الاستعمال الواقع على كل من الوجوه الثلثة على سبيل الحقيقة هو الظ لكن لا من جهة الاشتراك اللفظي بل من
قوله جهة الاشتراك المعنوي وحصول ما وضع له اللفظان اعنى اللام ومدخوله كما مر تفصيل القول فيه وكون احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف فهذه العبارة
واضحة الدلالة على كون الاستغراق مدلول اللام عنده وانها موضوعة بازائه وقد عرفت انه لا وجه له وان الاستغراق حاصل بمعونة المقام وان نفس
الاستغراق مما لا يستعمل فيه اللفظ قطعا كما هو الحال فيما يراد منه الجنس والعهد نعم يحصل من ضم اللام الى مدخوله معنى يكون مستغرقا للاحاد
المندرجة فيه هذا بالنسبة الى الجمع واما المفرد فعلى احد الوجوه فيه وتوضيح المقام ان ارادة الاستغراق من المفرد المعرف يتصور على وجوه احدها ان يكون
الهيئة التركيبية او المجموع المركب من اللفظين موضوعا لافادة الاستغراق على ما مر نظيره في الجمع ثانيها ان يكون اللام الداخلة عليه بمعنى كل ويكون
قولك العالم بمنزلة كل عالم وح فيكون التعريف فيه لفظيا حسبما مرت الاشارة اليه في كلام الائمة او يقال ح بكون مفاده مفاد كل من خصوص الكلي الذي

والاشارة

والاشارة اليه ليكون ذلك سببا مفيدا للتعريف وقد مر نظير ذلك في الجمع ايضا ثالثها ان يكون المراد من مدخول اللام هو الطبيعة المطلقة من حيث كونها
مرآة للآحاد المندرجة تحتها نظرا الى القرينة الدالة عليه ويكون اللام الداخلة عليها اشارة الى الطبيعة المفروضة تعريفا لها من تلك الحيثية فيكون مفادا
هو تعريف الآحاد لا مفاد الطبيعة الملحوظة على الوجه المفروض من غير مفاد الفرد رابعها ان يطلق الجنس المدخول اللام على جميع الآحاد كما انه يطلق في
المعهود على خصوص فرد او افراد معهودة فيكون اللام للاشارة الى خصوص تلك الافراد وتعريفها كما هو الحال في تعريف العهد من غير لزوم مجاز في
اللام ولا في مدخوله خامسها ان يكون المراد من مدخوله نفس الجنس والطبيعة المطلقة الماخوذة لا بشرط شيء ولكن قامت القرينة على اطلاق تلك
الطبيعة على جميع الآحاد المندرجة تحتها فيكون اللام تعريفا للطبيعة بالذات وتلك الآحاد بالعرض بملاحظة اطلاقها عليها سادسها ان يكون اللام
لتعريف نفس الطبيعة كغيرها من المقامات لكن تقوم هناك قرينة خارجية على الاستغراق وحصول تلك الطبيعة في ضمن جميع الآحاد من غير ان يراد من لفظ
الجنس المذكور بوجه من الوجوه فلا يكون الاستغراق من مدلول المفرد اصلا وانما هو مدلول خارجي حاصل من القرينة من غير ان تفيد القرينة استعمال
اللفظ فيه ولا اطلاقه عليه ولولا القرينة الحالية فانه لا يفاد العبارة المذكورة سيما بملاحظة ما تقدم تعطي كون مراده كون العموم المحمول عليه هنا من
جهة حمل اللام على الاستغراق وحمل المشترك على الجميع معانيه فيكون عموم المفرد استغراقيا وضعيا كسائر الفاظ العموم الا ان الفرق اشتراكه هنا بين
العموم وغيره وتعيين الاول من جهة القرينة بخلاف غيره من الفاظ العموم فلا يندرج اذن في الاطلاقات تنصرف الى الافراد الشائعة حسبما سيجيء لكلام
فيه وهو ضعيف وما ذكره في بيانه غير منقح كما سيجيء الاشارة اليه وفي قوله غالبا اشارة الى عدم افادته العموم في بعض المواضع مما يقع متعلقا للامر او
يقع في سياقه للاكتفاء بايقاعه في ضمن فرده او لاتصال البعض لا فاضل في المقام نعم ان المفرد المعرف اذا وقع متعلقا للامر كان مفاده الطبيعة في ضمن فرد ما
لشهادة العرف بحصول الامتثال به واذا وقع متعلقا للنهي افاد العموم لعدم حصول ترك الطبيعة الا بتركها في ضمن جميع الافراد مضافا الى شهادة
فهم العرف بارادة ذلك وتوقف حصول الامتثال عندهم على ذلك واذا وقع متعلقا لسائر الاحكام كالحلية والطهارة وعدم الانفعال بالنجاسة ونحوها
افاد العموم بالنظر الى دليل الحكمة حسبما اشار اليه ويمكن ان يقال باستفادة العموم منه في مقام الامر ايضا اذ ليس المقصود ايجاد الطبيعة في ضمن فرد معين اذ لا
تعيين ولا في ضمن فرد ما على سبيل الابهام والاجمال لخروج الكلام منه عن الافادة بل المقصود انها في ضمن اي فرد كان غاية الامر ان يكون العموم فيه بدليا
فاستفادة العموم حاصلة في المقامين غير ان العموم هنا بدلي وفي غيره استغراقي والظاهر ان المفصل المذكور قايل بذلك ايضا والصواب ايضا يتوافق فلا خلاف في
المعنى انما الكلام في التسمية والحق ان يقال ان متعلق الاحكام الشرعية انما هي الطبايع من حيث اتحادها مع افرادها وكونها عنوانات لمصاديقها من غير ان
يكون الافراد بنفسها متعلقا للاحكام بل من حيث اتحادها مع الطبيعة حيث ان الافراد تعلق بالطبيعة من الحيثية المذكورة حسبما اشرنا اليه فاما ان يتعلق
الامر بها من حيث اتحادها مع فرد مخصوص او مع فرد ما او جميع الافراد وحيث لا سبيل الى الاول لانتفاء العهدية والجهة المعينة وعدم حصول الفائدة في
الثاني يتعين الثالث وليس ذلك قاضيا باستعمال اللفظ في العموم بل انما يفيد كون المراد من تعليق الحكم على الطبيعة هو الطبيعة الحاصلة في ضمن كل فرد من
افرادها فيكون اعتبار الحكم المذكور مكملا للمراد دالا على العموم من دون ان يكون ذلك مرادا من اللفظ ويحتمل القول بكون الحكمة المذكورة قرينة على ارادة ذلك
من اللفظ بان يفيد كون المراد من اللفظ الدال على الطبيعة هو الطبيعة من حيث اتحادها مع كل من الآحاد ولا مجاز ايضا كما عرفت الحال في قرينة فيه ثم ان ذلك
ايضا من الملازم الكلي على الفرد مع كون المفهوم ايضا راجحا وهذا هو الاظهر وكيف كان فالعموم المستفاد على الوجه المذكور لا يتعدى الى الافراد الشائعة بل
انما ينصرف اليها دون النادرة بل ينصرف الى ما يقتضيه خصوص المقام كما اذا وكله في شراء العبد فان ظاهر التوكيل في الشراء ينصرف الى ارادة العبد السليم
الخالي من العيب مع ان لفظ العبد في نفسه يعم ذلك وغيره وهذا في الحقيقة خارج عما نحن بصدده لرجوعه اذن الى فهم الخصوصية من خصوص المقام لا بانصراف
اللفظ اليه في نفسه كما هو الحال في انصراف المطلق الى الافراد الشايعة ولنتبع الكلام في المقام بذكر امور احدها انه يجري في الجمع المضاف والمفرد المضاف
ما ذكرناه في الجمع المعرف والمفرد المعرف فكما ان الجمع المعرف يفيد العموم فكذا الجمع المضاف لتبادر الحاصل هناك قائم هنا ايضا الا ان العموم في الجمع المعرف بالنسبة
الى افراد الجمع وهنا الى افراد المفرد بالمضاف اليه والتحقيق فيه نظير ما ذكرنا في الجمع المعرف فان التعريف كما يحصل بالالف واللام كذا يحصل بالاضافة
وكما ان التعريف قد يكون بتعريف الجنس قد يكون بتعريف العهد وقد يكون بالاستغراق فلما كان الجمع اسما واحدا للوحدات حسبما عرفت وكان
المرتبة المستغرقة من الجمع هي الدرجة العليا منه حسبما مر لزم انصراف التعريف اليه اخر ما ذكر ولما على القول المذكور في الجمع فينبغي القول بوضع الهيئة التركيبية
هنا للعموم فينبغي القول بتعلق وضع خاص لاضافة الجمع نظرا الى زيادة ذلك في معناها بخلاف غيره من الاضافات وهو ايضا بعيد عن الدعوى المذكورة اذ ثبوت وضع
خاص من الاضافة المفروضة خلاف الاصل والظاهر ان فيه ما ذكرناه في بيان المختار اختصاص القول بالعموم بالجمع المضاف الى المعرفة ليحصل به تعريف اضافة
واما المضاف الى النكرة فلا يجري فيه الوجه المذكور فافادته للعموم ولو قيل بكون دلالته عليه من جهة الوضع التركيبي فربما يقال بتعميم الحكم للامرين
ذلك وقد يشير اليه اطلاق بعضهم بكون الجمع المضاف للعموم كما في كلام شيخنا البهائي في الزبدة وغيره وقد يحتج عليه بالتبادر لكنا نخبر بان المتبادر في العرف ناش
بالعرف ودعوى التبادر بالنسبة الى المضاف الى النكرة ممنوعة والمسلم منه انما هو بالنسبة الى المضاف الى المعرفة وليس مستندا الى نفس اللفظ لبنية الوضع
وانما هو مستند الى ما ذكرناه من الوجه حسبما مر القول فيه وايضا فيما يسلم في المضاف الى النكرة هو الاطلاق الراجع الى العموم في كثير من المقامات من جهة دليل
الحكمة ولا ربط له بالمقام والحق في المفرد المضاف ما ذكرناه في المفرد المعرف باللام نعم ربما انه قد يتوهم ان انصراف المطلق الى الشايع بحصول النقل وكون اللفظ حصول
منقولا في العرف الى خصوص الافراد الشايعة وهجره من المعنى العام الشامل للجميع نظرا الى تبادر غيره منه في العرف فيكون حقيقة عرفية في الشايع مجازا
في غيره اخذا بمقتضى العلامتين فلا بد اذن من الحمل عليه لتقديم الحقيقة العرفية على اللغوية ان ثبت قطعا وانصراف كلام الشارع اليه مع دورانه بين الامرين

لتقديم العرف على اللغة حسبما قرر في محله وهذا الوجه فاسد جدا اذ دعوى كونه مجازا في المعنى العام وحصول الهجر بالنسبة اليه مما ينافيه صريح العرف كيف
ولو كان كذلك لم يكن هناك فرق بين العمومات والمطلقات اذ العموم مما يعرض للفظ بالنسبة الى ما وضع بازائه ودعوى دلالة التبادر على كونه حقيقة
في خصوص الشايع وعدم تبادر المعنى الاعم منه ومن التبادر على كونه مجازا فيه فاسدة اذ التبادر في المقام ليس مستندا الى نفس اللفظ بل من جهة غلبة
الاطلاق فهو نظير تبادر المجاز الراجح على الحقيقة بملاحظة الشهرة فلا يكون علامة على الحقيقة ولا عدمه علامة للمجاز حسبما قررناه ومع الغض
عن ظهور ذلك في المقام فمجرد الشك في استناده الى اللفظ او الغلبة الظاهرة كاف في دفع ذلك لاصالة عدم النقل ودعوى ان الاصل في التبادر ان
يكون مستندا الى نفس اللفظ وكونه امارة على الحقيقة على اطلاقها فاسدة بل الاصل في المقام قاض بخلافه لظهور حصول الشهرة الباعثة على الفهم
فالاصل عدم حصول سبب اخر ليستند الفهم الى الوضع وقد قررنا ذلك في محله ويظهر من بعض الافاضل القول بثبوت الوضع الجديد العرفي في خصوص
ما يعم الافراد الشايعة من غير هجر المعنى القديم الشامل للجميع فيكون اللفظ مشتركا بين المعنيين لحصول الشهرة لاستعماله في خصوص الجامع بين الافراد
الشايعة ليكون مجازا مشهورا فيه من غير ان يبلغ الى حد الحقيقة فعلى الوجهين لا يتجه الحمل على الافراد الشايعة بل لا بد من التوقف بين المعنيين لعدم
مدخلية مجرد شهرة احد معاني المشترك في ترجيح الحمل عليه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا انه لما كانت الافراد الشايعة مندرجة
في المعنيين كان الحكم ثابتا بالنسبة اليها قطعا فيحكم بثبوت الحكم بالنسبة اليها دون غيرها لعدم افادة اللفظ ما يزيد على ثبوت الحكم بالنسبة الى
غير الافراد الشايعة من جهة الاجمال المفروض وفيه ان القول بثبوت الوضع الجديد وضع بعيد جدا ولا شاهد عليه سوى التبادر المذكور وقد
عرفت الحال فيه وهو ايضا مدفوع بالاصل كما عرفت والتزام التجوز في الاطلاق على الافراد الشايعة كما جرى عليه مسلم الاستعمالات موهون جدا وبعيد
الاصل ايضا مع عدم الحاجة الى التزامه كيف ولو كان الوجه فيه ما ذكره لم يكن اللفظ منصرفا الى الشايع بحيث يفهم منه عرفا ارادة الشايع بل يكون مجملا
في مقام الفهم وانما يثبت الحكم للشايع من جهة اندراجه في المفهوم على الوجهين وهو خلاف ما يقتضيه الرجوع الى المخاطبات العرفية حيث ان المفهوم
منها ارادة الشايع دون الحكم به من جهة الاجمال حسبما قررنا وهو ظاهر وايضا لو كان الوجه فيه ما ذكر لزم الرجوع الى الاصل وهو كما يقتضي الاقتصار على
الافراد الشايعة فقد يقتضي التعميم كما اذا كان الحكم المدلول عليه موافقا للاصل فيكون ذلك قاضيا في مقام الفقاهة بثبوت الحكم للاعم بل لا بد ان يكون
الاصل مرجحا لحمله عليه ايضا ويمكن ان يوجه الكلام في المقام بان ما يستفاد من اللفظ والاصل المذكور انما يعمل عليه في مقام الفقاهة ولا يقضي
باستفادته من اللفظ فلا يصح جعله مرجحا لحمل اللفظ عليه واما ثبوت الحكم للافراد الشايعة فهو مستفاد من اللفظ دون غيره نظرا الى الوجه المذكور
من جهة الاجمال المفروض فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للافراد الشايعة دون غيره فمقتضى الاصل بثبوت الحكم للاعم غير ان يكون
ذلك هو القدر المستفاد من اللفظ كما يقتضيه الوجه المذكور وذلك هو الملحوظ في المقام وفيه ان ذلك لا يتم على التقرير المذكور ايضا اذ قد يكون
قضية الاخذ بالمتيقن حمله على الاعم فيكون ذلك هو القدر المستفاد من اللفظ كما اذا علق عليه تكليف وجوبي كما اذا قال اذا لم يأتك الانسان
فاقتل زيدا فانه ان حمل على الافراد الشايعة وجب القتل عند عدم مجيئه ولو جاء غير الشايع وهو خلاف الاصل فالقدر الثابت من الاجمال هو وجوب
القتل عند عدم مجيء الشايع وغيره ولا بد من الاقتصار عليه حتى يقوم دليل على الوجوب عند عدم مجيء الشايع نظير ما قررناه هناك فالحق ان يقال
ان انصراف المطلق الى الشايع انما هو من جهة غلبة الاطلاق المطلق عليه من دون لزوم تجوز ولا نقل ولا التزام وضع جديد وتوضيح الكلام فيه انك
قد عرفت ان اطلاق الكلي على الفرد غير استعماله في خصوص الفرد وانه لا يستلزم ذلك تجوزا في اللفظ وان كانت الخصوصية ملحوظة للمستعمل اذ لم يجعله
في معنى اللفظ وانما يدل من الخارج وانه قد ينتهي الغلبة المذكورة الى حد النقل فيتعين اللفظ لما اطلق عليه ويكون حقيقة في خصوصه من غير ان يكون نقله
اليه مسبوقا بالتجوز فنقول انه اذا لم ينته الى حد النقل بحيث يكون اللفظ منصرفا اليه من دون ملاحظة الشهرة فقد يكون بحيث ينصرف اليه
بملاحظة الشهرة نظير المجاز المشهور فيما يستعمل اللفظ فيه ويكون اللفظ باقيا على الحقيقة الاصلية منصرفا الى الشايع بملاحظة الشهرة المفروضة والقول
بان الشهرة لا تكون باعثة على الحمل وانها معارضة باصالة الحقيقة كما في كلام الفاضل المذكور قد عرفت فساده مما قررناه في محله اذ ذلك يتبع
درجة الشهرة كما عرفت الحال فيه غاية الامر تردد الذهن عند عدم بلوغها الى تلك الدرجة اذا كانت مطابقة لما يقتضيه ظاهر الاطلاق واما اذا كان
الظن الحاصل من الشهرة راجحا على الحاصل من ظاهر الاطلاق كما هو الحال في موارد انصراف المطلق الى الشايع فلا ريب في ترجيحها عليه نظير ما ذكرناه
في رجحان المجاز المشهور وغاية الامر ان يكون الافراد الشايعة في بعض الصور مما يتردد الذهن بين حمل اللفظ عليها او على الاعم نظرا الى معادلة ظاهر الاطلاق
للظهور الحاصل من الغلبة ولا ينافي ذلك ما قررناه من الانصراف الى الشايع في محل الكلام ولو ادرجت تلك الصور في محل الكلام فغاية الامر ان يتوقف فيه
ح بالتفصيل المذكور نظير ما ذكر في المجاز المشهور ثم ان عدم كون الشهرة قرينة لحمل المشترك على المعنى المشهور ضعيف جدا كدعوى معارضة الشهرة لاصالة
الحقيقة في المجاز المشهور فانه انما يصح اذا تكافأ الظنان واما اذا ترجح ظن الشهرة لقوتها فلا محيص عن الاخذ بمقتضاها والحاصل انه بعد قيام الاجماع
على حجية الظن في مباحث الالفاظ وجريان المخاطبات عليه لا محيص من الاكتفاء به في القرائن الظنية المعينة والصارفة ومن جملتها الشهرة بل هي من اقوى
الامور الباعثة على المظنة فلا وجه لعدم جواز الاتكال عليها فان قلت ان غلبة اطلاق المطلق على الشايع ان كان مع ملاحظة الخصوصية لزم التجوز
في الاطلاق وان كان من دون ملاحظة الخصوصية بان لا يلاحظ في المقام الا المفهوم العام الذي وضع اللفظ بازائه فلا ثمرة لغلبة الاطلاق
في انصراف المطلق الى الشايع اذ لا يراد من اللفظ الا معناه العام الشامل للامرين غاية الامر ان يكون ذلك المفهوم حاصلا في الغالب في ضمن مصاديقه
الشايعة دون غيرها وذلك لا يقضي بعدم ثبوت الحكم بمقتضاه لو اطلق اللفظ لغير الشايع اذا فرض تحققه فيه الا ترى ان غلبة اطلاق الماء على الشايع

الموجودة عندنا او الموجودة في زمان الشارع لا يقضي بانصراف اطلاقه عندنا وفي كلام الشارع اليه كذا الحال في سائر المفاهيم بالنسبة الى
غلبة اطلاقها على الافراد الموجودة المتداولة اذ لا يلاحظ في الاطلاق خصوصية تلك لوجود اصلا بل لا يلاحظ فيه الا المفهوم العام ولذا لا نقول
بانصراف الاطلاق الى الشايع في مثل ذلك قطعا فقد وجد ونقل وجوده وقد صرح لا يقضي بانصراف الاطلاق عنه ولذا لو فرض حصوله في المقام على
خلاف المتعارف اندرج في الاطلاق قطعا الا ترى انه لو قال المولى لعبده اسقه الماء فاتاه بماء السيل من طين الارض مثلا كان ممتثلا قطعا
فغلبة الاطلاق على الوجه المذكور لا يقضي بانصراف الاطلاق الى الغالب اصلا قلت انا لا نقول بعدم ملاحظة الخصوصية في المقام اصلا
حتى لا يكون شيوع الاطلاق قاضيا بالانصراف كما في الصورة المذكورة بل نقول بملاحظتها في المقام الا ان تلك الملاحظة لا تستلزم
المجازية وتوضيح ذلك ان الخصوصية قد تجعل في المفهوم الذي يراد من نفس اللفظ ويستعمل اللفظ فيه ولا يجعل فيه ولكن يراد الخصوصية من
الخارج ويلحظ في الاستعمال وان لم يكن مرادا من نفس اللفظ وقد لا يكون الخصوصية ملحوظة اصلا الا انه قد اطلق عليه لانه او وجود على
سبيل الاتفاق او لغلبة وجوده فلا تكون الخصوصية ملحوظة المستعمل لا باخذها جزءا للمفهوم الذي استعمل اللفظ فيه ولا بارادة الخصوصية من
القرائن القاضية بها باستعمال اللفظ فيه ولا بارادته مخصوصة من القرائن القاضية عليه فاستعمال اللفظ في الوجه الاول مجاز قطعا وحصول
الشهرة على الوجه المذكور قاض بالنقل وشهرة المجاز على الوجه الثاني لا تجوز فيه اذ لا يراد من نفس اللفظ الا المفهوم الذي وضع بازائه قطعا
غاية الامر ارادة الخصوصية من الخارج واطلاق اللفظ على ذلك الخاص انما هو من جهة حصول ذلك المعنى فيه وانطباقه عليه الا ان غلبة ذلك
الاطلاق يقضي بالانصراف فتقوم تلك الغلبة مقام سائر القرائن الخاصة القائمة عليه قبل حصولها وقد ينتهي الامر فيه الى النقل حسبما قررناه
الثالث لا تجوز فيه ايضا ولا يقضي بالانصراف اصلا اذ ليست تلك الخصوصية ملحوظة في اطلاق اللفظ من الوجوه ولذا لا يكون مجرد ندور
الفرد قاضيا بانصراف الاطلاق عنه والفرق بين الوجوه الثلثة ظاهر للمتامل ومورد انصراف الاطلاق الى الشايع هو القسم الثاني مما لم يتحقق
النقل واما القسم الاول فهو مندرج في المجاز المشهور قبل حصول النقل واما الثالث فلا انصراف للاطلاق اليه كما بيناه وقد يقع الخلط بين
الاقسام في كلمات الاعلام وتحقيق الحال ما ذكرناه حسبما يقتضيه النظر في المقام ثالثها انه اذا دار الامر في المفرد المعرف بين كونه للعهد او الجنس او العموم
فان كان هناك معهود حمل عليه لانصراف التعريف اليه كما عرفت الا اذا كان في المقام ما يفيد ارادة غيره كما اذا قال لا تنقض يقين الطهارة بالشك
في الحدث فان اليقين لا ينقض بالشك اذ التعليل ظاهر في ارادة العموم وان لم يكن هناك معهود انصرف الى الجنس والقدر اللازم منه ثبوت الحكم
لذلك الجنس على سبيل الاهمال الراجع الى الجزئية على ما هو الحال في القضايا المهملة كما اذا قلت جاء الانسان او كونه الرجل وكذا الحال فيما اذا
نذر اكرام الانسان او دفع الدرهم الى الفقير ونحو ذلك ولو لم يصح حمله على ذلك لزم حمله على العموم ومن ذلك قضاء المقام به حسبما قررناه في اجراء
المفرد المحلى على العموم من جهة الحكمة بان يجعل المعنى الجنسي مرآتا لملاحظة الافراد المندرجة تحته ويحكم عليه من حيث اتحاده بها فيراد به استغراق الافراد
الشايعة حسبما مر كما في البيع حلال واليقين لا ينقض بالشك والشك لا عبرة به بعد الفراغ ونحوها قال الشهيد ره في التمهيد اذا احتمل كون المعهود
كونها لغيره كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ومن فروعها ما لو حلف ان لا يشرب الماء فانه يحمل على
المعهود حتى يحنث ببعضه اذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها ما اذا حلف ان لا يأكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الاخضر وهذا انما يتم حيث لا يكون الاخضر
معهودا عند الحالف لاطلاقه عليه الا مقيدا ومنها الحالف بان لا ياكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان اطلاقه عليه
معهودا في عرفه حنث به الا ان الغالب خلافه بخلاف السابق فانه على العكس قلت اما ما ذكره من تقديم العهد على الجنسين فهو المتجه كما عرفت لكن الوجه
فيه ما ذكرناه وكانه اشار بتعليله الثاني اليه واما تعليله الاول فهو وان تم فلا يفيد انصراف اللفظ ودلالته عليه بل غاية ما يدل عليه انه بعد الدوران
بين العهد والعموم يكون المعهود متعلقا للتكليف على الوجهين وتعلق التكليف بغيره مبني على احتمال كونه للعموم ومجرد الاحتمال لا يثبت التكليف فيرفع
الزايد بالاصل فيكون القدر الثابت من اللفظ هو ثبوت الحكم للمعهود دون غيره ولا باس بذكره في المقام لموافقته للاول في الثمرة واورد عليه بعض الافاضل
انه لا يقتضي ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العهد بانه بل ضمن لان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يقال في موضع
اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود يعني اذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت
الحكم في غيره وانت خبير بانه لا تعقل فرق بين الوجهين فيما ذكره بعد ما اورده على الاول وارد على الثاني بعينه لو صح عدم دلالة الاصل المذكور
على استعمال اللفظ في خصوص العهد كيف ولو دل عليه الاصل المذكور لدل عليه اصالة البراءة ايضا من غير فرق بينهما في ذلك اصلا فيكون القدر
الثابت من اللفظ تعلق الحكم بالمعهود مشترك بينهما ثم انه اورد عليه ره انه انما يتم لو لم يحتمل الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود غير معلوم
المراد جزما وفيه ان المعهود ايضا مندرج في المراد لكونه من احد الافراد غاية الامر انه لا يتعين الاتيان به بناء على الجنسية فهو مطلوب اما بخصوصه
او لحصول المطلوب به ومطلوبية غيره مع احد الوجهين غير معلوم فهي ايضا مدفوعة بالاصل ويوضح الحال في ذلك انه لو نذر عليه الاتيان با
بالمعهود فان الحكم بوجوب اتيانه بقرره من غير المعهود مما لا دليل عليه اذ لا يقيده وجوبه الا مجرد الاحتمال وهو لا يثبت التكليف فاصالة عدم وجوب
خصوصية المعهود لا يثبت التكليف به فان الاصل انتفاء عدمه فالحق ان يقال ان التكليف ثابت في المقام ويقين الاشتغال حاصل باداء المعهود
دون غيره فتعين الاتيان به عند التمكن منه ولا يثبت تكليف بغيره مع عدم تحقق التكليف بغيره غير معلوم فهو مدفوع بالاصل هذا وكان
مقصود الشهيد من التمسك باصالة البراءة هو مقتضى الاصل في الجملة فيما اذا تعلق التكليف به كما اذا قال اكرم العالم واعط المسكين وتصدق بالدينار

دوران اللام بين الثلثة

اذا انتفى المعهود فان حمله على العموم على خلاف الاصل في مقابلة حمله على المعهود والاظهر البين انه لو تعلق به الاباحة او رفع التكليف كما اذا قال لا يجب
علينا كرام المساكين او يباح لك اعطاء الدرهم لا مفتتح لدفع العموم باصل البراءة نعم لو تمسك حج باصالة عدم ارادة غيره في دفع الزايد حيث ان ارادة
المتكلم ثبوت الحكم المعهود مستفاد من اللفظ مدلول له فانه اما ان يكون هو المراد او يكون مندرجا في المراد واما ارادته ثبوت الحكم لغيره فهي
مما من اللفظ فهو مدفوع بالاصل في مورد التكليف وغيره الا ان التمسك به لا يفي ببيان مدلول الالفاظ وحملها على معانيها غير صحيح والحكم
بكون المعهود مرادا في الجملة ولو تبعا غير كونه هو المراد الا ترى انه لو كان لفظ مشتركا بين الكل والبعض واستعمل مجردا عن القرائن لم يصح ترجيح ارادة البعض
بالاصل المذكور بل يتوقف في مقام الحمل كما هو قضية الاشتراك وح لو كان ثبوت الحكم للكل قاضيا بثبوته للبعض حكم به لثبوته على الوجهين
وليس ذلك قاضيا بحمل المشترك على البعض كما هو المقصود في المقام لكنك خبير بان دلالته على ثبوت الحكم للبعض لا يتم ايضا في جميع الموارد بل انما
يتم فيما يكون ثبوت الحكم للكل قاضيا بثبوته للبعض دون غيره وح لا حاجة الى ضميمة الاصل في بيان مفاد اللفظ او يقرح ان المفاد المستفاد من
اللفظ عند التجرد من القراين ارادة الاقل لكونه مرادا على كل من الوجهين المحتملين بخلاف ما زاد عليه لا بتناء ارادته على مجرد الاحتمال فلا
يكون عند الاطلاق الا ما ذكرناه وقوله ومن فروعه ما لو حلف اه اراد به انه يحمل الماء في المثال على المعهود من اطلاق الماء اذا تعلق به الشرب مدلوله
لذا يحنث بشرب بعض المياه ولو اراد به العموم لم يحنث بشرب البعض لعدم وقوع الحلف الا على ترك شرب الجميع وانت خبير بان ما ذكره انما يتم اذا اخذ
عموم المفرد المعرف من قبيل العموم المجموعي فكيف يكون قد نذر ترك مجموع المياه فلا يحنث بشرب البعض او جعل النفي واردا على نفس العموم لا على الجزئيات
المندرجة في العام كما تقول ما كل انسان ابيض فيكون قد نذر ترك شرب كل واحد من المياه فيكون مندرجا شيئا واحدا وهو ترك الكل والعينيات
المذكوران كما ترى في غاية البعد عن المفرد بل الظاهر الحمل عليهما اما الاول فظ واما الثاني فلانه انما يتم اذا كان هناك اداة للعموم ليتعلق النفي فيكون
سببا للعموم كما في قولك ما جائني كل واحد من الناس اذا جاء بعضهم واما اذا كان مفاد اللفظ نفس الوحدان كما اذا قلت ما جائني العالم مريدا به
بالعالم خصوص عالم عالم بان يجعل ذلك المفهوم مرأتا لملاحظة الافراد المندرجة تحته فلا يكون مفاده الا عموم السلب وعلى هذا فيكون مفاد العام
في المقام الحلف على عدم شرب احاد المياه فيحنث اذا شرب واحدا منها كما اذا نذر ان لا يتزوج الثيبات فانه يحنث بتزويج واحدة منها على التحقيق
منها على القول الاخر فما ذكره من التفريع لا يتم الا على احد الوجهين الاولين وقد عرفت ضعفا لديهما في المقام ثم لا يخفى انه لم يتعرض في المثال لحمله
على الجنس مع ان الحمل عليه اظهر في المقام لما عرفت من ان حمل المفرد على الجنس اوضح من غيره بعد انتفاء معهود خاص يحمل عليه كما في المقام وحمله
على المتعارف بين الناس ليس من العهد بل من حمل المطلق على المتعارف وان سلم الشيوع في المقام في اطلاق الماء لكن لا يذهب عليك ان حمله على الجنس
في المقام يرجع الى العموم على الوجه الثالث حسبما يأتي بيانه انشاء الله فيتحقق الحنث بشرب البعض قطعا ثم انك قد عرفت ان ما ذكره من قضية اصالة البراءة
عن الزايد بحاله على المعهود ليس جاريا في جميع الموارد ولا ريب ان الاحتجاج بها على ذلك كلها بل انما اراد به قضية الاصل في الجملة كما عرفت الحال فيه
في الامثلة المتقدمة فلا يرد عليه عدم جريانه في المثال المذكور ولكون حمله للعموم هنا اوفق بالاصل اذ لا يجب عليه ح ترك شرب شيء من المياه فالايراد
عليه بان لزوم الكفارة في الحنث يعني عند شرب البعض بمقتضى ارادة العهد مخالف لاصل البراءة ليس على ما ينبغي ومما ذكرنا في توجيه قضاء اصالة البراءة
بحمله على العهد هنا انه لو حمل على المعهود المتعارف يحصل الحنث لشرب بعض المياه فينحل اليمين باليمين فلا يبقى مانع من الشرب بخلاف ما لو حمل على
العموم لعدم انحلال اليمين اغرب شيء لوضوح ان ما يشرب بعد الانحلال وقبله انه هو بعض من المياه فعلى العموم لا مانع منه قبل الانحلال لا بعده
فكيف يصح بذلك كون العموم موافقا للاصل دون العهد على ان الاصل بعد ثبوت التكليف عدم ارتفاعه عن المكلف الا بعد قيام الدلالة فالحكم
بارتفاع التكليف بمجرد الاحتمال من جهة الاصل المذكور غير صحيح بل قضية الاصل خلافه ثم انه لا يخفى ان تعلق التكليف بترك شيء يستحيل صدوره
من المكلف كالطيران في الهواء واجتماع النقيضين مما لا وجه له فانتفاء التكليف على الوجه المذكور غير صحيح فهو انوى دليل على عدم ارادة العموم في المثال
على الوجه المذكور واصالة حمل فعل المسلم على الصحة تقتضي عدمه وقضية ذلك من غير حاجة الى ملاحظة ما ذكرناه وصح التمسك به هنا وما ذكره في الفرع
الثاني انه اذا حلف ان لا يأكل البطيخ قال بعضهم بالا يحنث بالهندي الخ وتوضيحه ان هناك معهودا في اكل البطيخ بحسب المقدار ومعهودا بحسب الجنس منه
من الهندي وغيره فلو حمل البطيخ على العموم بالنسبة الى الاول لم يحنث باكل شيء لا من الهندي ولا من غيره ولو حمل ذلك على المعهود كما ذكره في الفرع الاول
فان كان هناك جنس خاص معهود حنث بالاكل منه دون غيره وان لم يحنث باكل اي من القسمين وملحوظ الشهيد في المقام هو ملاحظة المعهودية
الثانية وعدمها والا فهو محمول عنده على المعهود الاول كما في مثال الماء من غير فرق وكذا الحال في الفرع الثالث وبذلك يندفع ما اورد على قوله في
المثال السابق اذ لو حمل على العموم لم يحنث بان في صورة العموم يحصل الحنث كما اذا جعل البطيخ اعم من الهندي على سبيل المساواة لما عرفت من عدم
ارتباط احد المعهودين بالاخر وحصول الحنث بالهندي وغيره مبني على حمل البطيخ على المعهود بحسب المقدار الا على جميع افراده حسب ما ذكر في الماء وان لم
يحصل الحنث بشيء منهما كما في الماء والمعهودية الملحوظة في المقام اثباتا ونفيا انما هي في جنس البطيخ حسب ما ذكرنا ثم ان ما قرره الشهيد ره من انه
حيث لا يكون الاخضر معهودا عند المخاطب غير صحيح فان حمل البطيخ على غير الاخضر ليس من العهد في شيء وانما هو من قبيل حمل الاطلاق على الشايع
من غير فرق بين ما يكون معرفا باللام وغيره حسب ما مر تفصيل القول فيه فالقول بالحوق حمل البطيخ في المقام على الجنس الراجع الى العموم في المقام من جهته
ورد عليه انه يحمل على الشايع في الاطلاق اعني غير الهندي اذ لو دخل كان من يكون ذلك هو الشايع عنده في الاطلاقات وان كان الشايع
في الاطلاق عند القسمان كما هو المتعارف في بعض البلدان شمول النوعين وكذا في الفرع الثالث بل ربما يجعل الجوز من قبيل المشترك اللفظي نارا

وعلمه بالمقام

ومن الفاظ العموم النكرة في سياق النفي

ربط له بالمقام واعلم ان من الفاظ العموم النكرة في سياق النفي ولا خلاف ظاهرا بين الاصوليين ممن قال بان للعموم صيغة تخصه كما هو المعروف وهيهنا نفيه العموم
اذا كان اسما او صفة وهي مختلفة في وضوح الدلالة وعدمه فالكائنة بعد لا النافية للجنس نحو لا رجل او زيد عليها من الزائدة نحو ما من رجل في الدار
او كانت النكرة مثل لفظ احد وبد مما لا يستعمل الا مع النفي صريحة في العموم والحق بها ما اذا كانت النكرة صادقة على القليل والكثير كالشيء والماء
والدهن والدبس ونحوها وقد ذكر الشهيد ره في التمهيد ان الكائنة بعد ليس وما ولا المشبهتين به ظاهرة والحق بعضهم النكرة الواقعة بعد لم ولن
بالاول قالوا والفرق بين المعنيين انه لا يصح اثبات الزائد على الواحد في الاول بخلاف الثاني فلا يقال لا رجل عندي بل رجلان او ما من رجل عندي بل
رجلان بخلاف ليس عندي رجل بل رجلان او ما عندي رجل بل رجلان او رجال وانت خبير بان نصوصية الاول وظهور الثاني انما هي في الدلالة
على العمومية مط واما الدلالة على العموم بالنسبة الى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما في ذلك كما مرت الاشارة اليه نعم قد يقال ان النكرة في قولك ليس
عندي رجل يحتمل ان يراد به الفرد المعين في الواقع المبهم عند المخاطب كما في النكرة الواقعة متعلقا بالخبر المثبت في كلام بعضهم حسب ما مرت الاشارة
اليه ح فلا دلالة فيها على العموم اصلا وربما كان الامر في قولك ليس عندي رجل ظنيا في العموم من جهة احتمال ان يراد بالتنوين في رجل الوحدة المبنية
المقابلة للتثنية والجمع ولذا صح ان يقول بل رجلان او رجال كما مرت الاشارة اليه واما لو اريد به الوحدة المطلقة فلا فرق بينه وبين لا رجل ولا فرق
بين نفي الطبيعة ونفي فرد ما في افادة العموم حسب ما عرفت وهذا الاحتمال قائم في الجمع الافراد اذ لا يصح ان يراد بالتنوين فيه الاشارة الى جمع واحد
ولذا لا يجوز ان يقابله بنفي الستة او التسعة مثلا وان امكن ان ينفي الجميع فان ذلك من الامور النادرة ولا يلحظ بالتنوين المقابلة لها فان قلت انه يحتمل
ان يكون قد اطلق رجالا على عدة معينة وحكم بنفيها ولا يفيد نفي الجميع فلذا لا يكون نصا في العموم قلت ان الكلام في النصوصية من جهة دلالة اللفظ
لا من جهة الارادة والا فليس لا رجل نصا فيه ايضا كما مر ولا ريب ان قضية ظاهر اللفظ هو الاطلاق ونفي ذلك يفيد العموم قطعا كما هو الحال في لا رجل
واما احتمال الاطلاق على الخاص وورود النفي عليه فهو قائم في رجال ايضا بان يكون قد اطلقه على رجال مخصوصين واورد النفي عليها ثم يأتي بعد ذلك
بقرينة تدل على ذلك كما هو الحال في قوله ليس عندي رجال والحاصل ان ذلك خروج عما يقتضيه مدلول اللفظ ورجوع الى ما يقتضيه القرائن ولا ينافي
ذلك النصوصية الملحوظة في المقام فتم ونقل فيه خلاف عن النحاة فيما اذا كان الدال على النفي ليس وما شابهها في نحو قولك ليس في الدار رجل وما في الدار
رجل ولا رجل قائما فالمحكي عن سيبويه انها للعموم والمحكي عن المبرد والجرجاني والزمخشري انها ليست للعموم لا نصا ولا ظاهرا وعن التميمي في المغني ان ما من رجل ولا رجل في الدار ولا رجل
قائما جواب لسؤال مطابق له في العموم منطوق به او مقدر وهو هل من رجل وهل فيها رجل وهل رجل في الدار وان السؤال في الاولين كان على الجنس فجاء الجواب
بنفي الجنس وفي الثالث عن الواحد فجاء نافيا له ومن ثم امتنعت المخالفة في الاولين وصحت في الثالث فيجوز بل رجلان ثم ذكر ان هذا التحقيق مذهب النحاة وحكى عن
ارباب الاصول اطلاق القول بالعموم قال والتحقيق ما قال النحاة وظاهر كلامه اطباق النحاة عليه حيث اسنده اليهم من غير نقل خلاف عنهم وظاهر ما بينا من كلامه ان
استفادة العموم من النكرة في الاولين انما هي من جهة نفي الجنس القاضي بنفي جميع الاحاد لا من جهة الوضع بالخصوص وعدم الدلالة في الاخير من جهة كون المنفي
خصوص الواحد فلا يدل على نفي ما عداه ثم ان ظاهر ما حكي عن الاصوليين انها تفيد العموم بالوضع وقد اختاره جماعة من المتاخرين وح فالموضوع للعموم اما
الهيئة التركيبية او خصوص النكرة المفيدة بالوقوع في سياق النفي وعن السبكي والحنفية ان دلالة النكرة المنفية عليه التزامية وهذا هو الاظهر عندي وقد يحتج
على كونها للعموم بوجوه احدها التبادر فان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا فضرب واحدا عد عاصيا وذمه العقلاء وصح للمولى عقوبته ثانيها ١ ٢
صحة الاستثناء منه مطردا وهو دليل الوضع للعموم فان الاستثناء اخراج ما لولاه لدخل ثالثها انها لو لم تكن مفيدة للعموم لما كان كلمة لا اله الا الله غير مفيد ٣
للتوحيد لعدم افادتها نفي الالوهية عن جميع من سواه تع وهو بط اجماعا رابعها ان اهل اللسان اذا ارادوا تكذيب من قال ما اكلت شيئا قالوا انه ٤
اكلت كذا وهو موجبة جزئية فيكون الاول سلبا كليا والا لم يكن ذلك تكذيبا له لجواز صدق الجزئيتين خامسها اجماع العلماء على التمسك بقوله ع ٥
لا يقتل والد بولده ولا يقتل مؤمن بكافر ونحوهما على العموم ولولا دلالتها عليه لما صح ذلك سادسها ظهور الاتفاق عليه من القائلين بوضع صيغة للعموم ٦
تخصه كما هو مختار المعظم سابعها ان النكرة المثبتة لا تفيد ثبوت الحكم على سبيل الجمع والاستغراق اجماعا ولا ثبوته لفرد مخصوص والا لكان علما فهو انما ٧
يفيد ثبوت الحكم لواحد غير معين فنقيضه انما يكون باستغراق النفي اذ نقيض كل شيء رفعه ولانا نقض بين الجزئيين لئلا يكون احدهما نفيا للاخر ورفعا
له وانت خبير بان الوجه الاخير انما يفيد دلالة النكرة على العموم على سبيل الالتزام حيث ان نفي فرد ما انما يكون بنفي جميع الافراد حسب ما هو المختار من غير
حاجة الى وضعها لذلك لحصول الافادة المذكورة نظرا الى ذلك مع فرض انتفاء الوضع له بالخصوص فمن فرض وقوع الاحتجاج به الى كلامه كالعلامة
في النهاية فانما منه قوله بما اخترناه بل ليس المفاد المسلم من ساير الادلة المذكورة الا حصول الافادة في الجملة ولا ينافي ما ذكرنا فلا يثبتاني وبذلك
يندفع دلالتها على ثبوت وضعها للعموم اجمالا وتفصيل القول في ذلك انه يرد على الاول المنع من كون التبادر المدعى مستندا الى نفس اللفظ ليكون
دليلا على الوضع اذ يحتمل ان يستند الى نفي الطبيعة او نفي فرد ما الحاصل بنفي جميع الافراد حسب ما نقول به واجيب عنه بان الاصل في التبادر ان يكون
من جهة اللفظ بمجرد قيام الاحتمال لا يكفي في الايراد بعد قضاء الاصل بخلافه مضافا الى قضاء الدليل باستناده الى الوضع واستفادة المعنى من نفس
اللفظ اذ لو لم يكن العموم مستفادا من نفس اللفظ لكان هناك انتقالان احدهما الانتقال من اللفظ الى المعنى والاخر الانتقال منه الى العموم وليس
هناك انتقالان لشهادة الوجدان وايض لو كان العموم في نحو لا رجل مستفادا من نفي الطبيعة لما صح الاستثناء منها الا على سبيل الانقطاع اذ ليست
الخصوصيات من جنس الطبيعة فلا يكون الفرد المركب منها ومن الطبيعة الا شيئا اخر مغايرا للطبيعة فيكون استثناؤه منها على وجه الانقطاع وهو واضح
الفساد ولا اقل من كونه على خلاف الاصل وفيه ان دعوى كون الاصل في التبادر ان يكون مستندا الى نفس اللفظ على اطلاقه غير متجهة والتحقيق كما مر في

الظاهر سقوط لفظ غيرها

الظاهر تابع

دلالة النكرة في سياق النفي على العموم

الاشارة اليه في محله انه لو لم يكن في اللفظ ما يمكن استناد التبادر اليه فاللفظ استناده الى نفس اللفظ واما لو كان هناك ما يصح استناد التبادر اليه مع قطع النظر عن
الوضع كما في المقام حسبما قررناه فلا وجه لدعوى استناده الى الوضع وكون الوضع هو الباعث على الانتقال اذ لا دلالة في فهم ذلك من اللفظ على
حصول الوضع له بل لا حاجة الى ارتكاب الوضع له بعد حصول الفهم من دونه وما ذكر مؤيد لاستناد التبادر الى نفس اللفظ بين الاندفاع اما الاول
فظهور منع عدم تعدد الانتقال في المقام بل الظاهر تعدده فان المستفاد اولا من قولك ليس عندي رجل نفي فرد ما ويتضمن ذلك نفي جميع الافراد فهو
لازم بين لذلك لغاية الانتساب بين الامرين بتراآى في جليل النظر كون مدلول اللفظ اولا هو نفي جميع الافراد وليس كذلك بعد النظر الصحيح في مدلول اللفظ
لظهور تعدد المدلولين حسبما ذكرنا واما الثاني فلوضوح ان نفي الطبيعة انما يراد به نفيها من حيث الوجود وظاهر ان نفي وجود الطبيعة مطلقا انما يكون بنفي
جميع افرادها فاذا اثبت وجود واحد منها كان اخراجا له عن مدلول اللفظ فان قلت ان الاخراج المذكور انما يكون عن مدلوله الالتزامي فلا
يكون الاخراج عما هو المراد من اللفظ وهو خروج عن قاعدة الاستثناء مخالف للظاهر فان قضية الاستثناء هو الاخراج عن المستثنى منه دون الامر
اللازم له قلت ان كان الامر اللازم امرا مباينا للمستثنى منه فالحال على ما ذكروا واما ان كان ذلك مصداقا للمدلول اللفظ حاصلا بحصوله فيصح
الحد لول اللفظ بيانا لخصوصيته في ذلك المدلول ملحوظا بملاحظة تلك الدلالة الالتزامية من غير لزوم تجوز في الاستعمال كما في المقام فلا منع
فلا مانع فان مفاد لا رجل بضميمة الملاحظة المذكورة اللازم لمؤداه نفي جميع الاحاد فلا مانع من اخراج بعض الافراد عنه نظرا الى دخوله في مدلول
اللفظ وان كان استفادة ذلك منه عند النظر الدقيق بملاحظة الخارج اللازم وعلى الثاني ان اطراد الاستثناء دليل على فهم العموم منه عند الاطلاق
وهو اعم من الوضع له فلا مانع من ان يكون من اجل ما قررناه ونحوه يرد على الثالث والرابع والخامس فان اقصى ما يستفاد منها الدلالة على العموم لا
خصوص كونها من جهة الوضع له وعلى السادس انه ان اريد به دعوى الاتفاق منهم على استفادة العموم منه عند الاطلاق ثم لا ينافي ما قررنا
وان اريد دعوى الاتفاق على وضعه له ثم ان الظاهر مما حكى عن النحاة من نفي دلالتها على العموم انهم ارادوا عدم دلالتها على نفي التثنية والجمع ولذا
قالوا بجواز ليس عندي رجل بل رجلان فانه قاض بعدم دلالتها على نفي الزائد على الواحد ومرجع ذلك الى اختلاف معنى النكرة فان المراد بالنكرة الواحد
ان كان مطلق الجنس كما في لا رجل فقد نصوا بافادته العموم وان كان المراد بها الواحد المطلق كما في ما من رجل فقد قالوا به ايضا وان اريد بها العدد
المقابل للتثنية والجمع منعوا من دلالتها على العموم بمعنى العموم بالمعنى المذكور واما دلالته على العموم بالنسبة الى الاحاد عن نفيه جميع الوحدات العددية
على نحو افادة النكرة بمعناه الاخر لجميع الوحدات الذي يحتمل فيها فالظاهر انهم يقولون به ولذا لا يجوز ليس عندي رجل بل رجل فغاية اختلافهم في المقام من
جهة عدم دلالتها على العموم بالنسبة الى ما يصدق عليه بل من جهة اختلاف معنى النكرة وعلى الوجهين تفيد نفي جميع مصاديقها فيفيد نفي جميع
الوحدات المطلقة في الاولين وتفيد نفي جميع الوحدات العددية في الثالث فالبحث معهم في مدلول النكرة والظاهر من ملاحظة الاستعمالات
العرفية كون المفاد من النكرة في مدخول ليس ونحوها مشابهتها ايضا هو الواحد المطلق فلذا قلنا بظهورها في العموم على نحو الاولين وان قام فيه الاحتمال
المذكور دون الاولين وهم قالوا بعكسه لا انها على ذلك اما الدعوى ظهورها في الواحد العددي اولا ودورانها بين الوجهين فينبغي دلالتها على الوجه المذكور
من جهة قيام الاحتمال المساوي في الفهم العرفي كما عرفت بدفع ما ذكروه لانهم لو ذكروا الاضراب المذكور دل على ارادة الواحد العددي والظاهر انه لا تجوز في النكرة
ح وان كان ذلك خلاف الظاهر فان الظاهر كون النكرة حقيقة في الصورتين عند الاطلاق الى الاول وقد مر الكلام فيه هذا ولنتمم الكلام في المرام بذكر امور
احدها انه تختلف الحال في النكرات وضوحا وخفاء في الدلالة على العموم فالكائنة بعد لا النافية للجنس نحو لا رجل وما زيد عليها من الزائدة نحو
ما من رجل في الدار وما كانت النكرة فيه لفظا بعد بار واحد اذا كان اسما لا وصفا مما لا يستعمل الا مع النفي صريحة في العموم والحق بهما ما اذا كانت
النكرة صادقة على القليل والكثير على نحو واحد كالشيء والماء والدهن والدبس ونحوها وقد نبه عليه الشهيد ره في التمهيد والكائنة بعد ليس وما
ولا المشابهتين لها ظاهرة فيه قالوا والفرق بين القسمين انه لا يصح اثبات الزائد على الواحد في الاول بخلاف الثاني فلا يقال لا رجل عندي بل رجلان
او ما من رجل عندي بل رجلان بخلاف ليس عندي رجل او رجال وانت خبير بان نصوصية الاول وظهور الثاني انما هي في الدلالة على العموم مطلقا واما
الدلالة على العموم بالنسبة الى المعنى المراد بالنكرة فلا فرق بينهما في ذلك حسبما مرت الاشارة اليه نعم يمكن ان يقال ان النكرة في قولك ليس عندي رجل
يحتمل ان يراد بها الفرد المعين في الواقع المبهم عند المخاطب كما في النكرة الواقعة في الخبر المثبت على ما نص عليه بعضهم فيقوم الاحتمال فيها على العموم مطلقا
فظهورها في العموم انما هو من جهة قيام الاحتمال المذكور في الصورة الثانية بخلاف الاولى ويشكل بان الاحتمال المذكور ابعد الوجوه في النكرة
في المقام وربما لا يكون قيام مثل هذا الاحتمال منافيا للنصوصية ولذا لم يعلل الحكم بالظهور بذلك في كلامهم وكيف كان فقيام هذا الاحتمال هنا
قاض بالاختلاف في وضوح الدلالة لو سلم عدم اخراجه لها عن النصوصية في الجملة هذا والحق بعضهم بالاول النكرة الواقعة بعد لم ولن وهو غير متجه
لقيام ما ذكر من الاحتمال بالنسبة اليهما ايضا اذ لا مانع من ان يقال لم يجئني رجل بل رجلان ومثله الواقع بعد ما النافية للفعل نحو ما جائني رجل بل رجلان
ويقوم فيها الاحتمال الاخير ايضا فالاظهر الحاق الجميع بالثاني في العموم المطلق ثانيها انه يجري ما ذكرنا في النكرة الواقعة في سياق النفي من الدلالة على العموم
بالنسبة الى الواقعة في سياق النهي نحو لا تضرب احدا ولا تشتم رجلا وهي ايضا مختلفة في وضوح الدلالة فان كانت النكرة مما لا يقع الا بعد النفي وما بمعناه
نحو لا تضرب احدا ولا تقتل ديارا كان اوضح في الدلالة وكذا لو اشترك القليل والكثير في الاسم نحو لا تعط زيدا شيئا واما نحو قولك لا تضرب رجلا
فهو دون ذلك في الوضوح ويقوم فيه احتمال ارادة الوحدة العددية فيعقبه بقوله بل رجلين الا انه بعيد لكنه بعيد العموم بالنسبة الى معناه حسبما
يحتمل ايضا على بعد ارادة النكرة الابهام منه فلا دلالة فيه اذن على العموم اصلا وقد عرفت بعد ارادة ذلك من النكرة حينئذ ثم انه يجري ما ذكرنا في

في اطلاق اللفظ

فممنوع

معنى النكرة

بعلمه

وان لم نفهم

النكرة الواقعة في سياق الشرط هل يدل على العموم ام لا

في النكرة المنفية للنهي وغيره ويجري في النكرة الواحدة والمتعددة فنقول لا تعط من شتمك شيئا بالدرهم او لا تعط رجلا اهانك درهما ثالثها
ان النكرة الواقعة في سياق الاستفهام يفيد العموم ايضا على ما صرح به بعضهم كما في قولك هل اكرمت رجلا فمفاده السؤال عن جميع احاد الرجال انه
وقع الاكرام عليه لكن على سبيل البدل فالمسؤول هو اكرام الواحد وان وقع السؤال عن الكل ويتفرع على ذلك انه لو وقع السؤال عن الماء القليل
انه هل ينجسه شيء فقيل لا افاد عدم تنجيس شيء من الاشياء له فانه لما وقع السؤال عن كل نجاسة يكون الجواب بالنسبة الى كل منها مطابقا للسؤال ويمكن
ان يجعل ذلك من قبيل النكرة المنفية في سياق النفي اي لا ينجسه شيء فلا حاجة الى ملاحظة ذلك نعم لو قال لا ينجسه ما سئلت عنه انحصر في الوجه
الاول فتبصر رابعها انهم اختلفوا في دلالة النكرة الواقعة في سياق الشرط على العموم فحكى الشهيد ره في التمهيد عن جماعة من الاصوليين ذلك قال وصرح
الجويني في البرهان وتابعه الابياري في شرحه واقتضاه كلام الامدي والمختار عند اخرين عدم افادتها العموم نعم لو انضم اليه قرينة المقام كما في قوله تع
افادة ذلك ولا كلام فيه وفرعوا عليه ما اذا قال للوصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها مائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك
الذكران في الالف والانثيان في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما فقيل انه على العموم يعطى كل واحد من الذكرين الفا ومن الانثيين مائة
اذ المعنى كل من ولدته فله كذا وقيل ومنهم من قال في العين ولا يحصل احدهما لانتفاء الاولوية ويحتمل ح القول بثبوته للواحد و ح يتخير الوارث في التعيين او
بتخيير الوصي ح في الدفع الى اي منهما ويحتمل ايضا سقوط الوصية فلا يعطي شيء لتعلق الوصية بولادة ذكر واحد او انثى واحدة لظهور اللفظ في
الوحدة فمع انتفائها ينتفي الوصية وكيف كان فالمختار عندنا عدم افادتها العموم وضعا قطعا ولا لزوما اذ مجرد التعليق لا يدل عليه نعم قد يتعلق الحكم على
النكرة ويكون مناط الحكم مجرد ثبوت مفاد النكرة فيثبت الحكم المعلق عليه بمجرد ثبوته فان كان الحكم المعلق عليه مطلق الفعل كما في قولك ان جاءك رجل
فاكرم عمروا افاد ثبوت وجوب اكرام عمرو بمجرد مجيء اي رجل كان فيشبه ح العموم البدلي وان كان مما يثبت لمصاديق المعلق عليه او على ما يتعلق به نحو ان جاءك
رجل فاكرمه وقوله تعا ان جاءكم فاسق بنبأ افاد ثبوت الحكم لجميع مصاديق المعلق عليه فيشبه ح العموم الاستغراقي خامسها ان النكرة اذا وقعت في سياق الامر افاد
العموم كما في اعتق رقبة فانه يفيد الاجزاء بعتق اي رقبة كان فيستفاد منه وجوب عتق رقبة ما والتخيير بين مصاديقها من الرقاب وليس استفادة العموم هنا
من جهة وضعه له قطعا وانما هو من جهة صدق فرد ما على كل من مصاديق الرقبة وقضاء الامر بالاجزاء فيرجع الى العموم الاستغراقي في ثبوت الوجوب لكل
منها على سبيل التخيير لكن يكون استغراقه الى الافراد الشائعة لا يزيد ذلك له على الاطلاق وانما يرجع الاطلاق الى العموم بملاحظة ما ذكرناه فيكون بالنسبة
ذلك عند لولا التزاميا ويكون عمومه على حسب ما ينصرف الاطلاق اليه من الفرد الجامع بين الافراد حسب ما مرت الاشارة اليه فما ذكره الرازي من ان النكرة الشائعة
ان وقعت في الخبر نحو جاءني رجل فلا تعم وان وقعت في الامر كاعتق رقبة عم عند الاكثرين بدليل الخروج عن العهدة باعتاق ما شاء فان اراد به ما ذكرنا
فلا كلام وان اراد عمومه على حسب اللغة فلا وجه له وانما احتج به من الخروج عن العهدة باعتاق ما شاء لا يدل عليه والقضاء الامر به ما ذكرناه في معنى الامر
ما يفيد مفاده ولو كان بصورة الاخبار كما يجب في الظهار عتق رقبة ولا حاجة في ارجاعه الى العموم الى ضم اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد الى ذلك
ليكون الاطلاق والاصل المذكور معا قاضيين بالاجزاء باي فرد من ذلك بل مجرد الاطلاق كاف في الدلالة عليه حسب ما عرفت من التقرير المذكور
كما هو الحال في سائر الاطلاقات والحاصل ان مدلول اللفظ كاف في افادة ذلك واصالة البراءة من لوازم ارادة ذلك واما اصالة عدم التقييد فهو
عين مفاد الاخذ بالاطلاق وليس امرا ينضم اليه ثم ان ما ذكره بعض الافاضل من انه لو كانت مدخولة للام نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل
لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما
صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ليس على ما ينبغي ثم ان ما ذكرناه انما يجري فيما اذا اريد بالنكرة النكرة المطلقة كما هو الظاهر منها واما اذا اريد بها
المعين في الواقع المبهم عند المخاطب كما في الاية الشريفة على حسب ظنهم انه المبهور فلا يرجع الى العموم اصلا ويكون مجملا الا انه خلاف الظاهر من اطلاق النكرة
فهي اما مجاز فيها او انه خلاف ما ينصرف الاطلاق اليه وقد اشرنا الى مثل ذلك في النكرة الواقعة في سياق النفي ونحوه وقد مر الكلام فيه عند بيان
معنى النكرة سادسها ان النكرة في مقام الاثبات فان كان في مقام فعل ماض او علية في الماضي او المستقبل نحو جاء رجل او يجيء رجل او ضربت بعصى او بيان وقوع
اكرمت يوما فلا عموم فيه وانما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما من غير دلالة على الخصوصية المعينة اصلا لا ابتداء ولا التزاما وان كان في مقام اثبات
حكم لفرد فان لم يكن المقام مقام البيان فلم يحكم بعمومه وانما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما على وجه الاجمال كما اذا قال اوجبت عليكم اليوم شيئا او كلفتكم
بتكليف ويجوز ذلك ان ورد في مقام البيان وكان بيانا لثبوت الحكم لفرد ما غير معين بحسب المقام والمفروض انه لا اشارة الى تعيين الفرد انصرف الى العموم
من جهة قضاء الحكمة به على ما مرت الاشارة اليه في المفرد المعرف فيكون المراد بالنكرة ح هو مطلق الطبيعة المرسلة ويكون التنوين فيه لمحض التمكن على
نحو ما سبق على ثبوت الحكم للطبيعة لا لافراده المتحدة بها كما في قولك رجل خير من امرأة وحمل النكرة على ذلك وان كان خلاف ما هو الظاهر منها الا ان قرينة وقد سبق
المقام حسب ما ذكرنا قاضية بالحمل عليه ومن ذلك ما اذا ورد في مقام الامتنان لدلالته على ثبوت الحكم لفرد ما منه على ما هو الظاهر من النكرة لا للطبيعة
بالنسبة الى بعض افرادها كما في الاية الشريفة فيعم الطهور لجميع افراد الماء النازل من السماء وهذا هو المراد من قولهم ان النكرة الواقعة في مقام
الامتنان يفيد العموم واما اذا حصل الامتنان بثبوت فرد ما له كما في قولك فقد اعطاك سمعا وبصرا او اتاك قوة وعقلا وفضلا ونحو ذلك فلا
دلالة فيه على العموم قطعا وكذا لو حصل ذلك بالحكم على الطبيعة في ضمن بعض الافراد كما في قوله تع فيهما فاكهة ونخل ورمان فانه لا يدل على وجود افراد
الفواكه والنخل والرمان في الجنة بل انما يفيد وجود هذه الاجناس فيه فالذي يبين فيهما بحسب ظاهر المقام للتمكن انه لا يفيد ثبوت الحكم لجميع افراده
الامتنان بثبوت تلك الاجناس فيهما فما ذكره في الوافية كما مر وكذا الحال في قوله وانزلنا من السماء ماء طهورا فانه لا يفيد الا ثبوت المطهرية

نزله عليهم من غير ان يفيد نزول جميع الملائكة عليهم اصلا وهو ظ فما ذكره فيها من الآية كما ترى سابعها ان ما ذكرناه في النكرة المنفية او المنهي عنها هل
يجري في الفعل المنفي نحو ما ضربت او المنهي عنها نحو لا تضرب فتكون المادة المنفية او المنهي عنها كالنكرة الواقعة في سياق النفي او النهي وجهان
فالمحكي عن ظ العضدي انه كك فيفيد العموم وقد يحتج عليه بوجوه احدها ان المتبادر منها ذلك حسب ما ادعي من التبادر في النكرة المسرحة
من غير فرق ونحن نقول ان التبادر المدعى ممنوع الا انه من مقتضيات الاطلاق وليس دليلا على الوضع نظير ما مر في النكرة المسرحة فان اريد
بذلك قضاء الاطلاق به فمتجه وان اريد بذلك اثبات الوضع فلا وقد مر تفصيل القول في ذلك في مبحث النهي ويجري ما ذكرناه في الفعل
المنفي من غير فرق ثانيها ان الفعل نكرة باتفاق النحاة فيجري فيه حكمها وانه يوصف به النكرة دون المعرفة واورد على الاول بان نجم الائمة منع من كون
الافعال نكرات محتجا بان التنكير كالتعريف من خواص الاسماء ومن عوارض الذات وفيه انه ان اريد بذلك عدم اتصاف الافعال بملاحظة
تمام معناها بالتعريف والتنكير فهو كك لظهور كون معنى الفعل مركبا من المعنى الاسمي والحرفي ولا يوصف بهما الحروف فلا يصح اتصاف الملفق
منه ومن غيره بهما وان اريد عدم اتصافهما بملاحظة معناه التام بذلك فغير متجه اذ لا يمكن خلو المعنى التام عن احد الوجهين اقصى الامر عدم
اندراج الافعال في النكرة المصطلحة حيث انه اصطلح المعرفة والنكرة في الالفاظ بملاحظة معناها المطابقي دون التضمني والتنكير الحاصل في معناها
التام من قبيل تنكير المصادر الغير المنونة وليس كتنكير الفرد المنكر ليكون المراد بها فردا ما حسب ما مرت الاشارة اليه وقد عرفت ان النكرة على وجهيها
يفيد العموم عند الوقوع في سياق النفي او النهي وعلى الثاني بان ذلك انما يناسبها من حيث انه يصح تاويلها بها كما تقول في قام رجل ذهب ابوه
كما حكي عن نجم الائمة وفيه انه ان اريد بذلك عدم اندراجها في النكرة المصطلحة فهو ولا يجدي في المقام وان اريد عدم افادتها مفاد النكرة فغير متجه اذ
لولا ذلك لما قامت النكرة مقامها ثالثها ان مفاد الفعل حكم والاحكام من النكرات لان الحكم بشيء اخر على شيء يجب ان يكون مجهولا عند السامع
والا لغى الكلام وخرج عن الافادة كبيان الواضحات نحو السماء فوقنا وهذا الوجه ضعيف جدا فان النكرة في اصطلاحهم ليست عبارة عن كون
الشيء مجهولا عند السامع بل كون الذات غير مشار بها الى متعين في الذهن او الخارج ثم سلمنا كون الشيء مجهولا نكرة لكن لا يلزم من ذلك ان
يكون نفس الخبر والصيغة نكرة اذ المجهول انتساب ما تضمنه الخبر والصيغة الى المحكوم عليه فان المجهول من مجيء زيد انتساب المجيء الى زيد لا مفهوم
المجيء المحمول عليه كيف ولو لزم تنكير المحكوم به لجرى ان يقول زيد القائم وانا زيد وكان التعريف في المقام قاضيا بمعرفة النسبة فكان كقولك السماء
فوقنا وليس كك منه وذلك محصل ما حكي عن نجم الائمة وهو متجه وكيف كان فالمختار عندنا افادته العموم على مقتضى الاطلاق من غير ان يكون
نفيه ببعض الصور قاضيا بالتجوز فيه فالعموم من لوازم الاطلاق ومقتضياته من غير ان يكون اللفظ موضوعا بازائه حسب ما مر تفصيل القول فيه
في مبحث النهي ويجري الكلام المتقدم في النكرة الواقعة في سياق فعل الشرط نحو ان اكلت فانت حر وانت طالق لو ربط اللفظ ودوران الجزاء مدار مطلق
حصول ماهية الشرط فيرجع ايضا الى العموم البدلي وظ التعليق على الطبيعة ودوران الحكم على مجرد ذلك من دون اعتبار شيء من الخصوصيات بل الا
انه كغيره ينصرف الى الشايع ثامنها الجمع المنكر الواقع في سياق النفي يفيد العموم على نحو المفرد الواقع في سياقه كما هو ظ من ملاحظة الاستعمالات
وقد ذكر بعضهم ان الحكم بالنصوصية والظهورية لا يختلف في المقامين فقولك ما رجال في الدار وما من رجال نص في العموم وليس في الدار رجال وما في البيت
رجال ظاهر فيه وعندي في ذلك كلام لعدم ظهور فرق بين تلك العبارات في فهم العرف الا ان ما زيد فيه من يبلغ في العموم الخالي عنه نعم هنا كلام في
افادته النفي من الاحاد كالمفرد او انه يفيد النفي عن افراد الجموع وقد نص بعضهم بان لا رجال نص في عموم افراد الجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم
الافراد ايضا كالجمع المحلى لسلخه منع معنى الجمعية قلت دعوى ظهوره في نظر الوجدان لا يخلو من خفاء كيف ولو كان الاغلبية لكان قوله ليس علي من زيد
دراهم اقرارا بعدم اشتغال عهدته بدرهم ودرهمين وليس كك قطعا وكذا لو نذر ان لا يستقرض من زيد دراهم لم يحنث باستقراض درهم
او درهمين وبالجملة ان الجمع اسم للوحدات الثلث وما فوقها والنفي الوارد عليه يمكن ان يرد على تلك الوحدات وعلى المجموع فعلى الاول يعم الاحاد وعلى
الثاني لا يفيد الا نفي مراتب الجمع ونفي الاول يستلزم نفي الثاني بخلاف العكس فالقدر المتحقق من الاول هو الثاني ويتوقف ارادة الاخر به على قيام القرينة
عليه ودعوى ظهوره فيه مع الاطلاق غير متجه ولذا يصح ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان مع انه لا يصح ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان او رجال
وكذا الحال في اسماء العدد الواقعة في سياق النفي اذ يمكن ورود النفي على الوحدات المندرجة فيها وعلى المجموع فلا ينافي ثبوته لبعضه ويجري ما ذكرناه في
الواقع في سياق النهي نحو لا تشتر عبدا ولا تاكل ارغفة والحق انها لا تفيد المنع عن شراء الواحد او الاثنين الا ان يقوم قرينة في المقام على تسلط النفي
على الوحدات ولو وقع الجمع المعرف في سياق النفي فالظاهر منه عموم السلب كما في قولك ما جائني العلماء وما اكرمت الفساق وما اهنت العلماء فانه ظ في عدم مجيء
احد من العلماء اليه وعدم اكرام احد من الفساق وعدم اهانته احدا من العلماء فان قلت ان الجمع المعرف يفيد العموم فالنفي الوارد عليه يكون سلبا للعموم
كما في قولك ما جائني كل عالم فكيف يكون ظاهرا في عموم السلب قلت انما يتم ما ذكر لو كان مدخول النفي ما يدل على مفهوم الشمول كما في المثال فيرجع
النفي اليه ويكون سلبا للعموم وليس من ذلك العموم في الجمع حسب ما ذكرنا بانه يدل الجمع المعرف اشارة الى جميع الوحدات المندرجة فيه ويكون الحكم متعلقا
بجميع تلك الوحدات فهو شامل لجميع الوحدات المندرجة من غير ان يكون مفهوم الشمول ماخوذا فيه فيتعلق الحكم بكل من تلك الاحاد ايجابيا كان
او سلبيا فيرجع في الايجاب الى موجبة كلية وفي السلب الى سالبة كلية فلو حلف ان لا يتزوج الثيبات حنث بتزويج ثيبة واحدة هذا كله على
المختار من كونه حقيقة في استغراق الاحاد واما لو قلنا بدلالته على استغراق المجموع لم يحنث بتزويج واحدة او اثنين وكذا الحال اذا وقع الجمع المعرف
في سياق النهي من غير فرق هذا اذا اريد بالجمع المعرف ما هو الظاهر منه اعني الاستغراق واما اذا اريد به الجنس ففيه وجهان من ارادة الجنس المطلق فيفيد

عموم النفي والنهي بالنسبة الى الاحاد ومن اراد مجانس الجمع فلا يفيد الا عموم بالنسبة الى الجموع فلا يفيد نفي الحكم عن الواحد والاثنين وكذا النهي عنه وقد
مرّ الكلام فيه ولا فرق في ذلك بين وقوعه في سياق الايجاب والسلب لو وقع في سياق الشرط تعلق الجزاء بحصول الجميع فلا يثبت الا مع حصول الكل
كما اذا قال ان جاءك العلماء فاكرم زيدا فهنا اذا لم يكن حكم الجزاء متعلقا بهم واما اذا كان متعلقا بهم فهو ظاهر في افادة اناطة الحكم بكل منها بحصول
الشرط المذكور بالنسبة اليه كما اذا قال ان جاءك العلماء فاكرمهم ويحتمل ان يكون المقصد اناطة اكرام الكل على مجيء الكل الا انه خلاف ظاهر الاطلاق وحينئذ فهو
المفهوم منه في العرف ولو وقع الجمع المنكر في سياق الامر والايجاب ففي افادته العموم خلاف اشار اليه المصنف بقوله اكثر العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد
العموم هذا هو المعروف من الاصوليين بل لا يبعد حصول الاتفاق عليه بعد الخلاف المذكور اذ لم ينقل فيه خلاف بعد من نسب الخلاف اليه من القدماء
والظاهر ان الخلاف فيه ايضا من جهة وصف الخصوص والعموم بل لا يبعد ايضا رجوع هذه اللغة الى الخلاف المذكور في انصرافه الى العموم من جهة اقتضاء
الحكمة به كما عزي الى الشيخ او غيره مما عزي الى ابي علي الجبائي وهو ايضا خلاف ضعيف ولا يبعد تنزيل كلام الشيخ على ما سنقرره ثم وكيف كان فالمختار
عدم انصرافه الى العموم ايضا الا في بعض مواضع نادرة تقتضي الحكمة به بحسب المقام كما سنقرره ويدل عليه ان المتبادر من الجمع المنكر في الاستعمالات الجمعية
بملاحظة الرجوع الى العرف ليس الا الوحدات المتعددة مما فوق الاثنين كما هو المفهوم من الجمع وليس مفاد التنوين فيه الا التمكن ولا دلالة فيه على الوحدة كما
هو الحال في المفرد ولا يفيد الا الفرد على عدد خاص او مرتبة مخصوصة من الجمع فالمعنى المستفاد منه صادق على جميع مراتب الجمع من غير ترجيح لخصوص المرتبة
العليا منه بوجه من الوجوه والقدر المتيقن منه هو الاول فلا دلالة في لفظه على خصوص المرتبة العليا ولا قرينة قائمة يفيد الاطلاق عليها والانسياق
ذلك منه الى الفهم عند الاطلاق ومن المعلوم عدم ورود دعوى قضاء الحكمة به ممنوعة الا في بعض موارد خاصة ولا ربط له بمحل البحث في المسألة وتوضيح
القول في ذلك ان الجمع المنكر اما ان يقع في مورد الاخبار او فاما ان يتعلق به حكم من الاحكام كما كل وارباح مناجح ونحو ذلك او غيرها من
سائر الاخبار كجاءني رجال او يقع متعلقا للامر او يقع للشرط المتعلق عليه حكم من الاحكام الشرعية او غيرها فهيهنا صور اما ان يقع متعلقا للاخبار
سواء كان ركنا في الاسناد نحو جاءني رجال او كان من متعلقات المخبر به كقد بعثت اليه دراهم فالقدر المستفاد منه وقوع اقل الجمع ولا دلالة فيه على
ما يزيد على ذلك اذ العام لا دلالة فيه على الخاص وانما افاد الاقل لاشتراكه بين جميع المراتب ولا دلالة فيه على تعيين المصداق على نحو ما ذكرناه في
المفرد المنكر الا ان ذلك يفيد وحدة المخبر به وهذا يفيد تعدده بما يزيد على الاثنين فالابهام الحاصل في المفرد من جهة واحدة وهو عدم تعيين
الفرد الذي تعلق الاخبار به وهنا من جهتين احدهما ورود الجمع بين الثلاثة وما فوقها الى ان يستغرق الجميع ليكون الجمع موضوعا لافادة القدر المشترك
بينها فلا يتعين شيء من مراتبه وحيث كان اقلها الثلاثة دل على حصوله قطعا ويكون الاطلاق على ما يزيد عليها في مقام الاحتمال وليس ذلك من جهة
اجمال اللفظ ودورانه بين امور كما هو الحال في المشترك بين المعاني وان كانت تلك المعاني متداخلة فان نفس المعنى غير متعين هنالك بل من جهة كون
معناه صادقا على الجميع وحاصلا بكل منها فمعنى اللفظ ومفاده متعين في المقام اعني ما فوق الاثنين الا ان ذلك المعنى غير متعين الصدق على مرتبة معينة
بل يصدق على كل مرتبة غير متناهية فلا دلالة في اللفظ الا على القدر المشترك من غير ان يدل على شيء من تلك الى هنا جف القلم **قوله** في جملة مباحث التخصيص
التخصيص قصر الحكم المتعلق بالعام على بعض مدلوله فلو تعلق الحكم من اول الامر على بعض مدلوله لم يكن تخصيصا كما في قولك اكرم بعض العلماء وكذا يخرج عنه
التخصيص المتعلق بغير العام في نحو قولك له علي عشرة الا ثلاثة واكلت الخبز الا نصفه ويخرج عنه ايضا التخصيص المتعلق ببعض احوال العام كما في قولك اكرم العلماء
الى يوم الجمعة او في يوم الجمعة اذ لا عموم بالنسبة الى الاحوال حتى يكون اخراج الحال المذكور تخصيصا له وانما العموم الحاصل فيه بالنسبة الى الافراد وهو حاصل في المثال
المفروض فهو يفيد بحسب الظاهر لاطلاق الفاضي بالاكتفاء بالاكرام الحاصل في اي وقت كان ويخرج عنه ايضا الاطلاق العام على بعض افراده لا على وجه
تخصيص كما اذا قلت رايت كل الرجل وقد رايت زيدا تنزيلا له منزلة الجميع ويندرج فيه ما اذا كان التخصيص مبنيا على الاطلاق العام على بعض مدلوله
وما اذا كان مخرجا لبعض الافراد عن الحكم المتعلق به واذا استعمل العام فيما وضع له من العموم في وجه وقد يطلق التخصيص على ما يعم قصر الحكم المتعلق بغير العام
على بعض مدلوله ويعرف حينئذ بانه اخراج بعض ما يتناوله الخطاب وذلك كالتخصيص المتعلق باسماء العدد واخراج بعض الاجزاء عن الكل كما في اكلت السمكة
الا راسها ثم ان المخصص قد يكون متصلا وقد يكون منفصلا والصلة وان كانت في معنى الصفة الا انها ليست مخصصة للموصول وذلك لعدم تمامية
الموصول لابهامه فعمومه انما هو على حسب صلته بخلاف الموصوف وما القيود المتعلقة بالصلة فهل يعد تخصيصا وجهان من تمامية الموصول بنفس الصلة فيكون ذلك
مخصصا له ببعض الافراد ومن كونه بمنزلة جزء الصلة فيكون عموم الموصول على حسبه والمخصص المتصل امور خمسة الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض
من الكل ويندرج في الصفة وسائر القيود المنضمة الى اللفظ مما يوجب تقييد الحكم به والمراد بالمتصل ما لا يستقل بنفسه وبالمنفصل ما يكون مستقلا في افادة
الحكم وان اتصل بالعام لفظا والتخصيص المنفصل قد يكون عقليا وقد يكون نقليا نصا او اجماعا **قوله** اختلفوا في منتهى التخصيص الخ هو ظاهر انهم
في المقام يعم التخصيص الواقع على كل من الوجوه المتقدمة ولكن المراد بالتخصيص هو الاطلاق الاول اعني ما يرد على العام المصطلح دون ما يرد على الكل
من جهة شموله لاجزائه كما في اسماء العدد ونحوها وان لم يبعد اتحاد المناط في المقامين ثم ان التخصيص الوارد على العام اما ان يكون بالنسبة الى خصوص
الافراد المندرجة تحته او الانواع المندرجة فيه وحصول التخصيص للاكثر على كل من الوجهين اما ان يستلزم لذلك على الوجه الاخر ولا ثم انه اما ان يلحظ الاكثر
بالنسبة الى ما هو الموجود من افراد العام وان كان غير الموجود اضعافا فيه او يلحظ بالنسبة الى الافراد والانواع مطلقا مع بقاء اغلب الافراد والانواع الموجودة وعدمه
ثم ان التخصيص اما ان يكون مع ارادة العموم من اللفظ فيخرج المخرج من الحكم وقد يكون باستعمال وقد يكون باستعمال اللفظ في خصوص الباقي حسب ما
اليه ثم انهم في المسألة افوال اعدها اشار المصنف الى جملة منها ومنها ان يعتبر فيه بقاء جمع غير محصور سواء كان المخرج اقل او اكثر ومنها التفصيل بين الجمع

مباحث التخصيص

او في يوم الجمعة

وغيره ويعتبر بقاء اقل الجمع في الاول ويجوز الى الواحد في الثاني ومنها ما ذهب اليه الحاجبي فيفصل بين المخصص المتصل والمنفصل ثم فصل في المتصل بين ما
يكون باستثناء او بدل بعض فجوزه الى الواحد وما يكون بغيرهما من الشرط والصفة والغاية فاعتبر فيه بقاء الاثنين وفي المنفصل بين ما يكون العام
محصورا في محصور قليل نحو قتلت كل زنديق وهم ثلثة او اربعة مثلا فيجوز التخصيص الى الاثنين وما لا ينحصر افراده فاعتبر بقاء جمع يقرب من
مدلول العام والاظهر عندي ان الامر في الجواز والمنع مدار الاستكناه والاستقباح العرفي فكلما لم يكن مستقبحا بحسب العرف يجوز التخصيص على نجاء
حسبه ومع الاستقباح يمتنع منه وذلك مما يختلف جدا بحسب اختلاف المقامات لنا على الجواز مع عدم الاستقباح انه ان كان التخصيص على وجه
الحقيقة من دون لزوم تجوز في المقام فظ وان كان على وجه التجوز فلما عرفت سابقا من دوران الامر في المجاز مدار عدم الاستقباح وعدم اباء العرف
عن الاستعمال من غير لزوم مراعاة شيء من خصوصيات العلائق المعروفة ولو سلم اعتبار تلك الخصوصيات فعلاقة العام والخاص الامن جملة تلك العلائق
وهو الحاصل في العمومات المخصوصة والقول بكون المراد بالعام والخاص المنطقي دون الاصولي مما سيجيء بيانه انشاء الله مضافا الى انه يمكن حصول علاقة موهون
المشابهة في المقام ايضا وان كان الباقي اقل اذا كان مقاربا للكل في الثمرة كما في قولك اخذت كل ما في الصندوق وفيه الالف من الاشياء وقد اخذت
واحدا منها يعادل في قيمته جميع الباقي ويزيد عليه وقولك اكلت كل رمانة في الحجرة الا ما كان فاسدا ولم يكن الصحيح منه الا اقله وقد يكون ذلك
من جهة افادة المبالغة في دعوى المشابهة وكون الباقي كالعدم كقول الضيف للضيف اكلت كل ما في الخوان وانما اكل قليلا منه الى غير ذلك من الامثلة
وعلى المنع منه مع الاستقباح ان التخصيص مما يجوز في لفظ العام او تصرف في مدلوله على وجه يقضي بالتصرف في اللفظ وكلا الامرين يتوقف
على ترخيص الواضع وهو غير حاصل مع استقباحه في العرف ولو قيل بعدم توقفه عليه في الوجه الاخير فلا ريب في قضائه منعه منه بعدم الجواز
والقبح العرفي كاشف عن حصول المنع فان قلت ان الاستقباح الحاصل في المقام ليس من جهة قبح نفس الاستعمال الكاشف عن منع الواضع بل من
جهة سوء التعبير وركاكة البيان على نحو قولك اكلت رمانة ورمانة ورمانة وهكذا الى ان تكمل عشرا او عشرين فانه ينبغي ان يعبر عنه بقولك اكلت عشرة
ورمانات او عشرين وكذا اذا اراد التعبير عن اكل رمانتين او ثلث ينبغي ان يعبر عنه بلفظه لا ان يقول اكلت كل رمانة ثم يستثني عنه الى ان يبقى واحد
او اثنان او ثلثة ومما يشير الى ذلك انه لو كان المنع من جهة اللغة لاطرد الاستقباح المذكور وليس كذلك لوضوح استحسانه في بعض المقامات حسبما اشرنا اليه
فذلك شاهد على كون المنع من جهة الاستقباح من جهة ركاكة التعبير وخلوه عما يدعو اليه من النكتة اللائقة فلذا يستحسن مع وجودها في المقام
ولو كان ذلك من اجل المنع اللغوي لم يحسنه مراعاة المقام قلت الظاهر ان القبح الحاصل في المقام انما هو في اطلاق لفظ العام على الوجه المذكور وليس
ذلك من قبيل سوء التعبير الحاصل بملاحظة التركيب بل من جهة نفس الاطلاق الافرادي وذلك قاض بكون الاستعمال غلطا خارجا عن قانون اللغة كما
هو الحال في نظايره من الاغلاط اذ ليس القاضي بالمنع من الاستعمال بالنسبة اليهما سوى الاستقباح المذكور وعدم تجويز العرف للاستعمال كما في هذا
المقام وما ذكر من انه لو كان مستندا الى الوضع لجرى في جميع الاستعمالات وانه يختلف الحال فيه بحسب المقامات غير متجه لوضوح اختلاف المعاني
المجازية صحة وفسادا في بحسب اختلاف المقامات لاختلاف الخصوصيات الملحوظة في كل مقام وليس مجرد صحة التجوز في مقام قاضيا باطراده في سائر
المقامات ولذا قالوا بعدم لزوم الاطراد في المجازات الا ترى انه يصح اطلاق العبد على الانسان في مقام الاخذ والاعطاء ونحوهما ولا يصح اطلاقها
عليه في غير ذلك المقام وكذا اطلاق الرقبة في مقام مرتبط بالرقبة ونحوها دون غيره حسبما مر تفصيل القول فيه في محله وهذا امر واضح بالنسبة
الى المجازات بل يمكن القول به في الحقايق ايضا اذا اشتمل على ضرب زايد على مجرد استعمال اللفظ فيما وضع له كما هو المفروض في المقام لو قلنا باستعماله فيه
فاذا صح بحسب المقام تخصيص العام بالاكثر بملاحظة خصوصية مجوزة له جاز استعمال العام على الوجه المذكور كما اذا نزل الباقي منزلة المعظم او الكل
والملحوظ لفظ العام عليه تنزيلا له بتلك المنزلة فيصح الاستعمال ولو كان المخرج اضعاف ما اطلق اللفظ عليه او نزل القليل الحاصل منه منزلة الكثير اما
لدعوى استجماعه لصفات الكل او الجل او لاكتفائه بذلك عن الكل على حد قولك حصل لي اليوم كل الربح اذ حصلت منه قدرا كافيا لا انتوقع
الزيادة عليه فيه فيدور الامر جوازا ومنعا مدار ذلك ليس ذلك كاشفا عن جواز الاستعمال كما لو كان في بعض المقامات مستحسنا موافقا
للبلاغة وواردا على وفق مقتضى الحال وفي بعض المقامات على خلاف ذلك وانما يدور الجواز والمنع مدار ذلك من جهة حصول الصحيح في بعض خلافه بل الحال علي
تلك المقامات دون غيره حسبما يبناه لو كان الامر الملحوظ في كل من تلك المقامات شيئا واحدا من غير اختلاف في اعتباراته والجهات الملحوظة معه
يحسن في مقام ويقبح في اخر كان ذلك شاهدا على عدم استناد التحسين والتقبيح الى الوضع والا لم يختلف الحال فيه كذلك وليس الحال على ذلك لظهور
بما قررنا ان تخصيص العام الى ان يبقى واحد او اثنان او ثلثة ونحوها من مراتب تخصيص الاكثر مما لا يجوز مع قطع النظر عن ضم امر اخر وملاحظة
جهة اخرى معه ولا يختلف الحال فيه من تلك الجهة بحسب المقامات وانما يختلف الحال فيه بحسب اختلاف ساير الامور المنضمة اليه ومن ذلك ما اذا كان
المخرج صنفا والباقي صنفا اخر مع انحصار الباقي بحسب القصد في الواحد او الاثنين او الثلثة ونحوها وهو في التوصيف والشرط ونحوهما مما لا
ينبغي الريب فيه بل لا يبعد القول بكون الاستعمال على وجه الحقيقة كما في قولك اكرم كل عالم عادل واكلت كل رمانة صحيحة في البستان واهن كل فاسق
ان امنت شره فلا يبعد القول بانتفاء التجوز فيه وان كان الباقي اقل وسيجيء تفصيل القول في المسألة الاتية انشاء الله تعم وهو اختيار المرتضى وقد عزاه
الشهيد الى الاستاد الى اكثر اصحابنا الا ان بعضهم قال ان ابن ادريس حكى الخلاف في ذلك عن ابن الجنيد وهو قول العلامة وقد ادعى الشهيد الاتفاق على ذلك بين
الاصحاب حيث نسب الخلاف في ذلك الى العامة فقوله ان القطع بنفي قول القائل هذا احد الوجوه التي احتج بها على القول المذكور وانت خبير بان
ما ذكر لا يفيد الحكم بالمنع على سبيل الاطلاق غاية الامر ثبوت المنع مع حصول الاستقباح كما في الامثلة المذكورة فيلام مع ثبوت القول

بالتفصيل

بالتفصيل بين المخصص المتصل والمنفصل لحصول الاستقباح مع انفصال المخصص لا يستلزم المنع مع اتصاله وعدم ظهور استقباحه كما في قولك اكلت كل
رمانة حامضة في البستان وبيد الاف من الرمان ولا حامض فيها الا ثلثة وكذا قولك كل من دخل داري من اصدقائي فاكرمه ولم يكن الداخلون من اصدقائك
سوى ثلثة مثلا وهكذا مضافا الى ما عرفت من عدم دلالته على المنع بالنسبة الى المخصص المنفصل على سبيل الاطلاق ايضا غاية الامر بعيد
المنع مع عدم ضم جهة خارجية مسوغة للتعبير المذكور يرتفع به القبح واما مع انضمامها كما عرفت تفصيل الكلام فيه مما قررنا فلا قبح ولا منع وقد يمنع
في المقام من دلالة التقبيح المذكور على المنع كما مرت الاشارة اليه وقد عرفت الجواب عنه فلا نعيده ثانيها ان معاني الالفاظ حقايقها ومجازاتها توقيفية
لا بد من ثبوتها بتوقيف الواضع على سبيل الخصوص او العموم المستفاد من نقل النقلة او الرجوع الى الاستعمالات المجازية فيقتصر فيها على القدر
الثابت والثابت من ملاحظة الادلة هو الاذن في التخصيص مع بقاء الاكثر فيبقى جواز الاستعمال بالنسبة الى غيره خاليا عن الدليل فلا
يجوز التخطي اليه مع عدم قيام دليل عليه وانت خبير بان غاية ما يقتضيه الوجه المذكور عدم جواز استعمالنا على الوجه المذكور لا الحكم بفساد
الاستعمال المنقول حتى يطرح الروايات المشتملة عليه او يحكم بعدم جواز حمل الروايات على المعنى المشتمل عليه على ما هو الملحوظ في انظار ارباب الاصول
غاية الامر ان لا يصح الحكم بالحمل عليه وليس ذلك ثمرة يعتد بها في المقام ثالثها ان التخصيص استعمال العام في غير ما وضع له فيتبع جوازه وجود العلاقة
المصححة ولا علاقة مصححة في المقام سوى علاقة المشابهة وهي غير حاصلة الا مع بقاء الاكثر وسيأتي الاشارة اليه في كلام المصنف ويضعفه المنع من
انحصار العلاقة هنا بالمشابهة اذ علاقة العام والخاص ايضا من جملة العلائق المعتبرة وهي العلاقة الجارية في تخصيص العمومات بناء على القول
بمجازيتها وهو المشترك بين مراتب التخصيص لا انه لا بد من مراعاة علاقة الاستقباح لم يطرد في جميع الصور حسبما قررناه والقول بكون علاقة
العام والخاص انما هي في العام والخاص المنطقي دون الاصولي كما ذكره المدقق المحشي ره مما لا وجه له اذ لا باعث على حملها عليه مع ان ملاحظة الا
الاستعمالات كما يقضي بجواز استعمال العام المنطقي في الخاص كذا يقضي بجواز استعمال العام الاصولي في الخاص واستعمال المنطقي في الخاص من قبيل
استعمال المطلق في المقيد وقد عد علاقة اخرى فيختص علاقة العام والخاص بالثاني الا ان يفرق بينهما باخذ المطلق على سبيل التفصيل في الاطلاق
على المقيد بخلاف اطلاق العام على الخاص فيه انه لا وجه لتقييده بذلك مع صدق الاطلاق والتقييد على الوجهين ومع البناء عليه بناء على
كون التعداد المذكور مبنيا على تكثير الاقسام الاثر لا مانع من عد اطلاق العام الاصولي على الخاص من جملة العلائق ايضا كاطلاق العام المنطقي
على الخاص وملاحظة الاستعمالات كما تشهد للثاني فهي شاهدة للاول ايضا بل الامر فيه اظهر لكونه اشيع في الاطلاقات قوله واذا خص العام
واريد به الباقي الخ لا يخفى ان ظاهر العنوان لا يوافق القول بكون الفاظ العموم حقيقة في العموم بخصوصه حسبما قرر اذ بعد فرض كون اللفظ حقيقة في العموم
دون غيره لا يعقل النزاع في كونه حقيقة في الباقي فعقد هذا النزاع بعد الفراغ من المسئلة المذكورة والبناء على كون الفاظ العموم حقيقة
فيه بخصوصه لا يخلو في بادي الراي عن التدافع وربما يوجه ذلك بان عقد هذا النزاع انما يبتني على وجود لفظ يفيد العموم في الجملة ولا يبتني على كون تلك
الالفاظ موضوعة للعموم خاصة فمقصودهم بهذا النزاع انما هو مع قطع النظر عن كون العام حقيقة في العموم بخصوصه مجازا في غيره فمن يقول بكون الفاظ
العموم حقيقة في الخصوص خاصة ومن يقول باشتراكها بين العموم والخصوص يقول بكونها حقيقة في الباقي بخلاف القائل بوضعها للعموم خاصة
وفيه انه لا فائدة اذن في عقد ذلك نزاعا اخر وجعله عنوانا برأسه لتفرع كونه حقيقة او مجازا على المختار في تلك المسئلة حسبما ذكر كيف والقائل
بكونه حقيقة عند ارادة الباقي انما يقول به على فرض كون اللفظ للعموم لا من جهة كونه حقيقة في خصوص الخصوص ومشتركا بين العموم والخصوص ولذا
لم يستند الى ذلك احد من القائلين بكونه حقيقة عند ارادة الباقي كما استند القائل بالتجوز الى كونه حقيقة في العموم كما في احتجاج المصنف وغيره فظاهر كلامهم عقد هذا
النزاع بعد البناء على كون هذا النزاع بعد البناء على كون هذا اللفظ حقيقة في العموم خاصة كما هو ظاهر العنوان حيث فرضوا البحث في ان تخصيص العام
وارادة الباقي هل يقضي بمجازيته اولا فالملحوظ ان كون اللفظ للعموم هل يقضي بالتجوز عند التخصيص وارادة الباقي او لا يقضي بذلك وسيأتي التنصيص
عليه في كلام المصنف فالاشكال المذكور على حاله ويمكن تصحيح محل النزاع في المقام بوجهين احدهما انه ليس الكلام في استعمال العام بخصوصه في خصوص
الباقي وانما الكلام في تخصيص العام وارادة الباقي فانه يتصور ذلك مع ارادة الباقي من العام بخصوصه او من مجموع العام والمخصص وبارادة العموم
من اللفظ واسناد الحكم الى الباقي على ما يأتي تفصيل القول فيها فعلى الاول لا مناص من القول بالتجوز بخلاف الاخيرين اذ لا مانع من القول بكونه
حقيقة فيصح ان يكون بناء القائل بكونه حقيقة على احد الوجهين الاخيرين من غير ان ينافي كونه موضوعا للعموم بخصوصه وقد اختار ذلك جماعة في
الاستثناء كما سيجيء تفصيل القول فيه انشاء الله هذا اذا اريد تصحيح النزاع على المذاهب المعروفة واما على بعض المذاهب النادرة فالامر واضح لا حاجة
الى التوجيه كما تبين الحال من ملاحظة ادلتهم لكنك خبير بان ذلك لا يوافق الحجة المعروفة من القائل بكونه حقيقة فان مقتضاها كونه حقيقة في خصوص
الباقي حسبما هو ظاهر عنوان المصنف الا ان يقال ان ضعف الحجة لا يقتضي فساد النزاع في المسئلة ولذا قد دفعوه بذلك كما في كلام المصنف وغيره فتأمل ثانيهما
ان العموم كيفية عارضة على دلالة اللفظ قاضية بشمول اللفظ لجميع مصاديقه الحقيقية او جميع معانيه الموضوع لها عند القائل بكون المشترك ظاهرا
في الجميع فالملحوظ للقائل بكونه حقيقة عند عروض التخصيص ان الباقي ايضا مصداق حقيقي للفظ فمع ارادته يكون اللفظ مستعملا في معناه الحقيقي ايضا غاية
الامر سقوط تلك الكيفية في المقام وذلك لا يقضي بالتجوز في العام الذي هو معروض العموم نعم لو ذهب القائل بكونه حقيقة في الباقي الى كونه بعضا
من الموضوع له لم يعقل ذهابه الى كونه حقيقة فيه لكن ليس الحال على ذلك عنده اذ دلالة العام على كل من جزئياته على سبيل المطابقة عندهم كما مرت
الاشارة اليه فبذلك يتصور القول فيه بكون العام حقيقة في الباقي مع القول بان للعموم صيغة تخصه وان فرض فساده بعد التدبر فيه وكان هذا هو مقصود بعض

القائل الى انه حقيقة

القائلين كما يظهر من احتجاجهم الآتي والاولى ان يصحح النزاع على الوجهين المذكورين فيكون النزاع على الوجه الاول ملحوظا عند بعض القائلين بكونه حقيقة
والثاني عند غيره ثم ان الاقوال المذكورة في المسئلة ثمانية كما سيجيء انشاء الله تعالى والمختار عندنا انه لا يجوز غالبا في لفظ العام وانما
التجوز على فرض حصوله فيما يفيد العموم ان كان هناك لفظ موضوع بازائه فانك قد عرفت ان اغلب الالفاظ المستعملة في العموم ليست بنفسها
موضوعة لخصوص العموم فان الدال على العموم هناك مغاير لما يفيد المعنى الذي يتعلق العموم به فقد يفيد بعضها يكون العام لفظا والموضوع لافادة
عمومه لفظا آخر كما في كل رجل وقد يفيد بعضها يكون معنى العموم مستفادا بالالتزام وفي بعضها من ظاهر المقام او نحو ذلك ولا يبعد في بعضها ان يكون
العام والمفيد للعموم لفظا واحدا كما في اسماء المجازات ومع كون لفظ العام موضوعا لخصوص العموم او كون الدال عليه موضوعا لذلك
انما يلزم التجوز فيه اذا استعمل فيه في غير الشمول واما مع استعماله فيه كما في عدة من المخصصات فلا مجاز فيه فهناك تفصيل في المقام ولتوضيح
الكلام في المرام نرسم امورا احدها انه قد نص جماعة منهم بان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس افادة معانيها الافرادية وانما المقصود من وضعها
افهام معانيها التركيبية بعد تركيب بعضها مع بعض فالظاهر ان مقصودهم من ذلك ان الغرض من تقرير الاوضاع هو اظهار ما في الضمير من المطالب
والحاجات وظاهر ان ما يتعلق به الاغراض انما هو بيان المعاني التركيبية دون المفاهيم الافرادية لعدم تعلق الاغراض بها الا نادرا فالحاجة
انما تمس الى بيانها من جهة توقف المطالب التركيبية عليها فالوضع انما تعلق بالالفاظ المفردة من جهة توقف المعاني التركيبية على المعاني الافرادية
المدلول عليها بالالفاظ المفردة والغرض الباعث الى وضعها هو الايصال الى المعاني التركيبية الحاصلة من ضم بعضها الى البعض بعد وضع
الهيئات الطارئة عليها لمعانيها النسبية على حسب ما تقرر في محله فالمقصد الاصلي من وضع المفردات هو افهام المعاني التركيبية الحاصلة من تركيبها للعلم
باوضاعها وهذا لكنهم عللوا الحكم المذكور بانه لو كان الغرض من اوضاعها افادة معانيها الافرادية لزم الدور لان استفادة المعاني منها يتوقف
على العلم باوضاعها ضرورة توقف الدلالة الوضعية على العلم بالوضع والعلم بالوضع للمعنى يتوقف على تصور ذلك المعنى وحصوله في النفس
وهو دور مصرح وضعف هذا التعليل ظاهر ضرورة ان المراد من كون الوضع لافادة المعنى كون اللفظ باعثا لاخطار المعنى ببال السامع والاشارة اليه
والعلم بالوضع انما يتوقف على تصور المعنى وحصوله في البال في الجملة لا على ذلك الاخطار الحاصل بسماع اللفظ عند تلفظ المتكلم به فلا مجال
لتوهم الدور وهو واضح ويمكن ان يقال ان المقصد مما ذكروه انه ليس الغرض من وضع المفردات افادة معانيها وتصويرها في ذهن السامع من اول
الامر لما عرفت من لزوم الدور وانما يتوقف حصول تلك المعاني في النفس بواسطة تركيب تلك الالفاظ بوضعها لتلك المعاني لتوقفه على تصورها
وحصولها في النفس بخلاف المعاني التركيبية فانه يمكن حصولها بواسطة تلك الالفاظ من غير ان تكون حاصلة للنفس قبل ذلك فحاصل ان المقصد
وضع الالفاظ المفردة ليس لتصوير معانيها الافرادية للزوم الدور وانما هي لاجل تصوير معانيها التركيبية الغير الحاصلة للمخاطب قبل تلفظ المتكلم بها
وانت خبير بانه لو اريد بذلك ان يكون الوضع لاجل تصوير المعاني التركيبية انما هو على سبيل الاجمال اذ يمكن ان يكون الانتقال في المركبات على الوجهين
من افادة تصوير المعنى المركب ومن الاشارة الى المعنى الحاصل في الذهن قبل تلفظ المتكلم به على ما هو الحال في المفردات وكيف كان فالانسب بالتعليل
هو ما ذكرناه وان صح توجيه ما عللوه بما قلناه ثم انك بعد ما تامل ما ذكرناه من الوجهين تعرف انه لا منافاة بين ما ذكروه في المقام وما اخذوه في تعريف
الوضع من انه تعيين اللفظ او تعيينه للدلالة على المعنى بنفسه نظرا الى ان ظاهره كون وضع المفردات لاجل الدلالة على معانيها الافرادية فينافي ما
قرروه هنا وذلك لان المراد بالدلالة هناك هو اخطار معانيها الموضوع لها عند التلفظ بها وان كان ذلك مقصودا بالتبع من اجل حصول معانيها
التركيبية حسب ما قرروه ولا وليس المراد به تحصيل تصور تلك المعاني من اصلها لوضوح امتناعه نظرا الى ما قررنا وانما المراد مجرد احضارها والاشارة
اليها من بين المعاني المخزونة في الخيال وهو واضح ومن الغريب ما ذكره بعض الافاضل في بيان عدم المنافاة بين ما ذكروه في المقامين ان مقصودهم
مما نفوه من كون استفادة المعاني الافرادية غرضا في الوضع انه ليس الغرض من وضعها افادة معانيها بمفردها بحصول التصديق بها بل التصديق بالنسبة
المعاني فلا وضعت لها تلك الالفاظ والمقصد ثانيها ان استعمال اللفظ في المعنى اعني اطلاق اللفظ وارادة المعنى يكون تارة بارادة ذلك المعنى على وجه يكون
هو المقصود بالافادة فيريد المتكلم افادته فيقصد تفهيمه للمخاطب وتارة لا يكون على الوجه المذكور بل يكون مقصود المتكلم تصوير ذلك المعنى في ذهن المخاطب لينتقل
منه الى غيره بملاحظة القرينة الحالية او المقالية القاضية به ويكون ذلك الغير هو المقصود بالبيان والافادة فيكون المستعمل فيه غير مقصود بالذات
او الثاني وجها والذي يتقوى في النظر كون المستعمل فيه هو الثاني حسب ما سنفصل القول فيه وان الملحوظ في الاستعمال هو المعنى الذي يكون المقصود
من الكلام بيانها وافادتها فيكون اللفظ مستعملا فيها دون المعاني التي جعلت وسيلة للانتقال اليها من غير ان تكون مقصودة في الاستعمال ولا
يراد بيانها ولا افادتها اصلا فيكون المناط فيما يستعمل فيه اللفظ هو المعنى المقصود بالافادة فان كان ذلك مما وضع اللفظ بازائه كان اللفظ حقيقة
والا كان مجازا وان اريد من اللفظ صورة ما وضع بازائه لتجعل وسيلة للانتقال اليه على ما سنفصل فيه بعض الكلام في شيء وهو انه قد يكون
المعنى الذي يراد الانتقال اليه حاصلا من ملاحظة اوضاع متعددة ويكون ذلك المعنى حاصلا باستعمال تلك الالفاظ في معانيها الموضوع لها
الا ان ذلك قد يستلزم ان لا يكون خصوص المعنى الموضوع له لبعض تلك الالفاظ مقصودا بالافادة حقيقة بل يكون المقصود بالافادة غيرها الا انه ليس
مقصودا بالافادة من تلك اللفظة بل من مجموع تلك الالفاظ بملاحظة اوضاعها المستقلة بها وتوضيح المقام ان المعنى الذي يراد الانتقال اليه قد
يكون معنى مجازيا لتلك اللفظة ويراد من اللفظ خصوص معناه الحقيقي لاجل الانتقال الى معناه المجازي الذي هو المقصود بالافادة وقد يكون
معنى مجازيا مقصودا من ملاحظة مجموع الالفاظ من غير ان يراد بذلك المعنى من خصوص بعض منها بل انما يراد من خصوص كل من تلك الالفاظ معناه

على العلم
تركيبه

الحقيقي

الحقيقي لينتقل من المجموع الى معناه الحقيقي التركيبي الحاصل من الاوضاع العديدة ثم ينتقل منه الى المعنى المجازي المقصود بالافادة كما في التمثيل وح يكون
التجوز في المركب بل وفي خصوص كل من تلك الالفاظ ايض وقد يكون معنى حقيقيا مقصودا بالافادة من ارادة المعاني الحقيقية في كل من الالفاظ المستعملة
لكن يكون اللازم من ذلك عدم كون المراد من بعض تلك الالفاظ مقصودا بالافادة لا بان يراد بتلك اللفظة الانتقال الى المعنى الاخر بجعل ارادة
معناه الحقيقي وسيلة اليه بل ان تلك المعنى انما يراد من مجموع تلك الالفاظ بملاحظة اوضاعها الحقيقية فليس ذلك المعنى مرادا من تلك اللفظة ليقال
بكونها مستعملة فيه على وجه المجاز كما في الصورة الاولى وليس المعنى المراد من الجملة خارجا عما وضعت له ليكون الانتقال من الجملة الى ذلك المعنى قاضيا
بالخروج عن اوضاع المفردات حسب ما قلناه في الصورة الثانية فلا مجاز ح فيكون كل من المفردات مستعملة فيما وضع له وان كان المعنى الموضوع له المراد
من بعض تلك الالفاظ غير مقصود بالافادة على الوجه الذي قررناه توضيح ذلك انه كما يكون الحقيقة دالة على المعنى الحقيقي بواسطة وضع اللفظ فكذا المجاز هو
الدال على المعنى المجازي بواسطة القرينة القائمة عليه فالمستعمل في المعنى المجازي والمجموع عليه هو لفظ المجاز وان كانت دلالته عليه بواسطة القرينة فاذا لم
يكن اللفظ مما اريد به معناه المجازي ولم يكن تلك اللفظة دالة على ذلك المعنى بواسطة القرينة بل كان تلك للفظ وغيره دالا عليه وكان ذلك المعنى مرادا
من مجموع اللفظين او الالفاظ لم يكن ذلك اللفظ مستعملا في ذلك المعنى بل كان المستعمل فيه هو ما اريد منه من معناه الحقيقي والمجازي نعم لو كان المعنى
مجازيا بالمركب وكانت تلك الالفاظ في حال التركيب مستعملة فيه كما في التمثيل كان كل من الالفاظ المستعملة فيه مجازا حسب ما قررناه في التمثيل على تامل
فيه من بعضهم كما سيأتي في محله وبالجملة ان حصول التجوز مبني على احد امور ثلثة من استعمال اللفظ ابتداء في غير ما وضع له كما في رايت اسدا يرمي
او كون المراد منه بالاصالة غير ما وضع له وان اريد به الموضوع له لاجل التوصل اليه كما في الكناية في المفرد وعدم كون المقصود بالافادة منه معناه
الموضوع له وان لم يستعمل في معنى مجازي مخصوص بل كان المقصود منه في ضمن الجملة افادة غير ما وضع له بان كانت الجملة المركبة منه مستعملة في غير معناها
الموضوع له كما في المجاز المركب الكناية المركبة ولا شيء من الوجوه الثلثة حاصلة في المقام فلا وجه لالتزام التجوز فيه ثالثها ان القيود الواردة على اللفظ
لا يقضي بتجوز فيه الا ان يكون مفاد ذلك القيد مندرجا في المعنى المراد من المطلق فيكون ذلك قرينة على ارادة خصوص ذلك المعنى منه فيندرج
ح في المجاز لكن ذلك غير شايع في التقييدات بل الشايع فيما ضم القيد المدلول عليه باللفظ الدال عليه الى المطلق المدلول عليه بلفظه فيكون اللفظ الدال
على المطلق حسب ما مستعملا في معناه وحيث انه ماخوذ على وجه اللابشرط فلا ينافيه ضم الشرط اليه المدلول عليه بالقيد اللاحق له فان اللابشرط يجامع
الف شرط وح فيكون ذلك المطلق مما اطلق على المقيد مع كون التقييد مستفادا من الخارج اعني القيد الماخوذ معه فلا تجوز فيه حسب ما قررناه في
اطلاق الكليات على افرادها ولا فرق في ذلك بين التقييد المتصل والمنفصل فاقصى ما يفيده التقييد بالمنفصل اطلاق المطلق على خصوص ذلك
المقيد مع استفادة الخصوصية من الخارج وكونه قرينة على الاطلاق المذكور اذ اطلاق المطلق على خصوص بعض الافراد نظير التجوز باللفظ في افنقادة
الى وجود القرينة الدالة عليه وبذلك لا يحمل المطلق الا على معناه الاطلاقي الماخوذ على وجه اللابشرط من دون ضم شرط اليه رابعها ان العموم
الوارد على الالفاظ المقيدة انما يرد عليها بملاحظة القيود المنضمة اليها وذلك لان المطلق من تلك المطلقات هو مغاير لها الاطلاقية المقيدة بالقيود
المنضمة اليها فتكون تلك المطلقات مطلقة على خصوص بعض تواليها على حسب التقييد الوارد عليها كما عرفت فيكون العموم الوارد عليها على حسب
ذلك فان العموم الوارد على اللفظ انما يتبع ما اطلق عليه ذلك اللفظ وح فعد الصفة والشرط ونحوهما من القيود مخصصا للعام انما هو من جهة
اخراجه عن معناه الاطلاقي بحيث لم يلحظ العمومية على حسب مدلوله بل خص ذلك بما يفيده القيد المنضم اليه تخصيصا للعام حيث انه بمعناه
وان لم يكن ذلك عند التحقيق تخصيصا له بان يراد العموم على المطلق ثم اخراج بعضه بالقيود المذكورة بل لم يرد العموم الا على خصوص ما اطلق عليه ذلك
المطلق نظرا الى ما انضم اليه من القيد ويجري نحو ذلك في المخصص المنفصل اذا دل ذلك على اطلاق ما يتعلق العموم به على بعض مصاديقه كما في
قولك اكرم كل رجل ولا تكرم الجهال فان ذلك يفيد كون ما اطلق عليه الرجل هنا لك خصوص العالم فيكون العموم الوارد عليه بحسب ما اريد من
اللفظ واطلق عليه دون مطلق الرجل وح لا مجاز في لفظة كل وما في معناه حيث استعمل في معناه ولا في مدخولها حيث اطلق على بعض مصاديقها وقد
عرفت ان الاطلاق عليه على وجه الحقيقة نعم لو اريد بذلك هو معناه اللابشرط من غير ان يقيد بل لانه المخصص على اطلاقه على خصوص المقيد تعين
التزام التجوز فيما يفيد العموم من لفظة كل وما بمعناه خامسها ان الالفاظ الدالة على العموم على وجوه فمنها ما يكون موضوعا لافادة العموم والشمول
ويكون الامر الشامل غيره كما في لفظة كل وما بمعناه ومنها ما يفيد ذلك من جهة المقام لوروده في سياق الشرط او العموم كما في قولك كلما جاءك رجل
فاكرمه ومنه اسماء المجازات ونحوها ومنها ما يدل على العموم على سبيل الالتزام كالنكرة الواقعة في سياق النفي ومنها ما يدل عليه من جهة انصراف
ظاهر الاطلاق اليه كما في الجمع المعرف اذ ليس موضوعا لخصوص العموم كما مرت الاشارة اليه سادسها انك قد عرفت ان شمول العام انما هو لمصاديقه
والجزئيات المندرجة تحته فلذا عرفوه باللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له سوى بعض العموم مما كالجمع المعرف حيث ان شموله بالنسبة الى اجزائه حسب ما مر
بيانه ح نقول ان صدق العام على كل من جزئياته على وجه الحقيقة من حيث انطباقه عليه فيكون العموم الطاري عليه قاضيا باطلاقه على جميع مصاديقه
فيكون مستغرقا لجميع ما يصلح له وح مفاد التخصيص الوارد عليه اطلاق ذلك العام على بعض مصاديقه والجزئيات المطابقة له فلا تجوز اذن في اللفظ
من تلك الجهة انما التجوز هناك على القول به بالنسبة الى ما يفيد عموم اللفظ وشموله لمصاديقه حيث لم يرد به معناه بعد ظهور التخصيص وح فان كان
الدال على العموم موضوعا بازائه كان ذلك مجازا حيث اريد به غير ما وضع له من الشمول وكذا لو كان دالا على عموم النفي فانه انما يجيء التجوز
من تلك الجهة واما ان لم يكن افادته العموم بالوضع بل بالالتزام او ظهور الاطلاق فلا تجوز كما في النكرة الواقعة في سياق النفي فان قلت ان العموم

المطلوب

فمنى

في بيان ... العموم

في الاستثناء واقسامه

اذا كان معنى التزاميا اذ كان عدم ثبوت العموم شاهدا على انتفاء ملزومه فيلزم التجوز فيه من تلك الجهة قلنا لا وجه لالتزام التجوز من تلك الجهة اذ اقصى الامر انه ان يكون النكرة الواقعة هنالك قد اطلق على قسم خاص ليكون النفي واردا عليه من غير ان يراد بها مطلق الفرد المنتشر ليستلزم انتفائه انتفاء الجميع وذلك ايضا مما لا تجوز فيه كما عرفت واما الجمع المعرف اذا ورد التخصيص عليه فلا يخ اما ان يكون ذلك مع اطلاقه على جميع الافراد واخراج المخرج عن الحكم فليس في ذلك اذن مستعملا الا في العموم واما ان يكون باستعماله فيما دون المرتبة العليا من الجمع على حسب ما ورد عليه التخصيص وهو اذن مستعمل في بعض مراتب الجمع وليس اطلاق الجمع على تلك المرتبة الا على وجه الحقيقة لوضع الجمع لما يشمل الجميع ولا اختصاص له وضعا بالمرتبة العليا وانما ينصرف اليه مع الاطلاق لما مر بيانه اذا تقرر هذه الجملة فقد تحصل لك منها انه لا تجوز في التخصيص بالمتصل من الاستثناء وغيره من الوصف والغاية والشرط ونحوها اما الاستثناء فلما عرفت من عدم استعمال المستثنى منه في خصوص الباقي بل انما يراد الباقي من مجموع المستثنى والمستثنى منه فنحو عشرة الا ثلثة قد اريد من لفظ العشرة مفهومها واريد بالا ثلثة اخراج الثلثة منها من حيث تعلق الحكم منها من حيث يبقى السبعة متعلقا للحكم الوارد عليه فالمستفاد من مجموع الالفاظ المذكورة بملاحظة اوضاعها هو ذلك فكل من تلك الالفاظ قد استعمل في موضوعه وتحصل ذلك من ملاحظة المجموع ولو كان لفظ العشرة مستعملا في خصوص السبعة على سبيل المجاز لكان ما يستفاد منه خصوص الباقي هو العشرة وكان الاستثناء قرينة عليه كسائر القرائن المقالية القائمة على ارادة المعاني المجازية من غير ان يتحصل ذلك من المجموع حسب ما قررناه في دلالة المجاز وما يأبى عنه ظاهر الفهم عند التامل في المقام ومما يشير الى ذلك انهم ذكروا ان من فوائد الاستثناء تدارك ما فات المتكلم عند ذكر المستثنى منه اذ قد يغفل من خروج المستثنى فيذكر المستثنى منه على الاطلاق فيظهر منه اسناد الحكم الى المجموع ثم اذا انتبه على خروج المستثنى منه تدارك بالاستثناء مع بقاء محله وح فلا يراد باخراج المستثنى عن المستثنى منه من حيث تعلق الحكم به وليس ح قرينة على استعمال المستثنى في الباقي اذ المفروض استعماله في المجموع وتنجيل الا الاستثناء في المقام قاضيا بنسخ الارادة الاولية ولا انه على ارادة البعض من ذلك اللفظ ثانيا الا ان ظاهره كما لا يخفى على المتامل واذا ظهر ورود الاستثناء في المقام على الوجه المذكور فالظاهر جريانه في سائر الصور لوروده على وجه واحد في الجميع وان كان في بعض الصور مبنيا على الغفلة دون البعض ومما يشهد بما ذكرناه انه لو كان ما استعمل فيه المستثنى منه هو الباقي بقرينة الاستثناء لجاز التخصيص المستوعب بالاولى من المستثنى منه اذا ورد استثناء اخر على المستثنى يجعله انقص من المستثنى منه كما اذا قال له على عشرة الا عشرة الا خمسة او له عندك عشرة الا عشرين الا خمسة عشر اذ لا استبعاد بالنظر الى ما اريد من المستثنى في المقام مع ان ملاحظة الاستعمال الاول نافى عنه جدا بل الظاهر عدم التامل في فساده والظاهر ان الوجه فيه هو ما قررناه فتأمل بل بينا قلناه ويشير الى ذلك ان اسامي الاعداد لا يجوز اطلاق الاكثر منها على الاقل من جهة علاقة الكل والجزء في غير الاستثناء كما اذا قال اكرم هذه العشرة مشيرا الى خمسة منها او جاءني عشرة رجل واحد او قال لزيد هذه الدراهم العشرون مشيرا الى عشرة دراهم الى غير ذلك من الامثلة فعدم جواز الاستعمال المذكور مع في غير الاستثناء وجوازه فيه على سبيل الاطراد شاهد على عدم استعماله هنا في العدد الاقل اذ لو جاز الاستعمال فيه من جهة العلاقة المذكورة لجاز في المقامين لاتحاد المعنى والعلاقة في الصورتين غاية الامر ان يكون التفاوت بينهما من جهة القرينة ومن البين انه لا يختلف الحال في المجازات من جهة اختلاف القرائن واما سائر المخصصات المتصلة من الشرط والصفة والغاية ونحوها فلانها انما تفيد تقييد ما يرد العموم عليه بها فقيد فيه بذلك على حسب سائر المطلقات المقيدة ويكون العموم واردا عليه على حسب ما اريد منه واطلق عليه بعد ضم القيد فيكون العموم واردا عليه على حسب ما اريد منه والمطلق عليه بعد ضم القيد فيكون العموم واردا على المقيد لان التقييد حصل بعد ارادة العموم بل نقول ان التقييد المذكور كاشف في بعضها من اطلاق المطلق على خصوص المقيد من حيث انطباقه معه حسب ما بيناه وح فيكون العموم واردا عليه كك نعم لو كان العموم مرادا من اول الامر ثم تنبه المتكلم على خلافه فتداركه بالتوصيف ونحوه من التقييدات لم يجر فيه ذلك الا انه يكون ذلك ح قصرا للحكم الاول على محل الوصف واخراجا لغيره عما حكم به فيكون كل من تلك الالفاظ مستعملا فيما وضع له ويكون الباقي هو المتحصل من المجموع على نحو ما ذكر في الاستثناء ولا تجوز فيه حسب ما عرفت وقد يقال ان يكون التقييد ح رفعا للارادة الاولى من اللفظ ونسخا لما اريد به من الطبيعة المطلقة بتقييده بالوصف المذكور واطلاق ذلك المطلق على المقيد حسب ما ذكرنا في المتفطن ولا مانع منه مع بقاء محله ولا تجوز فيه ايضا كما عرفت ويجري ما ذكرناه في اسماء الشرط ونحوها نظرا الى ورود التقييد هناك على محل الشرط او الصفة فيكون عموما ايضا على حسب ذلك على نحو ما قررناه ثم انك قد عرفت ان استفادة العموم من بعض العمومات ليست بالوضع بل من جهة الالتزام او قضية الاطلاق فبعد انتفاء التخصيص هناك تجوز في اللفظ اظهر حسب ما مر بيانه واما المخصصات المنفصلة فقد عرفت جريان الوجهين فيها فيمكن ان يكون التخصيص الوارد هناك على غير جهة التجوز بل لان المخصص على اطلاق ما ورد العموم عليه حين استعماله على خصوص المقيد ويكون المخصص ولو كان منفصلا قرينة دالة على ذلك فيكون العموم واردا على المقيد وان يكون قرينة دالة على عدم ارادة العموم من اللفظ الموضوع له لا انه انما يتم المجازية فيما اذا كان العام موضوعا للعموم واما مع استفادة العموم من جهة اخرى فلا مجاز ايضا حسب ما مرت الاشارة اليه هذا وقد ظهر بما قررناه دفع ما يورد في المقام من لزوم التناقض في الاستثناء نظرا الى ما يترائى من اثبات الحكم تارة للمستثنى ونفيه عنه اخرى ولهم في التفصي عنه وجوه احدها ان المراد بالمستثنى منه هو معناه الحقيقي وقد اخرج عنه المستثنى ثم اسند الحكم الى الباقي من غير ان يكون هناك اسنادان ليحصل التناقض في المقام وقد عزى ذلك الى جماعة منهم العلامة واختاره المحقق الرضي وحكاه عن جماعة ثانيها ان المراد بالمستثنى منه خصوص الباقي على سبيل المجاز والاستثناء قرينة على التجوز فليس المستثنى داخلا في المستثنى منه ليلزم التناقض بالحكم عليه تارة بالاثبات واخرى بالنفي وعزى ذلك الى الاكثر تارة والى الجمهور اخرى واسنده المحقق الرضي الى البعض وحكاه بعضهم عن السكاكي ثالثها ان مجموع المستثنى منه والمستثنى والاداة اسم للباقي فعشرة الا ثلثة اسم للسبعة

[illegible]

في التفصي عن اشكال الاستثناء

ولداسيان

والاسمان مفرد ومركب حكاه المحقق الرضي عن القاضي عبد الجبار وعزاه الفاضل الى ابي بكر وحيث كانت الوجوه المذكورة مسوقة لبيان دفع الايراد
المذكور لم يتعرضوا للاحتجاج على ما اختاروا ومنها اكتفاء به في مقام دفع الايراد كما هو الحال في سائر الاجوبة المذكورة عما يورد في المقام وانما اكتفوا
بذكر الوجه المختار والايراد على غيره من الاشكال ويمكن الاستدلال للكل من الوجوه المذكورة ببعض الوجوه كان يستند للوجه الاول بان الاصل حمل
اللفظ على الحقيقة مهما امكن وللثاني بان المقصود بالافادة من المستثنى منه بحسب الحقيقة انما هو الباقي خاصة دون المجموع والاستثناء قرينة
عليه فيكون اللفظ مستعملا فيه كسائر المجازات المنضمة الى قرائنها وللثالث بان التبادر امارة الحقيقة فيكون المجموع حقيقة في ذلك والوجوه
المذكورة بعضها فاسد قطعا وبعضها محل نظر وسنبين لك حقيقة الحال انشاء الله وكيف كان فقد اورد على الوجه الاول تارة بان البناء على ذلك
يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا ومن الاثبات نفيا على من قال ليس له على شيء الا خمسة شيء اصلا فان اخراج المستثنى قبل تعلق الحكم فلا يثبت هو
بالمستثنى منه يجعل المستثنى في حكم المسكوت عنه وهو خلاف التحقيق بل الثاني منه فاسد عند الكل على ما قيل وتارة بانه لو اشير الى عشرة مجتمعة كان شخصية
في هذه العشرة الا ثلثة منها لم يتصور هناك اخراج الا عن الحكم اذ المفروض عدم اخراج اشخاص الثلثة من جملة العشرة فلا يمكن الا ان يكون المراد
اخراجها عنها بحسب الحكم فلابد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع اذ لا حكم هناك الا الاسناد الموجود في الكلام وهو متعلق بالمجموع
اخرى بلزوم اللغو في كلام الحكيم فان ارادة الاستغراق من اللفظ مع اسناد الحكم اليه مما لا فائدة فيه بل يندرج في الاغلاط اذ الغرض من وضع
الالفاظ تركيب معانيها وتفهيم المعاني التركيبية الحاصلة منها وبيان الاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ المنضمة بعضها الى البعض فاذا لم
يرد في الكلام اسناد الى مفهوم العام ولا اسناده الى شيء اسنادا تاما او ناقصا لم يكن هناك فائدة في ارادتها وكان اخراجا عما هو الملحوظ في الوضع
في وضع الالفاظ كذا ذكره بعض الافاضل وانت خبير بوهن الكل اما الاول فلان من الواضح انه ليس المراد باخراج المستثنى عن المستثنى منه اخراجه
من جملتها بحسب الخارج عن كونه مدلولا له ضرورة حصول الدلالة بعد ثبوت الوضع ولا اخراجه عن المراد من اللفظ فانه غير معقول على سبيل الحقيقة ولا اخراجه
الا ان يراد الاخراج عن ظاهر اللفظ ليكون قرينة على كون المراد هو الباقي لكنه مخالف لصريح ما بني عليه الجواب المذكور فالمراد اخراجه عنه من حيث
كونه متعلق الحكم فان ظاهر تعليق الحكم على العام شموله لجميع جزئياته فيكون اخراجا لبعض مدلوله من كونه متعلقا للحكم فيختص الحكم بالباقي وهذا
الوجه كما ترى مما لا ربط له بما ذهب اليه ابو حنيفة اذ يصح مع القول به لكن دلالة الاستثناء على مخالفة حكم المستثنى للمستثنى منه وعدمها فان الدلالة بكل مرد لا
على مخالفة حكم المستثنى للمستثنى منه بحسب الواقع وعدمها مبنية على كون الاخراج بملاحظة ما حكم به المتكلم من الاثبات والنفي او بملاحظة الواقع
اعني المطابقة لتلك النسبة الايقاعية فان كان بملاحظة الثاني كما هو المشهور ويدل عليه ظاهر اللفظ تعين الاول وان كان بملاحظة الاول تعين ما ذهب
اليه ابو حنيفة وهذا مما لا ربط له بكون الاسناد قبل الاخراج او بعده نعم لو توهم كون الاخراج عن معنى الافرادي من دون ملاحظة الاسناد والحكم اصلا
توجه ذلك الا انه توهم فاسد لا مجال له في المقام كما عرفت واما الثاني فشائبة فلا ابتنائه على كون مراد المجيب باخراج المستثنى عن المستثنى منه هو
اخراجه عن جملته بحسب الخارج وهو واضح الفساد وحمل كلام المجيب عليه غريب اما الثالث فبانه ان اريد من كون المقصود من وضع الالفاظ افادة معانيها
التركيبية ان يكون تلك المعاني الحاصلة من ملاحظة المفردات هي المقصودة بالافادة حتى انها اذا لم تكن مقصودة كان ذلك الكلام غلطا خارجا عن
القانون اللغوي فهو ليس من شيء كيف وفيه سد لباب المجاز في المركبات اذ من البين ان من يقول تقدم رجلا وتؤخر اخرى عند بيان كونه مترددا
في الامر يريد بالالفاظ المذكورة موضوعها اللغوي مع كون المقصود بالافادة هو ما يشابه معناها التركيبي اعني التردد في الامر وان اريد به كون المعنى
التركيبي مقصودا سواء كان مقصودا بالذات او بالتبع فهذا المعنى حاصل في المقام ضرورة تعلق الاسناد بالكل صورة للانتقال الى اسناده الى البعض
بعد اخراج المستثنى فان قلت على ما ذكرت يكون هناك اسنادان احدهما بالنظر الى الظاهر متعلق بالكل والاخر بالنظر الى الواقع وما هو المقصود بالافادة وهو م
وهو متعلق بالباقي فلا يوافق ما ذكرت من كون الاسناد واحدا حاصلا بعد الاخراج فهو مع عدم انطباقه على الجواب المذكور غير مفيد في دفع التناقض
لحصول التدافع اذن بين الاسنادين المذكورين قلت الجواب المذكور محتمل في بادي الراي وجوها احدها ان يكون المقصود اخراج المستثنى عن المستثنى منه
بالنظر الى معناه الافرادي مع قطع النظر عن التركيب وملاحظة الاسناد راسا فيلاحظ تركيبه مع الغير والاسناد المتعلق به بعد الاخراج فلا اسناد هناك
الا الى الباقي وقد عرفت وهن هذا الوجه وفساده اذ لا يعقل الاخراج عن المعنى الافرادي سوى ان يراد به الاخراج عن ظاهر مدلوله الوضعي ليفيد كون
المقصود به هو الباقي كما ذكره في الجواب الاتي فيكون قرينة على كون المستثنى في خصوص الباقي ولا ربط له بالجواب المذكور ثانيها ان يكون المقصود اخراج
المستثنى عن المستثنى منه من حيث تركيبه ومن جهة تعلق الحكم به فانه لما اريد من اللفظ تمام معناه كان قضية ذلك لولا الاستثناء اسناد الحكم الى تمامه
فيكون ورود الاستثناء عليه مخرجا للمستثنى عن المراد من حيث تعلق الحكم به نظرا الى ما يقتضيه الظاهر فيكون الاخراج بالنسبة الى ظاهر اللفظ من حيث
كونه مرادا من غير ان يكون ذلك ظاهرا مرادا فيكون ذلك هو الكاشف عن عدم ارادته من حيث التركيب الدليل على تعلق الاسناد بالباقي دون الجميع وان كان
هذا هو المراد مما ادعاه بعض الفضلاء جوابا رابعا في المقام من ان المستثنى منه من حيث الافراد واللفظ خارج عنه من حيث التركيب والحكم اذ الاستثناء
بيان تغيير فكل كلام التحق باخره التغيير توقف حكم صدره على اخره فلا تناقض ويمكن تنزيله على الوجه الاتي ايضا ويرد على الوجه المذكور انه لا مجال
القول بتاخر الاسناد الى مجيء ورود الاستثناء ذلك لوضوح اهمال القائل فيه قبل وروده الكاشف عن حصول الاسناد سيما اذا كان هناك فصل بينه لزوم
وبين الاستثناء ثالثها ان يقال بحصول الاسناد الصوري الى الكل والحكم عليه كذلك من جهة احضار ذلك في ذهن السامع ليتبعه باخراج البعض فيتبين بذلك
ما هو المقصود بالافادة من تلك العبارة فكانه يريد من المستثنى منه ما وضع له فكذا يريد الاسناد اليه كان على حسب الصناعة وقانون العربية اذ لا

وجه للاسناد الى بعض مدلول اللفظ الا مع استعمال اللفظ فيه ويكون ذلك اخراج جميع مدلوله لاندراج المجاز في المطابقة الا انه ليس الاسناد المذكور مقصودا بالافادة وانما اتى به للتوصل الى غيره والاسناد المقصود في المقام انما هو الاسناد الى البعض وقد جعل الاسناد الى الكل صورة واخراج المستثنى دالا عليه وقد عرفت فيما مر ان المناط في الاستعمال انما هو المعنى المقصود بالافادة دون ما يجعل ذريعة الى الانتقال فما يدل على النسبة انما استعمل حقيقة في النسبة الثانية اذ ليست النسبة الاولى مقصودة بالافادة مرادا بيانها من ذكر تلك العبارة كما هو الحال في النسبة الحاصلة في قولك زيد يقدم رجلا ويؤخر اخرى فان المنسوب الى زيد بحسب الصناعة انما هو مفهوم يقدم بمعناه المعروف لكن ذلك غير مقصود بالافادة وانما المقصود نسبة التردد اليه فليست تلك النسبة مقصودة الا من جهة التوصل الى النسبة الثانية خاصة فالمستعمل فيه هي تلك النسبة خاصة دون الاولى وكذا في غير ذلك من المجازات والكنايات المركبة ح فالمراد من كون الاخراج قبل النسبة انما هو بالنظر الى النسبة الثانية دون الاولى اذ هي المستعمل فيها والمراد من الكلام المذكور افادتها وان تعلقت بها نسبة صناعية صورية لاجل الانتقال اليها كما هو الحال في نظائره وهذا هو المراد مما ذكره بعض المحققين في الجواب عن التناقض المورد في المقام من قوله وثلث ان تريد انه يخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فتاتي بالاستثناء لاخراج عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد فالمراد بالنسبة المتعلقة للاعتقاد هي النسبة المقصودة بالافادة وبالنسبة الاخرى الموصلة اليها هي النسبة الصورية الصناعية ولما في الاستعمال انما هي الاولى اذ هي المقصودة من الكلام وبه يتوط الصدق والكذب في المقام فكون الاخراج قبل النسبة حسبما قررناه في الجواب المذكور انما لوحظ بالنسبة التي استعملت فيها العبارة دون النسبة الصورية الموصلة اليها مما لا ابتداء ح في المراد من العبارة والاخراج ح انما يكون بالنسبة الى ظاهر اللفظ ايضا نظرا الى ظهوره فيما هو المقصود بالافادة فيخرج المستثنى عن المستثنى منه من حيث كونه متعلقا للحكم المذكور فلا يتعلق الا بالباقي وهذا هو الوجه المتجه في المقام ولا يرد عليه شيء من الايرادات المذكورة كما لا يخفى على المتامل في الكلام ثم ان البناء على الوجه المذكور هل يشتمل على تجوز في المقام او لا والذي يتراءى فيه احتمال التجوز هنا امور احدها خصوص المستثنى منه وقد عرفت انه لا تجوز بالنسبة اليه حسبما مر تفصيل القول فيه ثانيها التجوز في الجملة حيث ان مفادها مع قطع النظر عن الاستثناء هو الحكم على المستثنى منه بكماله ولم يرد منها ذلك ويدفعه انه لم يرد من الجملة المذكورة بعد ضم المفردات بعضها الى البعض الا ما هو مفادها بعد التركيب فالتجوز في المركب بما هو مركب حيث انه لم يرد به غير معناه الحاصل بالتركيب على نحو سائر المجازات المركبة ثالثها التجوز فيما وضع لافادة النسبة بناء على وضعه للاسناد الى ما يستعمل فيه لفظ المنتسبين دون بعضه كما هو المفروض في المقام لحصول الاسناد الى ما يستعمل فيه لفظ المنتسبين دون بعضه كما هو المفروض في المقام بحصول الاسناد هنا حقيقة بالنسبة الى بعض مدلوله حسبما عرفت الا ان القول بوضعه لخصوص ذلك محل تامل لامكان القول بوضعه للاعم وان كان المتبادر منه من جهة الاطلاق هو الاسناد الى المجموع فيكون لانصراف اليه لظهور الاطلاق لا من جهة وضعه له بالخصوص ومحصل ان احتمال التجوز فيه من الجهة المذكورة قائم في المقام نظرا الى الاحتمالين المذكورين هذا وقد اورد على الوجه الثاني ايضا بوجوه احدها ما اشار اليه المحقق الرضي وذكره الحاجبي والعضدي وغيرهما من اجماع اهل العربية على ان الاستثناء مخرج ولا اخراج الا بعد الدخول ويمكن دفعه بان المراد دخوله في الظاهر دون ما هو المقصود بحسب الواقع فهو في المقام وان لم يكن داخلا في المقصود من اللفظ لكنه داخل فيما هو الظاهر منه المحكوم بكونه المراد اولا لولا تعلق الاستثناء به وهو مخرج حقيقة عن ظاهر ما يدل عليه اللفظ الا انه مخرج صورة من دون ان يكون هناك اخراج حقيقة كما توهمه بعض العبائر فتكون الاداة مستعملة في حقيقة الاخراج على ما هو مقتضى وضعها حسبما نصوا عليه ثانيها ما اشار اليه المحقق المذكور من انه يفيد ردعوى عدم الدخول في قصد المتكلم في قوله على عشرة الا واحدا الا ان واحدا داخل في المراد وبالعشرة بقصده ثم اخرج عنه والا كان مريدا بلفظ العشرة تسعة وهو ح قطعا توسعة ان الاستثناء الوارد على اسماء العدد وغيرها على نحو واحد فلا يصح اختيار الوجه المذكور بالنسبة الى اسماء العدد قطعا والا لزم جواز اطلاق كل عدد على ما دونه من الاعداد كان يطلق العشرة على خمسة او ثلثة او واحد كيف ولو جاز ذلك من جهة علاقة الكل والجزء وكان الاستثناء قرينة على التجوز لجاز ذلك عند قيام غيره من القرائن عليه فتقول اعطني بهذه العشرة مشيرا الى خمسة او بهذه الخمسة مشيرا الى واحد او مفسرا لها بذلك ومن البين بطلان هذا الاستعمال الا لفريقه فساده وفيه على نحو سائر الاغلاط ويمكن الجواب عنها بانه لا يلزم الاطراد في المجازات فاي مانع من تجويز الواضع لاستعمال العدد في بعض منه على الوجه المذكور دون غيره الا ترى انه يجوز استعمال الرقبة والبدن في الانسان في موضع دون اخرى ويشكل ذلك الفرق بين المقامين وذلك لقوة العلاقة بين المعنيين في بعض المواضع فيجوز الاستعمال دون غيره مما ليست العلاقة فيه بتلك القوة وليس الحال كذلك في المقام لاتحاد العلاقة قوة وضعفا في المقامين غاية الامر اختلاف الحال في القرينة من كونها استثناء او غيره والتزام اختلاف الحال في التجوز جوازا او منعا بمجرد اختلاف القرينة بعيد جدا بل فاسد ظاهرا ثالثها ما اشار اليه الحاجبي والعضدي وغيرهما نقرره على ما ذكره العضدي انه لو قيل اشتريت الجارية الا نصفها فاما ان يكون الضمير راجعا الى كل الجارية او نصفها فعلى الاول يلزم الاستثناء المستغرق وعلى الثاني يلزم التسلسل فان المستثنى ح هو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالمستثنى منه الثمن وهكذا وفيه انه لا وجه للزوم الاستثناء المستغرق على الاول لوضوح ان النصف المستثنى غير النصف الباقي والايراد عليه بعدم اندراج المستثنى في المستثنى منه بين الوهن لظهور ان الاندراج انما يعتبر بالنظر الى الظاهر دون ما هو المراد كيف ولولا ذلك لجرى في جميع موارد الاستثناء فالاولى ان يقال انه لو كان المستثنى منه مستعملا في خصوص الباقي لكان الضمير في المثال المذكور راجعا الى الباقي لوضوح وضع الضمير لما اريد من المرجع مع انه لا يراد ذلك قطعا اذ المستثنى نصف الجارية لا ربعها وايضا لو كان المراد ذلك لزم التسلسل الى آخر ما ذكره واجيب عنه بالتزام الاستخدام في المقام بارجاع الضمير الى كل الجارية مع ان المراد بالمرجع نصفها وانت خبير بما فيه

والمراد من العبارة هو النسبة الثانية

محل صحح في النقص

٢٠٧

وان كان جائزاً لكنه بعيد عن المقام جداً والاستخدام نادر في الاستعمال الا انه غير عزيز في المخاطبات سيما في امثال هذه المقامات واورد على الثالث ايضاً بوجوه
منها ما هو من مخالفته لاجماع اهل العربية من كون اداة الاستثناء للاخراج ومنها القطع بان في الكلام المذكور اثباتاً ونفياً وعلى الوجه المذكور
ولا يصح الحال على ما ذكره اذ ليس مفاده الا اثبات الباقي او نفيه ابتداء ومنها العلم بالضرورة بعدم عن قانون اللغة اذ ليس في اللغة لفظ مركب من الفاظ ثلاثة
يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف ومنها انه يلزم ارجاع الضمير الى بعض الكلمة في نحو قولك اشتريت الجارية الا نصفها ويمكن دفع بعض المذكورات
بنحو ما مرت الاشارة اليه ويندفع الجميع بما سيجيء من بيان مراده في المقام الا انه يرجع ح الى المذهب المختار قوله وينقل للناس هنا مذاهب كثيرة
منها انه حقيقة ان خص بدليل متصل ومنفصل ومجاز ان خص بغيره ومنها انه حقيقة ان خص باستثناء او شرط دون الوصف ومنها انه حقيقة وغيره ح
ان خص بشرط او صفة دون الاستثناء وغيره وحكى القول به عن القاضي عبد الجبار ومنها انه حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه و
حكى عن الرازي قوله ان كان متناولا لا حقيقة بالاتفاق اورد عليه تارة بالنقض بما اذا استعمل اللفظ الموضوع للكل في الجزء فانه كان متناولا له حقيقة
في ضمن الكل والتناول بان غاية الامر عدم تناوله للباقي مع انه لا كلام في مجازيته وتارة بالحل حسبما يشير اليه المص بان تناوله للباقي ان كان
على سبيل الحقيقة بملاحظة نفسه ثم ما ذكر في الاستدلال لكنه محل منع بل فاسد واما ان كان تناوله على سبيل الحقيقة في ضمن تناوله للجميع من جهة
اندراجه في الجميع كما هو الواقع فلا معنى لدعوى بقاء ذلك التناول مع فرض عدم ارادة الجميع واخرى ممنوع كون تناوله للباقي في ضمن الكل على سبيل
الحقيقة المصطلحة اذ اللفظ انما يتصف بالحقيقة باعتبار تناوله للجميع دون الباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستدعي كون اللفظ حقيقة
فيه ويمكن ان يوجه في المقام بان مقصود المستدل بتناول العام للباقي تناول المفهوم لجزئياته لا تناول الكل لاجزائه فان مفاد كونه متناولا له
له كونه صادقا عليه للكل ولحال ما يتفرع على سبيل الحقيقة فيكون اطلاقه على الجميع اطلاقا له على جميع مصاديقه الحقيقية ثم ان صدقه على كل من الجزئيات
المندرجة تحته اذا كان على سبيل الحقيقة حال ارادة العموم كان صدقه عليه كذلك ايض عند اخراج الباقي فان تناوله له على حاله انما طرء عدم تناوله
الغير ولا ربط لكون اطلاقه على الباقي على وجه الحقيقة بتناوله لغيره وعدمه وح فالنقض المذكور ساقط من اصله وكذا ما ذكر في الحل فان دلالة
العام على كل من جزئياته دلالة تامة لانطباق ذلك المفهوم عليه وكونه جزئيا من جزئياته حسبما مر بيانه في اول مباحث العموم وما يقوم من ان دلالة العام
على كل من جزئياته دلالة تامة لا انه لا يثبت بذلك كون اطلاقه على كل منها حال انفراده عن ارادة الباقي حقيقة فان الموضوع له وان كان كل فرد
بدون قيد الانفراد والاجتماع لكن الوضع انما يثبت في حال ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي حسبما مر نظيره في بحث استعمال
المشترك في معنييه فارادته على غير الوجه المذكور خروج عن القدر الثابت من الوضع فلا يجوز التخطي اليه من غير قيام دليل عليه لما تقرر من كون
الاوضاع توقيفية مدفوع بان دلالة العام على كل جزئي من جزئياته اذا كان على سبيل المطابقة يلزم ان يكون استعماله في الباقي على وجه الحقيقة
والقول بكون الوضع له حال الانضمام وان لم يكن بقيد الانضمام غير مفيد ضرورة شمول الوضع اذن للصورتين فيكون حقيقة على الوجهين اذ
المفروض عدم اعتبار القيد المذكور في الوضع فوقوع النوع في الحال المفروض مع عدم اعتباره في الوضع كما هو المفروض لا يفيد شيئا في المقام حسبما مر
الكلام في نظائره مرارا وايض لو تم ما ذكر من البيان لم يجز معه الحكم بكون الاستعمال على وجه الحقيقة الا ان يثبت بركون الاستعمال على وجه المجاز
كما هو المدعى نعم لو قيل بكون الوضع بشرط الانضمام صح ما ذكر الا انه نص على خلافه على ان القول بكون الوضع لكل منها مستقلا لكن بشرط الانضمام
غير ظ بل فاسد اذ ليس نفس اللفظ موضوعا لخصوص الجزئيات وانما هو موضوع للمفهوم العام ويكون اطلاقه على الجزئيات اطلاقا له على مصاديق
ما وضع بازائه وشموله لجميع مصاديقه انما يكون من انضمام اداة العموم الدال عليه بالوضع كما في كل رجل وما من جهة الالتزام في ذلك كما في المقام فهنا بمعناه او
دلالتان احدهما على نفس المعنى والاخر على شموله وعمومه لجميع ما يندرج فيه لا انهناك دلالة واحدة على جميع الآحاد حاصلة بوضع واحد كما يتراءى في بادي
الرأي حسبما مر تفصيل القول فيه وح فالتجوز في المقام انما هو في قيد الشمول ان كانت دلالته عليه بالوضع حسبما قررناه ومن ذلك يظهر ضعف الايراد هو فيما
الاخر ايض فانه مبني على البيان المذكور حسبما قرره المورد حيث قال ان الخاص وان لم يكن جزءا من العام لم يكن دلالته عليه تضمنية نظرا الى كون دلالة
العام على كل من افراده دلالة تامة بل يكون القدر الثابت من وضعها للكل من الآحاد حال اجتماعها مع الباقي فيكون استعمالها في الباقي استعمالا في
غير ما وضع له وكونه حقيقة في الباقي في الصورة الاولى لا يستدعي كونه حقيقة في الثانية وانت خبير بعد ما علمت ضعف الكلام المذكور ولا تحتاج
الى تفصيل الكلام في الايراد عليه ومن الغريب انه قال بعد ذلك ومما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال
تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي والجميع انتهى فان كلامه الاول صريح في تعلق الوضع بكل من الافراد حال هو م
انضمامه الى الباقي وهذا الكلام منه صريح في كون مدلوله الحقيقي هو الجميع وان كلا من الآحاد المندرجة فيه حال انضمام بعضها الى البعض مدلول تبعي
غير حقيقي ثم انه قال بعد ذلك ولو سلمنا كونه حقيقة فانما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع وفيه ان دعوى تغير الموضوع غير ظاهر
بعد تسليم كون الباقي موضوعا له حال الانضمام اذ لا تفاوت ح بين الصورتين سوى تبدل حال الانضمام بحال الانفراد ولا وجه للحكم بتغير
الموضوع بمجرد ذلك فالمتجه في الايراد منع حجية الاستصحاب في المقام لدوران الامر في مباحث الالفاظ مدار الظن وهو غير حاصل هنا بمجرد الاستصحاب
فلا بد ان يقتصر فيه على القدر الثابت وهو وضعه له في خصوص حال الانضمام دون غيره حسبما عرفت في نظائره نعم يتم ما ذكره لو قلنا بكون دلالة
العام على كل من الجزئيات المندرجة تحته تضمنية اما مطلقا او في خصوص العام المجموعي اذ كونه مدلولا له في ضمن الكل لا يقتضي بكونه مدلولا مع الانفراد
ايض بل دلالته على الجزء في ضمن الكل ليست على وجه الحقيقة وانما حدث الدلالتان اذ مناط اختلافهما هو اختلاف الاعتبار كما في خارجه عن كونها على وجه

الحقيقة بذلك الاعتبار الذي يتميز به عن المطابقة بحسب مقام الكلام فيه في محله قوله انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة اه كانه اراد بذلك ان الباقي يسبق الى الفهم بعد قيام القرينة على خروج المخرج من دون حاجة الى قيام قرينة على ارادته فلو كان مجازا لتوقف على قيام قرينة معينة له بين المجازات لتعددها في المقام فلا باعث على الفهم سوى الوضع ويدفعه ان قرينة المجاز كافية في الافهام اليه حسب مقام الكلام فيه في محله ومع الغض عن ذلك فمراتب الباقي مختلفة بحسب اختلاف المخصصات الواردة عليه والمفروض انه حقيقة في الجميع عند القائل المذكور اذ لا تخصيص في دعواه بمرتبة دون اخرى فاي داع الى انصرافه الى تمام الباقي بعد اخراج المخرج فما يجعل قاضيا بذلك على فرض كونه حقيقة يجعل ذلك شاهدا على تعيين المجاز ايضا قوله ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وهو يمكن حمله على كل من الوجهين المتقدمين بان يراد به كون الباقي مدلولا عليه لكن في ضمن الكل على وجه التضمن وقد صار مدلولا في المقام على وجه المطابقة فكون التناول هناك على وجه الحقيقة لا يستدعي كونه هنا على وجه الحقيقة ايضا نظرا الى اختلاف المدلولين هناك هو الكل وانما يكون الباقي مدلولا عليه بالتبعية بخلاف المقام وقد عرفت ما يرد عليه وقد يراد به كون دلالته على الباقي على وجه الحقيقة حال انضمامه الى الغير لا يقضي بكون الدلالة عليه كذلك حال عدمه فكونه حقيقة في الصورة الاولى لا يستلزم كونه حقيقة في الثانية وقد عرفت ما يرد عليه ايضا ولا يبعد حمله على ذلك ما سنذكره في الجواب عن الاعتراض المذكور قوله ليس باعتبار تناوله للباقي اه مبنى الاحتجاج والاعتراض المذكور على كون شمول العام للكل من حيث المجموع بجعله على سبيل الحقيقة لا لاطلاقه على جميع مصاديق الحقيقة ومبنى الجوابين المذكورين على نحو ذلك وكونه حقيقة بالنسبة الى الجميع خاصة كما هو صريح هذا الجواب وما لطف من الجواب عن اصل الدليل قوله كون النزاع في لفظ العام اه لا يخفى انه لا يتم ذلك في لفظ العام ايضا فان اللفظة موضوعة ايضا للشمول ويختلف ذلك بحسب اختلاف الامر المشمول فقد يكون ذلك منحصرا وقد يكون غير منحصر وقد لا يصدق معنا مع عدم الانحصار قوله واما الاخير فلكونه موضع وفاق من الخصم كانه يشير بذلك الى خصم معين كان يقول بذلك والا فليس كل من يقول بكون التخصيص مط مجازا ومنهم من المجاز يقول بكون الاستثناء الوارد على اسم العدد غير قاض بالمجاز بتركيبه والمنتهي الى الاكثر كون المستثنى منه مجازا في الباقي مط قوله ان كلا من المذكورات بقيد يفيد توضيح ذلك ان التقييد بالوصف وغيره من المخصصات المتصلة كسائر التقييدات الواردة في الكلام فكما لا يوجب ذلك تجوزا فيما ورد عليه فكذا في المقام وانما خص الامثلة المذكورة بالذكر للاتفاق على عدم ثبوت التجوز في الاولين ودعوى موافقة الخصم على الاخير فكما ان لفظة مسلم مع الاطلاق موضوعة للطبيعة المطلقة وبعد ورود اللام عليه تكون للطبيعة المتعينة ومع تقييده بعلامة الجمع للطبيعة الحاصلة في ضمن الجماعة ومع تقييده بالاستثناء المذكور للالف المخرج منه خمسون من دون حصول تجوز في تلك الالفاظ فكذا الحال في التخصيص المتصل الوارد على العموم لورود الجميع على وجه واحد فلو كان اخراج اللفظ عن الاطلاق بسبب ضم الضمائم موجبا للمجازية جرى في الجميع والا فلا تجوز في الكل قوله الا ان المجموع في العرف بعد كلمة واحدة لا يخفى ذكره من كون لفظ مسلمون ونحوه موضوعة بوضع واحد خلاف التحقيق اذ الاظهر كون علامة الجمع موضوعة بوضع واحد على خلاف حرفي مستقل كما مرت الاشارة اليه ومع الغض عن ذلك فاقصى الامر ان يتم الجواب المذكور بالنسبة اليه واما بالنسبة الى لفظة المسلم فلا وجه له اصلا اذ عدها في العرف لفظا واحدا لا يفيد شيئا في المقام مع تعدد كون الموضوع له للفظة مسلم شيئا وكون المراد به بعد ضم اللام شيئا اخر اذ لو كان البيان المذكور مفيدا لتعلق وضع اخر بالمجموع ثم ما ذكره وليس كك لوضوح تعدد الوضع المتعلق باللفظين والتجوز انما يتبع الخروج عن الوضع كما هو المفروض في المقام فاي فائدة في عدها لفظا واحدا بحسب العرف قوله مبني على ان المراد بتمام المدلول لو صح الكلام المذكور في ذلك جرى في محل النزاع لكون الاستثناء في المقامين على وجه واحد فنقول ان المفروض ارادة الباقي من لفظ العام غير واضح اذ اقصى ما يفرض كون الباقي مقصودا بالافادة واما كونه مستعملا فيه بخصوصه فلا كيف ولو كان كل ما كان الاخراج فيه معقولا بعد فرض اختصاص اللفظ وضعا للعموم حسبما اشرنا اليه قوله الاقرب عندي ان تخصيص العام لا يخفى ان ظاهر اطلاقهم في العنوان ثبوت الخلاف في حجية العام المخصص مط سواء كان التخصيص بطريق الاخراج من غير تعيين للباقي او بتعيين الباقي بعض افراده متصلا كان كالتخصيص بالوصف او الشرط ونحوهما او منفصلا كما اذا فسر العام بالخاص ولذا كما يتبين من ملاحظة الادلة لاختصاص الخلاف بالصورة الاولى واما الثانية فلا مج للخلاف فيه لوضوح دلالته وصراحته في تعيين المراد بالعام ولا خلاف ايضا في عدم حجية العام المخصص بالمجمل مع سراية اجماله الى العام مط كما لو قال اقتلوا القوم الا بعضهم او اردت به بعضهم ومن ذلك ولو قضى باجمال البعض لانواع المتعددة في العام سقط العام عن الحجية بالنسبة اليه كما لو قال اقتل المشركين الا بعض اليهود ولو صدق المخصص على الاقل والاكثر لم يقتصر فيه على الاقل ويحكم بالرجوع الى حكم العام بالنسبة الى الباقي قوله لنا القطع اه وقد يحتج عليه بوجوه اخر منها ان المقتضي للحجية في الباقي موجود والمانع مفقود فوجب حصوله اما الاول فلوجود اللفظ الموضوع للعموم وهو مقتض لثبوت الحكم لجميع افراده التي من جملتها الباقي واما الثاني فلان قضية التخصيص نفي الحكم الواقع من المتكلم عن محل التخصيص وظاهر ان نفيه في مورد التخصيص لا يقتضي نفيه عن غيره ولذا يصح التصريح بانتفاء الحكم في محل التخصيص وثبوته فيما عداه كما هو ولو افاد التخصيص نفيه من غير محل التخصيص ايضا هف وفيه المنع من وجود المقتضي لافادة الحكم في الباقي هو العام على فرض ارادة العموم منه واما مع عدم ارادته كما هو المفروض في المقام فلا ويمكن الذب عنه بانه انما يتم ذلك لو قلنا بعدم ارادة العموم من اللفظ وحصول الاخراج عن الحكم واما لو قلنا باستعماله في العموم وتعلق الاخراج بالحكم كما مر في الاستثناء فلا يتم ذلك اذ لا يمكن دفع وجود المقتضي نعم لا يتم ذلك في جميع المخصصات ومنها ان العام متناول لكل افراده وكونه حجة في كل واحد منها ليس موقوفا على كونه حجة في الباقي لا تقرن عكس لزم الدور والا كان ترجيحا من غير مرجح ويدفعه انه ان اريد بالتوقف ما يعم التوقف في اللبتين المتساويتين فهو لا مانع منه وان اريد به التوقف المبتني على علية المتوقف عليه في الوجود فمم ونقول بنفي البعض انه لا يتوقف على كونه حجة في خصوص المخرج انما يتوقف على كونه حجة في الجميع فاذا انتفى ذلك من جهة التخصيص لم يكن حجة في الباقي فان قلت انا نقل الكلام بالنسبة الى الجميع فنقول ان حجيته في كل

الظ انه سقط هنا قوله لكان التخصيص المستوعب المقتضي م

واحد منها

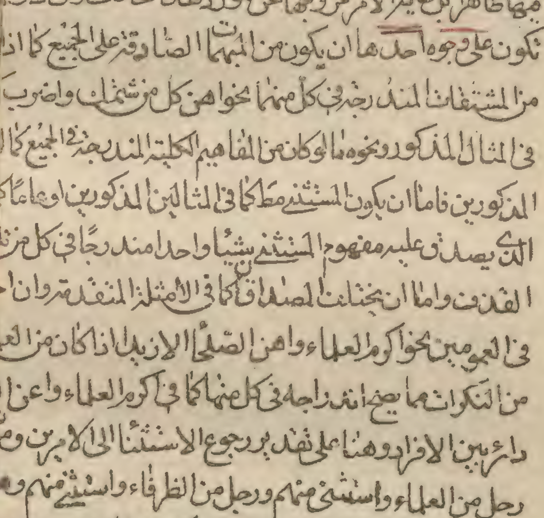
في الجميع على حجيته

واحد منها لا يتوقف على حجيته في الجميع والا لزم الدور وايضا لو توقف حجيته في كل واحد من الافراد لانتام الكل من الافراد قلت هذا ضعيف جدا
اذ لا توقف لحجيته في الكل على حجيته في خصوص الافراد وانما يستلزم حجيته في الجميع حجيته في الافراد والقول بالتيام الكل من الافراد فيتوقف
عليها ان اريد به من حيث الوجود فمسلم ولا ربط له بالمقام وان اريد من حيث المدلولية فمم بل الدلالة انما يتعلق بالكل وكل من الافراد يكون مدلولا
عليه بالدلالة على الكل ومنها الاستصحاب فانه كان قبل ورود المخصص حجة في الباقي وكان العمل به مقتضيا واجبا فيستصحب ذلك بعد ورود
التخصيص عليه وفيه ان حجية الدليل في الاول انما يتبع حصول الدلالة وحجيته في الباقي انما كان من جهة مدلولية الكل وان حجية المدلول الابتدائي لا ربب
هنا هو العموم مع انتفاء تلك الدلالة لا يتبع حجيته في الجميع فينتفي الحكم المساوي منه الى جزئياته ومجي دلالة اخرى بعيد ثبوت الحكم للباقي اول الكلام
ومنه يظهر فساد دعوى الاستصحاب في دلالة اللفظ كما قد يومي اليه كلام بعضهم نظرا الى حصول الدلالة على حكم الباقي قبل ورود التخصيص
فالاصل يقتضي بقائه ويمكن ان توجه ما ذكروه انما يتم لو لم نقل باستعمال العام في معناه واما مع البناء على استعماله فيه واخراج مورد التخصيص عن الحكم
كما هو الحال في بعض المخصصات حسبما مر فلا يتم ذلك لحصول الدلالة اللفظية بالنسبة الى الكل وغاية ما قضى به المخصص خروج مورد التخصيص فيبقى
حجة في غيره قوله واذا لم يرد الحقيقة وتعددت المجازات الخ لا يخفى ان ما ذكروه انما يتم اذا قال مثلا ان هذا العام مخصوص ولم يبين خصوص المخرج لكن ذلك
ليس استناد الى الاستصحاب لكون ذلك اذن قرينة صارفة عن ارادة العموم من غير تعيين ما هو المراد من اللفظ واما اذا قال اكرم العلماء الا زيدا من مسئلة
فليس المستفاد من قوله الا زيدا مجرد الصرف عن الظاهر من غير بيان للمراد بل مفاده اخراج زيد عن العموم فيبقى الباقي مندرجا فيه فان قلت انه اذا اخرج
زيد عن القوم كان قاضيا بعدم استعماله في معناه الحقيقي نظرا الى خروج الفرد المذكور ومنه فمن اين ثبت ان المراد تمام الباقي وانه لم يخرج عنه فرد من
افرادها فلو لم يكن هناك ما يفيد الخروج عن حقيقة اللفظ كانت اصالة الحقيقة قاضية باندراج جميع الافراد فيه واما بعد ثبوت التجوز في
اللفظ فاي دليل على تعيين المرتبة التي استعملت فيها اللفظ وكون المخرج خصوص الفرد المذكور لا يفيد عدم خروج غيره معه مع اشتراك الجميع في جواز
الخروج عنه اذ مع قيام الاحتمال يخرج اللفظ عن الظهور قلت ظهور اللفظ في ارادة الجميع كاف في الحكم بعدم خروج شيء سوى المستثنى فانه اذا
لوحظ الامران كان مفادها ثبوت الحكم لتمام الباقي كما هو المفهوم في العرف فلو غض النظر عن الوجه المذكور كان فهم العرف كافيا في المقام حسب
ما اشار اليه المص وغيره ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره المص لو تم فانما يتم لو قلنا باستعمال العام في خصوص الباقي واما لو قلنا باستعماله في العموم
واخراج المخرج عن الحكم فان الكلام المذكور ساقط من اصله قوله خرج عن كونه ظاهرا الخ لا يخفى انه انما خرج عن كونه ظاهرا في العموم لا انه خرج من الظهور
بالمرة بل هو ظاهر في الباقي كما انه ظاهر قبل التخصيص في ارادة الجميع بل ربما يقال ان ظهوره في ارادة الباقي اقوى من ظهور العام في العموم قوله اما اذا كان
بعضها اقرب الخ لا يخفى ان مجرد الاقربية غير كاف في افادة المقصود كيف ولو كان ذلك كافيا في الانصراف لجرى فيما اذا قال هذا العام مخصوص في الحكم بخروج الواحد
دون ما زاد عليه لدوران المخصص هنا بين ارادة الاقرب والابعد وكذا الحال في نظايره مع انه لا يحكم هناك بارادة الاقرب وبقاء ما عداه تحت العام حسبما
مرت الاشارة اليه فظهر بذلك ان الاقربية غير قاضية بذلك انما الوجه فيه ما ذكرناه ولفهم العرف المنبعث عنه فالصواب الاستناد اليه دون الاقربية المذكورة
قوله مع ان الحجة غيره وافية بدفع القول الخ لا يخفى ان اعتبار بقاء اقل الجمع في التخصيص غير كاف في خروج العام المخصوص من الاجمال لدورانه اذن بين افراد
شتى كما هو الحال في الواحد الباقي بناء على جواز التخصيص الى الواحد بل وكذا الحال بناء على عدم جواز التخصيص الى النصف فانه حجة على هذا القول فيما زاد
على النصف فانه حجة على هذا القول فيما يزيد على النصف لكن لا يتعين به خصوص المخرج والباقي ومن ذلك يجي الاجمال في الكلام نعم لو تعين الافراد
المخرجة بحيث لا يجوز التخصيص بزيادة عليها على حسبما يختاره القائل في منتهى التخصيص فالظاهر انه لا اشكال في كونه حجة في الباقي ولا مجال فيه للنزاع
وهو ايضا خارج عن محل الكلام قوله بان اقل الجمع هو المحقق الخ قد عرفت ان ذلك لا يقضي بخروج العام عن الاجمال الى الوضوح لدوران المتيقن من الباقي
بين افراد كثيرة واما حجيته في الحكم ببقاء اقل الجمع على وجه الاجمال فهو مما لا ريب فيه على هذا القول كما انه حجة بالنسبة الى الواحد على القول بجواز
التخصيص اليه وكذا بالنسبة الى الاكثر بناء على القول بعدم جواز التخصيص الا بالاقل فان كان التفصيل المذكور من الجهة المذكورة فلا اختصاص
له بالمذهب المذكور بل يجي على الاصل المختار اخرى حسبما ذكرنا والظاهر ان ذلك مما لا ربط له بهذا الخلاف اذ اعتبار بقاء اقل ما يجوز التخصيص اليه
غير قابل للنزاع فهذا القول في الحقيقة راجع الى ما نقده مرقتم قوله اذا تعقب المخصص اراد به المتصل فان المنفصل خارج عن محل البحث لا استقلاله
بالافادة وانما يقضي بتخصيص العام من جهة بنائه على الخاص على ما هو قضية تعارض العام والخاص المطلقين وهو انما يكون بعد ملاحظة العام على
الخاص ومع فلا يرتبط بغير ما يحصل التعارض بالنسبة اليه نعم لو اتحد حكم العامين كما لو قال اكرم الفقهاء واكرم الادباء ثم قال لا تكرم زيدا وهو
مندرج في الفقهاء والادباء فالظاهر عدم التأمل في رجوع التخصيص الى العامين لقضاء اطلاق النهي عن اكرامه فيه ثم تعلق الاكرام به مطلقا فيخصص به العموم
سواء كانا جملا او غيرها او كان ملفقا من الامرين وسواء كان متعاطفا او غيره ذا حكم واحد او احكام مختلفة وربما يظهر من العضدي خروج غير
المتعاطفين عن محل البحث حيث عنون البحث من خصوص المتعاطفة فيكون غير المتعاطفة راجعا الى الاخير على الاقوال والمحكي عن البعض دعوى
الاتفاق على رجوع المتعقب للمفردات الى الجميع فيكون خارجا عن محل النزاع وهو غير ظاهر وظاهر اطلاقهم يعم ما لو كانت الجمل والعمومات المفروضة متعاقبة
او غيرها ما لم يكن الفصل الحاصل مانعا من رجوع المخصص اليه قوله وصح عوده الى كل واحد احترز به عما لا يصح عوده الى الكل لعدم اندراج المستثنى في
الجميع نحو اكرم العلماء واحسن الى الصلحاء الا الجهال فلا بد من اخراجه عن الاخير ولو عكس الترتيب اختص بالاول وهذا لو كان المستثنى شخصا معينا لا يندرج
في بعضها نحو اكرم العلماء او عن الاباء الا زيدا اذا لم يكن زيد الا من احدهما اما لو اندرج فيهما فالظاهر اندراجه في محل البحث لتوارد الحكمين عليه فيحتمل

كان في البيان الكريم الحجة
المقصود في مسئلة
محل المشارة الدرس

تخصيصه بالنسبة الى الاخيرة والى الجميع هذا اذا لم يشتمل تخصيصه بالنسبة الى الاخيرة والى الجميع على التدافع والا لم يصح عوده الى الجميع كما اذا قال يجب اكرام العلماء ولا يجب اكرام الفساق الا زيدا مع اتحاد زيد في العامين ولا يمكن تخصيصه بالنسبة اليهما والا لوجب الحكم عليه بوجوب الاكرام وعدمه

بقي الكلام هنا في امور احدها ان تقييد محل النزاع بذلك لا يخلو عن تامل فان ان كان النزاع في وضع المخصص المتعقب لذلك للعموم كما هو الظ من جملة من كلماتهم لم يتجه ذلك اذ غاية الامر ح باستعماله اذن في غير ما لم يوضع له على القول بوضعه للعود الى الجميع من جهة قيام القرينة الصارفة عليه فلا ينافي ذلك ثبوت وضعه للرجوع الى الجميع ح ايض الا ان يق باختصاص وضعه لذلك بغير الصورة المفروضة فيكون ح حقيقة في الرجوع الى الاخيرة وهو بعيد جدا وان كان الخلاف في مجرد الظهور دون الوضع فظ ان ذلك انما يكون من جهة انصراف الاطلاق فلا ينافي عدم انصرافه اليه مع قيام القرينة على خلافه فلا حاجة ايضا الى التقييد الا ان يق ان ذلك غير لازم ان يق ان محل النزاع فيما ينصرف اليه الاطلاق واذا كان اللفظ قابلا للرجوع الى الاخيرة والجميع وانما خص ذلك بالمذكور دون سائر القرائن لكونها قرينة داخلية قاضية بعدم الرجوع الى الجميع بخلاف سائر القرائن الخارجية فكان فرض انتفاء الاول من تتمة المقتضي وانتفاء الثاني من قبيل انتفاء المانع واعتباره الثاني لا حاجة الى التنبيه عليه فاعتبر الاول في المقام لبيان مورد الاقتضاء ثانيها ان ظ العبارة خروج ما لو لم يصح عوده الى الجميع عن محل البحث وهو قد يكون باختصاص عوده الى الاخيرة او باحتمال عوده الى متعدد سوى الجميع كما اذا تقدمت عمومات ثلثة لا يحتمل عوده الى الاول فيتردد الحال فيه بين عوده الى الاخيرة وعوده الى الامرين فظ العنوان انه ح ذو وجه واحد فيرجع الى الاخيرة وهو محل خفاء اذ على القول بظهوره في العود الى الجميع الى لا يبعد القول ايض بظهوره في العود الى المتعدد وايض قد يكون عدم صحة عوده الى الجميع من جهة عدم قابليته للعود الى الاخيرة فيتردد بين كونه عائدا الى الجميع ما عداها والى واحد مما نقل او خصوص ما قبل الاخيرة مما يصح عوده اليه فذلك ايض مما يقع الكلام فيه وقد يمكن ان يق ان اخراج المذكورات عن محل النزاع لا يقتضي ان يكون الحال منها ظاهرا بل غاية الامر خروجها عن مورد هذا الخلاف وان دار الامر [...] الحبة المستثنى للعود الى الجميع



تكون على وجوه احدها ان يكون من المبهمات الصادقة على الجميع كما اذا [...] من المشتقات المندرجة في كل منهما نحو اهن كل من شتمك واضرب [...] في المثال المذكور ونحوه ما لو كان من المفاهيم الكلية المندرجة في الجميع كما [...] المذكورين فاما ان يكون المستثنى مط كما في المثالين المذكورين او عاما [...] الذي يصدق عليه مفهوم المستثنى شيئا واحدا مندرجا في كل من [...] الفندق واما ان يختلف المصداقان كما في الامثلة المتقدمة وان [...] في العمومين نحو اكرم العلماء واهن الصلحاء الا زيدا اذا كان من العلماء [...] من النكرات مما يصح اندراجه في كل منهما كما في اكرم العلماء واعن [...] دائر بين الافراد وهنا على تقدير رجوع الاستثناء الى الامرين [...] رجل من العلماء واستثني منهم ورجل من الظرفاء واستثني منهم و[...] الاول من الاول والثاني من الثاني فلا تكون ما يحد لذلك ان لوحظ الاطلاقها على كل [...]

اللفظ على كل من مصداقيه استقلالا لا يقوم الاستعمال الواحد مقام استعمالين نظير استعمال المشترك في معنييه وبدون جواز ذلك الاستعمال وقد عرفت ان التحقيق المنع منه ويمكن دفعه بان النكرة في المقام لم تستعمل الا في مفهومها الاعم فردها الاخير يكون اخراجها من العمومين دليلا على كون فردها الخارج من الاول مغايرا للخارج من الثاني فيكون مصداقا قريبا للنسبة الى الاول غير مصداقها بالنسبة الى الثاني ولا يستلزم ذلك ان تكون النكرة قد اطلقت على فردين او لا او تكون قد اطلقت على مصداق وعلى آخر استقلالا لا ليقوم مقام استعمالين الا ترى انه لو قال اكرم رجلا من العلماء ومن الظرفاء لم يرد عليه الحذر المذكور مع كون فردها من العلماء مغايرا لفردها من الظرفاء وكذا اذا قال اكرم كل عالم فقد اطلق النكرة على كل من مصاديقها لكن بضميمة لفظ كل فلا منافاة بين الوحدة الملحوظة في معنى النكرة واطلاقها على المتعدد اذا كان الدال عليه امرا خارجا وكان المراد بالنكرة نفسها هو فردها كما في كل من الامثلة المذكورة خامسها ان يكون المستثنى من المشتركات اللفظية فيصح عوده الى الامرين باعتبار معنييه و هذا الوجه مبني على جواز استعمال المشترك في معنييه وعلى القول بالمنع فلا صلاحية له للعود ومن ذلك ما لو قال اكرم العلماء واحسن الى الادباء الا زيدا اذا كان هناك زيدان احدهما من العلماء والاخر من الادباء واذا اريد بزيد في المثال مفهوم المسمى بزيد كان من الوجه المتقدم سادسها ان يكون صلوحه للعود الى الكل بتقسيط المستثنى عليها كما اذا قال اكرم العلماء واحسن الى الظرفاء الا الرجلين فيحتمل اخراجهما من الاخير واخراج احدهما من الاول والاخر من الثاني ولو اريد اخراج رجلين من الاولين ورجلين من الثاني كان من قبيل الوجه الرابع ومن ذلك ما لو كان المستثنى مشتركا لفظيا واريد به مجموع المعنيين على ان يكون المخرج من الاول احدهما ومن الثاني الاخر وقد يق ان اداة الاستثناء انما وضعت لاخراج المستثنى منه فان عاد الاستثناء الى الجميع لزم ان يراد اخراج جميع المستثنى من كل من الامرين فارادة اخراج البعض خارج عما يقتضيه وضع الاستثناء فاذا اريد من العبارة ذلك فلا بد ان يلاحظ المستثنى منه شيئا منتزعا من العامين فيلحظ اخراج ذلك بالنسبة اليه وهو خارج عن محل النزاع وفيه انه يمكن ان يق بان اداة الاستثناء موضوعة لمطلق الاخراج لما دخولها من العموم سواء اريد اخراج المستثنى من كل من العمومين او من احدهما او اخراج

بقي الكلام هنا في امور

مجموعه من العمومين معاً على وجه التقسيط فيكون ما استعمل فيه هو اخراج واحد متعلق بالمجموع عن العمومين معاً كما ان اخراجه عن كل منهما اخراج
واحد متعلق بكل منهما حسبما يأتي توضيح القول فيه انشاء الله الا ان القول بعموم وضع الاستثناء لما ذكر محل خفاء وانت خبير بان هذا الوجه من السلوك
لو تم فهو خارج عن محط المفروض في كلام القوم فان الظاهر مما عنونوه للمبحث كون المستثنى بتمامه مخرجاً من كل من العمومين ويمكن ان يقال ان كون المستثنى
مخرجاً عن كل منهما انما يتصور فيما اذا كان المستثنى بنفسه مندرجاً في العامين كما في المثال المتقدم فيما يكون المستثنى شخصاً معيناً مندرجاً فيهما
او كان مفهوماً مندرجاً فيهما معاً واما اذا كان بعض مصاديقه مندرجاً في الاول وبعضها في الاخر فلا مخيص من ان يكون رجوع المخصص الى العامين
على وجه التقسيط فان من اهانك في المثال المتقدم يعم من اهانه من العلماء والصلحاء وقد حصل تخصيص العلماء بمن اهانه من العلماء والصلحاء بمن
اهانه من الصلحاء وبعد تقسيط المستثنى على العامين وحصل تخصيص كل منهما ببعض مصاديق المستثنى المفروض ولو كان المستثنى عاماً لغوياً
فالامر اظهر لكون المخصص لكل من العمومين بعض جزئيات ذلك العام فعلى هذا يكون عمدة ما عدا صالحاً في المقام للرجوع الى الجميع من قبيل الوجه
المذكور فكيف يتم خروجه عن محط كلام القوم وقد يقال ان لا شمول المستثنى للامرين على ان يكون ذلك ماخوذاً في معناه كيف ولو كان كذلك وقلنا برجوعه
الى الاخيرة لزم عدم ارتباط بعض مدلوله بالمستثنى منه لا يمكن اخراجه عنه بل المستثنى في المقام مفهوم واحد قد لوحظ مخرجاً عن كل من العمومين
بناء على رجوعه الى الجميع غاية الامر اختلاف مصداقه واقعاً بملاحظة الامرين وذلك لا يقضي باختلاف نفس المعنى ومدلوله في المقامين فمفهوم
المستثنى في المقامين شيء واحد لا اختلاف فيه اصلاً قد لوحظ مخرجاً عن كل من العمومين واين ذلك من كون بعض مسماه مخرجاً عن احدهما
وبعضه الاخر عن الاخر فان قلت انه يلزم على ذلك ان يكون قد اطلق ذلك اللفظ تارة على مصداق منطبق على مفهومه وعلى مصداق اخر
كذلك فيكون الاطلاق المفروض منزلة اطلاقين نظير استعمال المشترك في معنييه فيكون ارادة ذلك مبنية على القول بجواز مثل ذلك قلت
ليس الحال كذلك وانما استعمال اللفظ في المقامين في مفهومه الوحداني وانما يأتي الاختلاف المفروض بملاحظة ضمه الى العام المخرج منه
من غير ان يلحظ ذلك في اطلاق اللفظ واستعماله في معناه نعم قوله ثم يشيرون في باقي انواع المخصصات الخ كلامه يومي الى الاتفاق على عدم الفرق
وهو محل تامل بل قد حكي القول بالفرق في الجملة عن بعضهم والذي يقتضيه النظر في المقام هو الفرق وسيجيء تفصيل الكلام فيه في اخر المسألة
انشاء الله تعالى نعم قوله للجمل المتعاطفة لا يخفى ان كون الجمل متعاطفة مما لم يؤخذ في عنوان المسألة فكان القائل بعوده الى الجميع نظر الى اتصال الجملتين
من جهة العطف وانت خبير بان اتصال الجملتين لا يتوقف على العطف على اعتباره ذلك في سائر الاقوال ايض كما هو ظاهر تقريره ايض مما لا وجه له ايض
مما لا وجه له ايض كيف والعود الى الاخيرة مع عدم اتصال الجملتين اولى الا ان يقال بخروج ذلك عن محل الخلاف كما قد يومي اليه كلام العضدي حسبما اشرنا اليه
وهو لا يلائم الاطلاق الاول ثم ان تقرير النزاع في الجمل يومي الى كون النزاع فيها دون المفردات مع ان المذكور في العنوان ما يعمها والمفردات وقد يحمل ذلك
في كلامه وكلام غيره ممن عنون البحث في الجمل على المثال الا انك قد عرفت تنصيص بعضهم على خروج المتعقب للمفردات عن محل النزاع قوله ظاهر في رجوعه
الى الجميع التعبير المذكور هنا في القول الاول اعم من دعوى الوضع لخصوص الاخراج عن الجميع او الاخيرة او ظهور الاطلاق فيه ولو بالقول بوضعه للاعم لكن
قضية المقابلة بين الاقوال المذكورة كون المقصود من الظهور في المقام هو الظهور الوضعي دون الانصرافي وعليه فيمكن تصوير النزاع في المقام
بوجهين احدهما ان يكون الخلاف في وضع الاداة حال كونها متعقبة للجمل المتعددة ونحوها بان يقال بوضعها للاخراج عن الجميع او الاخيرة وان
كان اصل وضعها المطلق الاخراج حيث انها لو وقعت عقيب جملة واحدة كانت حقيقة في الاخراج عنها قطعاً ثانيهما ان يكون البحث هنا من جهة الهيئة
التركيبية وذلك بان يقال بوضع الاداة لافادة الاخراج المطلق او الجزئي من غير ملاحظة لوروده عقيب المتعدد او الواحد او لرجوعها في الفرض
الاول الى الاخير او الجميع فيكون النزاع في وضع الهيئة التركيبية الطارية على الاستثناء الوارد عقيب المتعدد لافادة الرجوع الى الجميع او الاخيرة
او اشتراكها بين الامرين وكون الاداة موضوعة بازاء المعنى الحرفي لا يجب لا يستلزم ملاحظة الخصوصية المذكورة في وضعها فيكون الاخراج الرابط
مستفاداً من الاداة وخصوصية رجوعها الى الجميع او الاخيرة من الهيئة المذكورة وعلى القول بعدم وضع الهيئة لا يكون المستفاد من الاداة سوى
الاخراج المطلق من غير افادة لاحد الخصوصيتين على ما هو احد الاقوال في المقام فيكون محصل البحث ان الهيئة التركيبية هل وضعت لافادة
تعلق الاخراج الرابطي المدلول عليه بالاداة بالجميع او بخصوص الاخيرة او لم يوضع لشيء من الامرين وانما الموضوع خصوص الاداة للمطلق الاخراج
من غير دلالة على شيء من الخصوصيتين قوله وفسر بعضهم بكل واحد كان اسناده التفسير المذكور الى البعض يشير الى عدم تعين الحمل عليه اذ قد يقول
القائل المذكور بغيره او الاعم منه وتوضيح المقام ان رجوع الاستثناء الى الجميع يتصور على وجوه احدها ان يكون راجعاً الى المجموع بان يكون المستثنى
مخرجاً من مجموع المذكورات فيقسط ذلك عليها كان يراد من قوله لزيد علي مائة ولعمرو خمسون ولبكر اربعون الا خمسة عشر اخراج الخمسة عشر من مجموع
المذكورات من غير ان يراد به اخراجه عن كل واحد منها فلا يتعين خصوص القدر المخرج عن كل منها ثانيها ان يراد اخراجه عن كل واحد منها من المذكورات
فيكون المراد بالاداة هو الاخراج المتعلق بالمتعدد فيكون التعدد في متعلق الاخراج والمستعمل فيه للاداة هو الاخراج المخصوص المتعلق بكل من المتعددات
فالمستعمل فيه هناك امر واحد لكنه ينحل في الخارج الى اخراجات عديدة ثالثها ان يستعمل في مجموع الاخراجات المتعلق كل واحد منها بواحد من العمومات
المتعددة فان مجموع تلك الاخراجات ايض معنى واحد فيكون من قبيل استعمال المشترك في مجموع معانيه رابعها ان يستعمل في كل واحد من الاخراجات
المفروضة على ان يكون كل من المذكورات مما استعمل فيه اللفظ بخصوصه فيكون اللفظ مستعملاً في كل منها بارادة مستقلة نظير استعمال المشترك في
جميع معانيه على ما هو محل النزاع كما مر الكلام فيه فالقائل برجوعه الى الجميع اما ان يقول به على احد الوجوه المذكورة في الجملة من غير تعيين لخصوصه

من اخراجه عن كلّ منهما

او يقول به على الوجه الاول الاعم من الكل فيصح عند الرجوع الى الجميع على اى من الوجوه المذكورة وقد يكون تامل المص فى تفسير المذكور لأجل ذلك لكن الاظهران يوفخروج الوجه الاول عن ظ كلامه اذ ظ كلامه فى المقام الخلاف فى خروج المستثنى بتمامه من الكل دون تقسيطه عليه كما مرت الاشارة اليه و اظ خروج الاخير عما يريده القائل بالرجوع الى الكل بل الظ خروج ذلك عن محل الخلاف فى المقام وان زعم بعض الافاضل تنزيل كلام القائل برجوعه الى الجميع الى ذلك وجعل النزاع فى رجوعه الى الجميع او الاخيرة منزلا على ذلك و هو غير متجه حسب ما يأتى تفصيل الكلام فيه انش عند نقل كلامه وكذا بقى الكلام فى الوجهين الباقيين ويمكن تنزيل كلامه على كل منهما وعلى ارادة الاعم منهما وظ كلام البعض تنزيله على الاول منهما وعلى افادة ارادة الاعم منهما وظ كلام البعض تنزيله على الاول منهما وعلى افادة ارادة الاعم منهما وظ كلام البعض تنزيله على الاول بينهما فيمكن ان يكون تامل المص فى ذلك من جهة احتمال الوجه الثانى او احتمال حمله على الاعم وكان الاظهر هو ما ذكره البعض لا لخ الوجه الثانى عن التكلف وسيأتى تتمة الكلام فى ذلك انش قوله وهذان القولان موافقان للقول الثانى فى الحكم ما ذكره ماخوذ من كلام العضدى وقد تبعه جماعة من المتاخرين وظ هذا الكلام الحكم بموافقة القولين للقول الثانى فى الحكم بتخصيص الاخيرة وبقاء غيرها على العموم بما يقتضيه ظ اللفظ وقد استدرك ذلك بعض فرق بينهما فى ام لفظى انشا الله بقوله نعم اه فهو كالصريح بل صريح فى عدم حصول فرق بينهما اظهر من ذلك وقد اورد عليه الفاضل المحشى بان ما ذكره محل تامل لوضوح انه يحكم بالعموم فى غير الاخيرة على القول الثانى قطعا واما على هذين القولين فلا وجه للحكم بعمومها اذ بعد ملاحظة الاستثناء المفروض المشترك بين الوجهين والمتردد بينهما يتوقف فى حمله على احدهما فيكون مجملا ومع التوقف فيه يشكل الحكم بالعموم فيها الا ان يقال ان قضية التردد والاشتراك هو التوقف بالنظر الى نفس المخصص ولا ينافى ذلك ترجيح جانب العموم بالنظر الى ملاحظة وضع العام واصالة عدم التخصيص قال ولا يخفى ما فيه سيما اذا كان ابقاء العموم مخالفا للاصل وقد اورد الفاضل المدقق على ذلك ولو بانه لا اشكال فى موافقة القولين الاخيرين للثانى فى تمام الحكم اذ يجب ان لا يعمل فى غير الاخيرة اصحابها الا على العموم لثبوت وضعه للعموم خاصة ولم يتحقق فى الكلام دلالة اخرى تعارضها ومجرد احتمال المعارض لا يكفى فى الصرف عنها والا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء المفروض فكما ان البحث عن انتفاء المخصص كاف فى دفع التخصيص والبناء على العموم فكذا الحال فى المقام فان ثبوت الاشتراك وعدم العثور على قرينة تقتضى رجوعه الى الجميع وعدم العثور عليه بعد الفحص القاضى بالتوقف كاف فيه ايض والحاصل انه لابد من حمل العام على مقتضى وضعه بعد الفحص عن المخصص فيرجح تبيين المخصص عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

المطلب الخامس فى الاجماع لما فرغ المص عن الكلام فى المباحث المتعلقة بالالفاظ مما يشترك فيه الكتاب والسنة شرع فى بيان الادلة الشرعية واغمض النظر عن مباحث الكتاب فان حجيته كان معدودا من الضروريات ولذا لم يعنونوا له بحثا فى ساير الكتب المعدة لذكر الخلافيات فان الخلاف الواقع فيه انما وقع من جماعة من ظاهرية من علمائنا ممن ينتمون الى الاخبار ويأخذون بظواهر الاثار ولم يكن الخلاف مشتهرا فى تلك الاعصار وانما هو امر حدث بين المتاخرين واما ساير المباحث المتعلقة بالكتاب فمما لا يتفرع عليه ثمرة مهمة فى الاحكام حتى يناسب ذكره فى امثال هذه المختصرات ثم ان الادلة عنده منحصرة فى الكتاب والسنة والاجماع ودليل العقل ولنذكر قبل الشروع فى بيانها مطالب الاول فى بيان معنى الدليل وتفسيره على حسب ما بينوه ثانيها ان الدليل ينقسم الى ما يكون حجة فى نفسه مط كظ الكتاب وخبر الواحد وما يكون حجة عند عدم قيام حجة على خلافه فتكون حجة فى نفسه لا مط فاذا كان تعارض فى القسم الاول لزم الرجوع الى حكم الترجيح والتعادل بخلاف ما اذا وقعت المعارضة بينه وبين القسم الثانى من الادلة فان الدليل على الوجه الثانى غير قابل لمزاحمة شيء من الادلة على الوجه الاول اذ المفروض كونه دليلا حيث لا دليل فلو قام هناك دليل من القسم الاول ولو من اضعف الادلة قدم عليه لعدم انه ذا حجة فى الدليل مع وجوده فان قلت ان حجية القسم الاول ايض ليست مطلقة فانه انما يكون حجة مع عدم حصول معارض اقوى منه واما مع حصوله فلا ريب فى سقوطه قلت المراد بالاطلاق فى الحجية كونه حجة فى نفسه مطلقة غير مقيدة بشيء كما فى القسم الثانى لا وجوب العمل به مط اذ من البين كون المعمول به اقوى الحجتين ولا ملازمة بين الحجية على الوجه المذكور ووجوب العمل به بالفعل فهناك فرق بين حجيته لوجود حجة اقوى منها وعدم حجية شيء من اصله بعبارة اخرى ثم ان الادلة الشرعية تنقسم ايض الى اقسام احدها ما القطع بالواقع كالاجماع ما يفيد المحصل ودليل العقل ثانيها ما يفيد الظن بالواقع ويكون حجيته من حيث حصول الظن منه فالدليل هنا على الحقيقة هو الظن الحاصل من تلك الادلة فلولا حصول الظن منها لم تكن حجة وحصول هذا القسم فى الادلة غير ظ كما سنفصل القول فيه انش ثالثها ما تكون الحجة خصوص امور ناظرة الى الواقع كاشفة عنها بحسب دلالتها سواء كانت مفيدة للظن بالواقع اولا ومن ذلك كثير من الادلة الشرعية كظواهر الكتاب والسنة فان حجيتها غير منوطة بافادة الظن بالحكم الواقعى كما مرت الاشارة اليه غير مرة فى المباحث المتقدمة رابعها ان لا يكون الدلالة على الواقع ملحوظة فيها اصلا لا من حيث افادة المظنة بالواقع ولا من حيث النظر اليه والدلالة عليه بل يكون المناط فيه هو بيان حكم المكلف فيما يرد عليه من التكليف ويراد منه فى الحال التى هو عليها كما هو الحال فى اصالة البراءة والاستصحاب فان الثابت بهما هو الحكم الظاهرى من غير دلالة على بيان الحكم الواقعى وان اتفق حصول الظن منهما بالواقع فى بعض الوقايع وقد عرفت مما قررنا وجود القسم الاول والاخيرين من الاقسام المذكورة واما القسم الثانى فلا يكاد يتحقق فى حصوله فى الادلة الشرعية بل القاعدة وان تسارع الى كثير من الاوهام كون معظم ادلة الاحكام من ذلك القبيل الا ان الذى يظهر بالتامل خلافه لعدم اناطة الحجية بحصول الظن بالاحكام الواقعية فى شيء من الادلة الشرعية كما يتبين الحال فيه انش فان قلت ان المدار فى حجية اخبار الاحاد على الظن دونها لتعيد من حيث الاسناد ومن جهة الدلالة كما سيجيء تفصيل القول فى محله ومع اناطة الحجية بالمظنة لا يعقل المنع من حصول الظن منها مع القول بحجيتها وايض الوجوه الواردة فى الترجيح عند تعارض الاخبار انما تناط

علم

المطلب

نوك

عدم حجية الظن فى الشرعيات الا ما

الترجيح

الترجيح بينهما بالاقوى والرجوع الى ما هو الخروج فيكون الامر دائرا مدار الظن دون غيره اذ لا يعقل الترجيح بين المشكوك لما سنا وانها في الدرجة قلت هذا الفرق
ينفع الفرق بينهما في المقام لتبين به حقيقة المرام واحد فيها كون الخبر مفيدا للظن بما هو الواقع حتى يكون الارجح في نظر المجتهد انه فيقرب هو
المطابق لمتن الواقع ثانيهما كون الخبر محلا للوثوق والاعتماد من حيث الدلالة والاسناد ولو كان له معارض كان الظن الحاصل منه اقوى من الحاصل
من الاخر ويبين الفرق بين الامرين بان الظن الحاصل في الصورة الاولى يقابله الوهم لوضوح كون ما يقابل الظن بالواقع وهما واما الحاصل في
الصورة الثانية فيمكن ان يقابله كل من الظن والشك والوهم اذ ليس متعلق الظن هنا الا الصدور والدلالة ولا منافاة بين حصول الظن
بصدور خبر والظن بصدور معارضه ايضا والشك فيه وكذا الحال في الظن بدلالة احدهما على مضمونه والظن بدلالة الاخر او الشك فيه فغاية
الامر ان يوخذ بالمظنون منهما او باقوى الظنين منهما وذلك لا يستدعي الظن بما هو الواقع في حكم المسئلة حتى يكون ما يقابله وهما اذ من البين
ان مجرد ظن الصدور والدلالة لا يقتضي الظن بالواقع اذ قد يحتمل المكلف احتمالا مساويا بالعدم وجود ما يعارضه بحسب الواقع بل قد يرى
ما يعارضه بسند ضعيف مع وضوح عدم قضاء ضعف الخبر بالظن بكذبه مع الشك فيه لا يمكن تحصيل الظن بالواقع من الخبر الاخر وان كان
ذلك حجة وهذا غير حجة فان مقام الظن غير مقام الحجية بل قد يكون ما يعارضه مظنونا ايضا من حيث الاسناد والدلالة اذ لا منافاة بين الظنين
غاية الامر ان يوخذ باقوى الظنين المفروضين وهو ايضا لا يستلزم ظنا بالواقع ومجرد كونه اقوى سندا ودلالة لا يقضي بالظن بكذب الاخر
او سقوط دلالته ومع عدم حصول الظن به لا يعقل حصول الظن بالحكم الواقعي في المقام فان قلت كون الخبر مفيدا للظن وعدمه انما يلحظ
بالنظر الى الواقع فاذا كان احد الخبرين المفروضين مفيدا للظن بالنظر الى الواقع دون الخبر الاخر او كان مفيدا للظن الاقوى والاخر للاضعف
فلا محة يكون الحكم الحاصل من احدهما راجحا على الاخر فيكون ذلك مظنونا والاخر موهوما وان كان الاضعف مفيدا للظن في نفسه مع قطع النظر
عن الاقوى فان ملاحظة الاقوى يمنع من حصول الظن من الاضعف بل يجعله موهوما فكيف لو كان مشكوكا في نفسه فالحاصل للمجتهد هنا
هو الظن م
ايضا بالواقع المقابل للوهم كما انه فرض في الصورة الاولى قلت ليس الامر على ما ذكر وكشف الحال ان يقال انه ان كان الخبران المفروضان على وجه لا يمكن
الجمع بينهما بوجه من الوجوه وكان احدهما اقوى من الاخر كان الامر على ما ذكر لظن الكذب ح في طرف المرجوح واما لو كان الجمع بينهما ممكنا كالعام
والخاص والحقيقة والمجاز لكن لم يكن الخاص او الخبر المشتمل على قرينة المجاز بالغا الى حد يفيد الظن بالصدور وكان مشكوكا من تلك الجهة
العمل به ولا يجوز ان يترك الحجة من اجله ومع ذلك لا يعقل حصول الظن بارادة العموم من العام المفروض بالنظر الى العموم الواقع وكذا ارادة المعنى
الحقيقي من اللفظ مع الشك في ورود التخصيص عليه في الواقع او قيام قرينة المجاز والحاصل انه مع استفادة المعنى من اللفظ بحسب فهم العرف لا يجوز
تركه م
بمجرد الشك الحاصل في تخصيصه او التجوز فيه عن ظاهره بل لا بد من العمل به الى ان يثبت المخرج عنه وقد عرفت مما قررناه في مباحث الالفاظ ان
الالفاظ انما يبنى حجيتها على كونها مفهومة منها عند اهل اللسان سواء حصل منها الظن بالمراد او لا حسبما فصلناه ومن ذلك يعرف الحال في
باقي المعارضات مع علم بلوغ المعارض الى حد الحجية او بلوغه اليه وعدم مكافئته له في القوة هذا بالنظر الى الدلالة واما بالنسبة الى الاسناد فهو
الخبرين صدورهما
ان ترجيح احد الجانبين من حيث القوة بحسب الصدور لا يقضي بالظن بكذب الاخر وعدم صدوره الا في الصورة المتقدمة ولا يكاد يوجد ذلك
في الاخبار المعروفة واما في غيرها فلا يقضي قوة الظن بصدور احد الخبرين لوهن الاخر وعدم ثبوته في الواقع اذ المفروض امكان صدور الخبرين
لوهن الاخر وعدم ثبوته في الواقع اذ المفروض امكان صدور الخبرين وورودهما عن الحجة الا انه لما كان صدور احدهما مظنونا والاخر مشكوكا
كان علينا الاخذ بالمظنون وكذا لو كان احدهما مظنونا بالظن الاقوى والاخر بالاضعف تعين الاخذ بالاقوى ولا يلزم من ذلك كون الحكم
المدلول عليه بالاقوى مظنونا ليكون خلافه حسبما يقتضيه الخبر الاخر موهوما اذ لا مانع مع ذلك الشك في صدق الخبر الاخر او ظن صدقه بالظن الاضعف
مع انه يحصل الظن او الشك المذكوران في غالب الحال فان قلت اذا كان احد الخبرين اقوى من الاخر كان الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل
من معارضه وان تساويا في جهة الدلالة ايضا فضلا عما لو كانت الدلالة ايضا اقوى فكيف يتوجه تعليل حصول الظن من الاقوى قلت على فرض
كون دلالته اقوى لا يلزم منه كون الحكم مظنونا بالنظر الى الواقع فكيف لو تساويا فيها وذلك لان غاية ما يقتضيه قوة الاسناد كون الوثوق
بصدوره وذلك لو وايته اكثر من الوثوق بصدور الاخر وما يقتضيه قوة الدلالة كون افادته له اوضح واقوى من افادة الاخر ولا يستلزم
ذلك الظن بكون الحكم المدلول عليه هو المطابق للواقع اذ قد يحتمل عنده وجود الصارف عنه احتمالا مساويا كما اذا كان الخبر الاخر مشتملا على لفظ
مشترك دائر بين معنيين يكون حمله على احدهما صارفا وقاصرا للرواية عن معناها فانه مع تساوي الاحتمالين هناك ولو مع الشك في صدوره
بعد ملاحظة هذه الرواية المعارضة لا يعقل حصول الظن من الرواية القوية لوضوح اقتضاء الظن بكون الشيء مطابقا للواقع كون ما يقابله
موهوما وهو لا يجامع الشك فيه حسبما هو الحال في مقتضى الخبر الاخر فان قلت اذا كان الحكم الحاصل من الخبر المظنون الصدور والخبر الاقوى
مشكوك المطابقة للواقع كان الحال فيه على نحو غيره من الخبر المشكوك المطابقة كالرواية الضعيفة او الخبر الذي دونه في القوة فكيف يوخذ به دون
الاخر مع تساويهما في ذلك قلت اي مانع من ذلك بعد اختيار كون الحجية غير منوطة بمظنة افادة الواقع كما هو المدعى فانا وجدنا شرائط الحجية في خبر
دون خبر اخذنا به وان شاركه الاخر في عدم افادة المظنة بالواقع في خصوص الواقعة ودعوى كون التراجيح مبنية على الظنون دون التعبد لا برهان
حصول الظن بالواقع بل المقصود كون الخبر المشتمل على المرجحات في حد فانه اقرب الى مطابقة الواقع وانه اذا كان اقوى من حيث الصدور او من حيث الدلالة
كان بالترجيح احرى وان كان مساويا لما يترجح عليه في عدم افادته الظن بالواقع الا ان جهات الشك في اصابة الواقع قد تتحد وقد تتعدد والجهات المتعددة

قد تكون اقل وقد تكون اكثر وحصول الترجيح بين الوجوه المفروضة مع اشتراك الكل في عدم افادة الظن بالواقع وكون المكلف مع ملاحظتها في مقام الشك في الاصابة نظير الحصول الجهة المشككة متحدة كانت ومتكثرة ومن هنا يعلم امكان حصول الترجيح بين الاخبار مع افادتها للظن وسنفصل القول في ذلك انشاء الله تعالى في محله وليس المقصود مما قررنا المنع من حصول الظن بالواقع كليا بل المراد عدم استلزامه له وعدم اناطة الحجية بحصول المظنة وان حصل منهم الظن بالواقع في بعض الاحيان ويؤيد ما ذكرناه انه قد يقوم في المقام امارات ظنية كالشهرة والقياس او عدم ظهور الخلاف ونحو مما يفيد ظنا بالحكم غير معتبر شرعا في مقابلة الخبر الصحيح ونحوه من الادلة المعتبرة ولا تشك في عدم حصول الظن من الدليل لاستحالة تعلق الظنين بالمتقابلين في ان واحد مع انه لا يقضي عدم سقوط الدليل بذلك عن الحجية والقول بان قيام الدليل على عدم حجية تلك الوجوه قاض بعدم حصول الظن منها كما يستفاد من بعض الاجلة مما لا يعقل وجهه ثالثها ان مدار حجية الادلة الشرعية حصول العلم منها واليقين دون مجرد الظن والتخمين سواء كانت مفيدة للعلم ابتداء او بواسطة او وسايط فلا عبرة بما اذا حصل منها الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين ويدل عليه العقل والنقل اذ من البين استقلال العقل في ايجاب دفع الضرر عن النفس سيما المضار الاخروية لعظمها ودوامها فلا بد من تحصيل الاطمينان بارتفاعها والامن من ترتبها ولا يحصل ذلك بمجرد ذلك الظن لقيام الاحتمال الباعث على الخوف وان الاخذ بطريق الظن مما يغلب فيه عدم الانطباق ويكثر فيه الخطاء فلا يؤمن مع الاخذ به من ترتب الضرر وفي عدة من الايات الكريمة دلالة عليه والقول بورودها في الاصول دون الفروع فلا يدل على عدم جواز الاستناد اليها في الاحكام وان الاخذ بتلك اخذ بالظن في عدم جواز الاخذ بالظن فيه وهو مدفوع اما الاول فبان جملة من تلك الايات انما وردت في الفروع وانما المستفاد منها اعطاء القاعدة في عدم الاكتفاء بالظن في تحصيل الحق بل هي واردة في مقام الانكار على الكفار وذمهم في اتكالهم على الظنون والاحتجاج عليهم بحكم العقل بقبحه فهو استناد الى ما هو مركوز في العقول من عدم جواز الاعتماد على الظن والتخمين في امور الدين مع عظم خطرها وشدة الضرر المترتب عليها فالمقصود اقامة الحجة عليهم بمقتضى عقولهم لا من النص المتوقف على صدقه ليحصل الاحتجاج ولا يكون وقع لايراد عليهم مع عدم ظهور قبح ما ارتكبوه الا من جهة نصه فيكون ذلك شاهدا شرعيا على صحة ما وجدناه من حكم العقل بقبح الاخذ بالظن فاحتمال طرو التخصيص عليه ساقط جدا مضافا الى اخذه كبرى في القياس فلا بد من الا الكلية ليتم الاحتجاج واما الثاني فبعد تسليم عدم اقتضاء المقام خصوصيتها في الدلالة بان دلالة الظن الظواهر على عدم حجية الظن كافية في المقام اذ لا يخرج الواقع عن احد الامرين من حجيته وعدمها وعلى التقديرين فالمطلوب ثابت اذ الثاني عين المقصود والاول قاض بصحة الاستدلال وايضا كيف يمكن الحكم بالتعبد بمجرد الظن مع اقتضاء الظن عدم حجيته فلو كان الظن حجة لم يكن حجة لانه قاض بنفسه وكون حصول الحجية مقتضيا لعدمها وما يتوهم من لزوم مراعاة اقوى الظنين من الظن المتعلق بالحكم والمتعلق بعدم حجيته ذلك الظن فاسد اذ لا معارضة بينهما لاختلاف متعلقيهما فان الاول انما قضى بثبوت الحكم على نحو غير مانع من النقيض والثاني انما قضى بعدم حجية ذلك الظن كذلك وعدم الاعتداد به في الفتوى والعمل ولا منافاة بين ذينك الظنين حتى يلزم الاخذ باقواهما فلا معارض اصلا للظن القاضي بعدم حجية الظن فلا بد من الاخذ به على فرض حجية الظن ولو كان اضعف من الاول بمراتب نعم ان دل دليل على حجية الظن حصل المعارضة بين ذلك الدليل وهذه الظواهر وهو كلام اخر لا ربط له بالمقام ثم ان في الاخبار الكثيرة دلالة على وجوب تحصيل العلم وعدم الاكتفاء بغيره كالروايات الامرة بالتعلم ومعرفة الاحكام والدالة على توقف العمل على العلم والروايات المشتملة على النهي عن الحكم بغير العلم والاخذ بالظن الى غير ذلك مما يقف عليه المتتبع ولا يبعد دعوى التواتر فيها بعد ملاحظة الجميع وفي ملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء من الصدر الاول الى الان من مطالبة الدليل على حجية ما يدعى من الظنون وعدم الاكتفاء بكونه مظنة كفاية في ذلك فان الاذان العلماء مطبقة عليه في جميع الاعصار والامصار ومن ادعى حجية مطلق الظن فانما يستند فيه الى حجة قطعية كيف ولو استند فيه الى الظن لدار فظهر مما قررنا ان المستفاد من العقل والنقل كتابا وسنة واجماعا عدم حجية الظن من حيث انه ظن نعم لو قام دليل قطعي ابتداء او بواسطة على حجيته كان حجة وجاز الاستناد اليه وكان ذلك الظن خارجا عن القاعدة المذكورة فان قلت من المقرر عدم قبول القواعد العقلية للتخصيص فلو كان العقل مستقلا في الحكم المذكور لم يمكن القول بحجية شيء من الظنون الخاصة قلنا لا نقول باستثناء ذلك من القاعدة المذكورة وانما نقول بخروجها عن موضوع تلك القاعدة وتوضيح ذلك ان مقتضى القاعدة المذكورة عدم حجية الظن من حيث هو ظن اذا لم يلاحظ انتهائه الى اليقين والمقصود في الاستثناء المذكور هو حجية الظنون المنتهية الى اليقين وليس احدهما مندرجا في الاخر بل هما امران متباينان فالقاعدة المذكورة غير مخصصة ولا قابلة للتخصيص والعقل والنقل متطابقان في الحكم من غير طرو ان تخصيص عليها وكيف يتوهم لزوم التخصيص في تلك القاعدة من حجية بعض الظنون مع ان الاخذ به من بعد انتهائه الى اليقين اخذ باليقين دون الظن فان قلت اذا اخذ الظن في بعض مقدمات المطلوب كانت النتيجة تابعة للاخس فكيف يدعى كونها قطعية في المقام مع ان المفروض كون بعض مقدماتها ظنية قلت فرق بين اخذ القضية الظنية في المقدمات واخذ الظن بها فيها اذ لا شك في كون الثاني من الامور المعلومة الوجدانية والماخوذ في المقام انما هو الثاني دون الاول والحاصل ان المدعى عدم حجية الظن من حيث هو والظن الذي دل الدليل القاطع او المنتهي الى القطع على حجيته ليس من هذا القبيل اذ ليس الحجة في الحقيقة هو ذلك الظن بل الدليل القاطع الدال عليه فيرجع الامر الى العلم وكذا الحال لو قلنا بقيام الدليل القاطع على حجية مطلق الظن فان الحكم هناك انما يتبع ذلك الدليل القاطع لا مجرد الظن الحاصل المتعلق بثبوت الحكم وهو ظاهر وربما توهم متوهم حجية الظن من حيث هو ظن من دون انتهائه الى اليقين وهو ضعيف سخيف قد ظهر فساده مما بيناه وربما يؤول كلام قائله بما يرجع الى ما ذكرناه رابعها ان المناط في وجوب الاخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين

بالمتقابلين

الذم

علي حجية الظن من حيث انه ظن

حجيته

بعده

بمصادفة الاحكام الواقعية الاولية الا ان يقوم الدليل على الاكتفاء بغيره وان الواجب ولا هو تحصيل اليقين بتحصيل الاحكام واداء الاعمال
على وجه اراده الشارع منا في الظ وحكم به قطعا بغير تبع ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها مما جعلها وسيلة للوصول اليها سواء علم مطابقته
للواقع او ظن ذلك ولم يحصل به شيء من العلم والظن اصلا وجهان والذي يقتضيه التحقيق هو الثاني فانه القدر الذي يحكم العقل بوجوبه
ودلت الادلة المتقدمة على اعتباره ولو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل قطعا بوجوب تحصيل العلم بما في الواقع ولم يقض
شيء من الادلة النقلية بوجوب تحصيل شيء اخر وراء ذلك بل الادلة الشرعية قائمة على خلاف ذلك اذ لم يبين الشريعة من اول الامر على وجوب
تحصيل كل من الاحكام الواقعية على سبيل القطع واليقين ولم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع وفي ملاحظة طريقة السلف
من زمن النبي والائمة عليهم السلام كفاية في المقام اذ لم يوجب النبي صلى الله عليه وآله على جميع من في بلده من الرجال والنسوان السماع منه لجميع الاحكام او حصول التواتر
الى احادهم بالنسبة الى احاد الاحكام او قيام القرينة على عدم تعمد الكذب او الغلط في الفهم او في سماع اللفظ بالنظر الى الجميع بل لو سمعوه من الثقة
اكتفوا به والقول بافادة قول الثقة القطع بالنسبة الى السامع منه بطريق المشافهة نظرا الى ان العلم بعدالته والوثوق على احواله يوجب العلم
العادي بعدم اجترائه على الكذب كما هو معلوم عندنا بالنسبة الى كثير من الاخبار العادية سيما مع انضمام بعض القرائن القائمة مجازفة بينة
اذ بعد فرض المعرفة بالعدالة بطريق اليقين مع علمنا بها في الشرع المبين كيف يمكن دعوى القطع مع انفتاح ابواب السهو والنسيان وسوء الفهم
سيما بالنسبة الى الاحكام البعيدة عن الاذهان كما نشاهد ذلك في افهام العلماء فضلا عن العوام مضافا الى قيام احتمال النسخ في زمن النبي
في كل ان ومع ذلك لم يوجب على جميع اهل بلده التجسس بما هنيه العلم بعدمه في كل زمان بل كانوا يبنون على الحكم الوارد الى ان يصل اليهم نسخه هذا
كله بالنسبة الى البلدة التي فيها الرسول والامام عليهم السلام فكيف بالنسبة الى سائر الاماكن والبلدان سيما الاقطار البعيدة والبلاد النائية ومن الواضح
انه كان يكتفي منهم بالاخذ بالاخبار الواردة عليهم بتوسط الثقات كما تدل عليه اية النفر والطريقة الجارية المستمرة المقطوع بها ولم يوجب صلى الله عليه
وآله يوما على كل من لم يتمكن من المهاجرة ونحوه الاخذ بالاحكام على سبيل التواتر ونحوه وكذا الحال في الائمة عليهم السلام وذلك امر معلوم من ملاحظة احوال
السلف والرجوع الى كتب الرجال وانكاره يشبه انكار الضروريات وليس ذلك الا لاكتفاء بالاخذ بطرق ظنية ودعوى حصول العلم بالواقع من
الامور البعيدة خصوصا بالنسبة الى البلاد النائية سيما بعد ما كثرت الكذابة على النبي والائمة صلوات الله عليهم حتى قام صلى الله عليه وآله خطيبا في ذلك
ونادى به الائمة عليهم السلام كما يظهر من ملاحظة الاخبار وما تراه من دعوى السيد وغيره امكان حصول القطع بالاحكام في تلك الاعصار مما يقطع
بخلافه ويشهد له شهادة الشيخ ره وغيره بما شاهده والظاهران تلك الكلمات مؤولة بما لا يخالف ما قلناه لبعد تلك الدعوى عن اضرابه ومما ينادي
بعدم بناء الامر على تحصيل القطع ملاحظة حال العوام مع المجتهدين فان من البين عدم وجوب تحصيل القطع عليهم بفتاوى المجتهد على حسب المكنة بل يجوز
لهم الاخذ عن الواسطة العادلة مع التمكن من العلم بلا ريبة وعليه جرت طريقة الشيعة في سائر الاعصار بل الظاهر انه مما اطبقت عليه سائر الفرق ايضا
وهل كان الحال في الرجوع الى النبي صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام الا كحال العوام في هذه الاعصار في الرجوع الى المجتهد بل فيما لاحظه جميع ما ذكرناه يحصل في ذلك العصر
القطع بتجويز الشارع العمل بغير العلم في الجملة مع انفتاح طريق العلم سيما مع ملاحظة ما في التكليف بالعلم في خصوصيات الاحكام من الحرج التام بالنسبة
الى الخواص والعوام وهو مما لا يناسب هذه الشريعة السمحة السهلة التي رفع عنها الحرج والمشقة ووضعت على كمال التيسير والسهولة ويشهد بذلك ايضا ملاحظة
الحال في موضوعات الاحكام فانه اكتفى الشارع في اثباتها بطرق مخصوصة من غير التزام بتحصيل العلم بها بالخصوص لما فيه من الحرج والمشقة في كثير
من الصور فاذا كان الحال في الموضوعات على الوجه المذكور مع تحصيل العلم بها اسهل فكذلك بالنسبة الى الاحكام اولى وايضا من الواضح كون المقصود
من الفقه هو العمل وتحصيل العلم به انما هو من جهة العلم بصحة العمل وادائه مطابقا للواقع ومن البين ان صحة العمل كما يتوقف على العلم بالحكم كذا يتوقف
على العلم بالموضوع فالاقتصار على خصوص العلم بالنسبة الى الحكم لا يثمر العلم بصحة العمل بالنظر الى الواقع مع الاكتفاء بغيره في تحصيل الموضوع وليس
المحصل للمكلف بالنسبة الى العمل الا العلم بمطابقة العمل لما الشريعة والقطع بالخروج عن العهدة في حكم الشارع فينبغي ان يكون ذلك هو
المناط بالنسبة الى العلمين فتحصل مما قررنا كون العلم الذي هو مناط التكليف اولا هو العلم بالاحكام من الوجه المقرر شرعا لمعرفتها والوصول
اليها والواجب بالنسبة الى العمل هو اداؤه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمة في الحكم الشرعي سواء حصل العلم بادائها على طبق الواقع او على طبق الطريق
المقرر من الشرع وان لم يعلم ولم يظن بمطابقتها لنفس الواقع وبعبارة اخرى لا بد من المعرفة بالتكليف واداء المكلف به على وجه اليقين او
على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين الوجهين ولا ترتب بينهما نعم لو لم يظهر طريق من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع مع امكانه
اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف لايصاله الى الواقع على بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقررة وظهر ايضا مما بيناه تقرير الشارع
طريقا الى الواقع سوى العلم في معرفة الاحكام ولو مع انفتاح سبيل العلم وهي الادلة الشرعية مما لا يفيد العلم بالواقع حسبما يجيء تفصيل الكلام
فيها في محلها انتهى خامسها في بيان ان الحجة في معرفة الاحكام الشرعية في زمن الغيبة وانقطاع اليد من الرجوع الى ارباب العصمة والسداد ارباب
العلم بالاحكام الواقعية هل هي ظن المجتهد مط من اي طريق حصل الا ما قام الدليل على عدم جواز الاخذ به بخصوصه من غير فرق بين الطرق القائمة
للظن او ان هناك طرقا مخصوصة هي الحجة دون غيرها فيجب على المجتهد الاخذ بها دون ما عداها من الظنون الحاصلة من الطرق التي لم يقم على
جواز الاخذ بها بخصوصها حجة وهذه المسألة وان لم تكن معنونة في كتب الاصول ولا تعرض لبيانها مستقلا احد من علماء المعقول
والمنقول الا انه لا بد من بنائهم فيها على احد الوجهين واختيارهم لاحد المسلكين ويمكن استعلام مذهبهم من الرجوع الى طريقتهم وكيفية

العلم ظ

في ذلك العصر

مفرد

استنباطهم وملاحظة احتجاجاتهم كما سنشير اليه انشاء الله وكان كلهم او جلهم كانوا قاطعين باحد الوجهين المذكورين حيث لم يعنونوا لذلك مبحثا ولا ذكروا
فيه خلافا ولا فصلوا فيه قولا مع ما يترتب عليه من الثمرة العظيمة والفائدة المهمة في استنباط الاحكام الفرعية ولما كانت تلك المسئلة من امهات
المسائل الاصولية بل كان عليها اساس استنباط الاحكام الشرعية لم يكن بد من تفصيل الكلام فيها واشباع القول في وجوهها وبيان ادلتها وتميز
صحيح المذهب من المزيف منها فنقول ان الذي يستفاد من كلام المعظم هو البناء على الوجه الثاني بل لا يبعد دعوى اتفاقهم عليه حيث انهم جروا على طريقتهم
على اثبات حجية كل من الظنون الخاصة بادلة مخصوصة ذكروها في الباب المعد لذلك ولو بنوا على حجية مطلق الظن لاثبتوا ذلك وفرعوه واعتنوا ببيانه ثم
بنوا عليها تلك المسائل من غير ان يجعلوا في اثبات حجية كل منها الى تجشم ذكر الادلة بل كان المتوقف على الدليل بعد تاصيل الاصل هو بيان عدم
الحجية فيما لم يقولوا بحجيته من الظنون مع ان الامر بالعكس فانهم في تلك المباحث يفتقرون الى الاستناد الى الادلة لاثبات عدم الحجية ولم يعرف منهم الاستناد
في الحكم بحجية تلك الظنون الى القاعدة المذكورة ولو قالوا بها لكان ذلك راس الادلة المذكورة في كلامهم واصله المعول عليه عندهم نعم ربما
يوجد الاستناد اليه في كلام الاحاد منهم في طي الادلة على سبيل الندرة كما في النهاية في بيان حجية اخبار الاحاد وذلك مما لا يثبت به المذهب فان
طريقته قدس سره ضم المؤيدات الى الادلة والاستناد في كتبه الى وجوه موهونة لا يقول بحجيتها احد من الفرقة وانما ياتي بها تاييدا للمرام ومن حجة
ايراد الحجة على المخالفين ممن يقول بحجيته في مثل ذلك ومن هنا توهم بعض القاصرين ذهابه الى حجية مثل تلك الوجوه ففتح باب الظن عليه وعلى
نظائره بانهم يعملون بقياسات غامضة واستحسانات عقلية ولبس الامر كما توهم بل ما يوجد من امثال ذلك في كلامهم مبني على احد الوجهين المذكورين
كما لا يخفى على من مارس كلماتهم فاسناد القول المذكور الى العلامة لما ذكر كما يستفاد من بعضهم لبس على ما ينبغي وكذا اسناده الى صاحب المعالم نظرا
الى ذكره ذلك في طي الادلة على حجية خبر الواحد وعدم تعرضه للمناقشة فيه مع ان كلامه في دفع حجية الشهرة وغيرها صريح في خلافه وكذا الحال
في ملاحظة طريقته في العمل بالاخبار وكان مقصوده بالاحتجاج المذكور بيان حجية الظن في الجملة وان الظن الحاصل من خبر الواحد اولى بالحجية
من غيره فيتعين كونه حجة وكيف كان فالقول بعدم حجية الظن الا ما قام الدليل على حجيته مصرح به في كلام جماعة من القدماء والمتاخرين فمن القدماء السيد
والشيخ ذكروا ذلك عند بيان المنع من العمل بالقياس حيث استند واجعلهم وورود التعبد في الشريعة فلا يكون حجة اذ الظن انما يكون حجة مع قيام الدليل
عليه وقد يعزى القول بذلك الى الحلي والمحقق ومن المتاخرين المحقق الاردبيلي وتلميذه السيد وصاحب الذخيرة فيما حكي عنهم ويعزى صاحب الوافية
حيث قال بعد ذكر احتجاج القائل بحجية الاستصحاب بانه مفيد للظن البقاء وهذا مبني على حجية مطلق الظن وهو عندنا غير ثابت وفي اختيار ذلك جماعة ممن
عاصرناه من مشايخنا منهم الاستاذان الافضلان نعمة الله برحمته والمختار عندهما فلا احد من افاضل العصر هو حجية الظن المطلق الا ما خرج بالدليل
منهم المحقق البهبهاني قدس سره وتلميذه السيد الافضل صاحب الرياض وشارح الوافية وتلميذه الفاضل صاحب القوانين قدس سرهم ولا نعرف القول
به صريحا لاحد ممن تقدمهم نعم ربما يستظهر ذلك من الشهيد في كونه بل صرح صاحبه بحسب ما اشرنا وقد عرفت ما فيه والظاهر ان طريقة الاصحاب مستقيمة
على الاول ولذا لا نرى منهم الانكار على الشهرات ونحوها مما يقول به القائل بحجية مطلق الظن بل جماعة منهم يصرحون بخلافه حتى ان الشهيد رده مع
استقرابه حجية الشهرة لا يبعد الاستناد اليها في المسائل مع كثرتها وحصولها في كثير من الخلافيات نعم ربما قد يوجد نادرا في بعض كلماته الاستناد اليها
ولا يعرف منه انكاره قبل ضم المؤيدات الى الادلة هذا وربما يوجد في كلام بعضهم ممن لم يحصل المرام في المقام الفرق بين القولين والبناء على فساد الوجهين بدعوى
عدم حجية الظن مطلقا في استنباط الاحكام وعدم انسداد سبيل العلم بالتكليف ما دام التكليف باقيا وان الاخبار المعروفة الواردة عن اهل بيت العصمة
سلام الله عليهم مما تداولته الشيعة قطعية الصدور والدلالة لتواترها كافية في بيان ما يرد علينا من الفروع المتجددة مفيدة للقطع بحكم الواقع وهو
من الاوهام الفاسدة التي لا يخفى وهنها على من له ادنى مسكة ولا علينا في الاشارة الى بيان وهنها وابداء وجوه فسادها اذ ليس ذلك من الامور
المهمة ولا مما يحتاج الى اعمال نظر وروية ولعلنا نشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد انشاء الله انما المهم والمعول عليه البحث في المقام هو الكلام في تميز الحق
من القولين الاولين وبيان ادلة الجانبين ثم انه يقوم في كل من القولين وجهان فيحتمل ان يراد من حجية الظن مطلقا كون الحجة بعد انسداد سبيل
العلم هو الظن فيكون حجية الادلة عند القائل به منوطة بالظن بالواقع بل لا تكون الحجة عنده اذن الا نفس الظن فمع عدم حصول الظن من الدليل
المانع يمنع منه لا ينهض حجة وان لم يكن المانع المفروض حجة اذ مفاده من حصول الظن انما يتبع الوجدان دون الحجية وقضية عدم الحجية عدم الاتكال
على الظن المانع ولا ربط له بالمنع من حصول الظن منه ويحتمل ان يراد به حجية ما يفيد الظن في نفسه سواء حصل به الظن بالحكم فعلا او لا انتفاء
ما يمنع من حصوله او لم يحصل الحصول مانع منه والاول هو الذي يقتضيه ظاهر بعض كلماتهم وتعليله ادلتهم واما الثاني فلا يبعد ان يرجع ما قرروه
من الادلة كما ستعرف انشاء الله ويمكن ان يقال بحجية الظن مطلقا سواء تعلق بالواقع او بالطريق الموصل الى حكم الشارع فلو قام دليل ظني على حجيته
امر خاص كظاهر الكتاب قام حجة ولو لم يحصل منه الظن بالواقع لمانع منه وكان الاظهر بناء على القول المذكور هو ذلك فانه اذا قام الظن مقام
العلم فقضى بحجية الظن بالطريق ايضا فانه ايضا من جملة الاحكام الشرعية الا انه ان المقصود حجية الظن في مسائل الفروع بعد انسداد سبيل العلم
بها دون ما يتعلق بالاصول وبيان ان الطريق الى استنباط الاحكام من مسائل الاصول فلا يندرج تحت الاصل المذكور وفيه تامل ويحتمل
ايضا على القول الثاني ان يقال بحجية الظنون الخاصة ليكون نفس الظن الحاصل من الادلة فيناط حجية الادلة عنده بالوصف المذكور الا انه يوافقه
بعض كلماتهم وان يقال بحجية طرق خاصة وظنيات مخصوصة افادت الظن بالواقع اولم تفده وهذا هو التحقيق في المقام اذ ليست حجية الادلة الشرعية
منوطة بحصول الظن منها بالواقع وانما هي طرق مقررة لافادة الواقع على نحو الطرق المقررة للموضوعات في اجراء الاحكام المقررة والنسبة بين

القولين على الوجهين الاولين عموم مطلقا كما هو الحال في الوجه الثاني منهما في وجه وكذا الحال في الاحتمال الثالث من الاول مع الثاني وكذا الثاني باحد الاخيرين من الاول والاول من الثاني وفي عكسه يكون بينهما عموما من وجه هذا وقد يشكل في القول الاول بانه اذا كانت قضية حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم حجية مطلق الظن وقيامه مقام العلم لزم القول به على الاطلاق فلا وجه لتخصيص بعض الظنون واخراجه عن العموم لقيام الدليل المذكور عليه لما تقرر من عدم ورود التخصيص على القواعد العقلية وانما وروده على العمومات اللفظية والقواعد الشرعية ونحوها كما ان لا تخصيص في الحكم بحجية العلم فكذا لا ينبغي ان يكون الحال فيما هو في الظن القائم مقامه بعد انسداد سبيله وانت خبير بان الاشكال المذكور مشترك الورود بين القولين فان القائل بحجية الظنون الخاصة يقول باصالة عدم حجية الظن وانه لا يقوم شيء من الظنون حجة في حكم العقل الا ما قام الدليل على حجيته ففي ذلك ايضا التزام بالتخصيص في القاعدة العقلية وقد عرفت الجواب عنه فيما مر وانه ليس ذلك من التخصيص في شيء وانما هو اختصاص في حكم العقل فان مفاد حكم العقل هو عدم حجية كل ظن لم يقم دليل على حجيته فالمحكوم عليه بحكم العقل هو الظن الخالي عن الدليل لا مطلقا وكذا الحال في القول الثاني فان المحكوم عليه بالحجية هو الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته والظن الذي قام الدليل على عدم حجيته خارج عن الموضوع لا انه يخرج عنه بعد حكم العقل بحجية الظن مطلقا حتى يكون تخصيصا في حكم العقل نعم هو تخصيص بالنسبة الى ظاهر التعبير حيث يعبر بلفظ عام ثم يخرج عنه ذلك كما هو الحال في التخصيصات الواردة على العمومات النقلية اذ ليس ذلك الا بحسب ظاهر التعبير دون الواقع الا ما كان من التخصيص البدائي فانه تخصيص بحسب الواقع ولا يجري في حكم العقل ولا في شيء من التخصيصات الواردة في الشرع فظهر بما ذكرنا ان ما ذكر من امتناع التخصيص في الاحكام العقلية انما يراد به التخصيص الواقعي وهو ايضا مستحيل في العمومات الشرعية والتخصيص في التعبير جائز في الصورتين اذ لا مانع من ابتداء الحكم على وجه العموم ثم ايراد التخصيص عليه حتى يكون الباقي هو المحكوم عليه بحكم العقل كما في المقام فظهر بذلك انه لا فرق بحسب الحقيقة بين ورود التخصيص على الحكم العقلي والشرعي الا انه لما كان المدار في الحكم الشرعي على ظواهر الالفاظ كان علينا الاخذ بالظاهر حتى يتبين المخصص بخلاف حكم العقل فانه ان قضى بالعموم لم يرد عليه التخصيص وان لم يرد فلا تخصيص وانما يلحظ التخصيص بحسب تعبيرنا عن حكم العقل فهذا هو الفرق بينهما حيث حكموا بعدم جواز التخصيص في حكم العقل دون غيره ويستفاد من كلام بعض الافاضل في الجواب عن الايراد المذكور وجوه اخر وهو ان احدها انا لا نلتزم بالتخصيص بل نقول بعد انسداد باب العلم بحجية جميع الظنون وما دل على عدم حجية القياس ونحوه فانما هو قبل انسداد باب العلم واما بعده فلا فرق بين الظن الحاصل منه ومن غيره وانت خبير بما فيه اذ المنع من العمل بالقياس في عصرنا وما شابهه من الاجماعيات عند الشيعة فيما شابهه من الاجماعيات عنده بل لا يبعد دعوى الضرورة عليه فالتزام العمل به مما لا يقول به احد والظاهر ان المجيب لا يعمل به ايضا ثانيها المنع من حصول الظن من القياس ونحوه وفيه على منع الشارع من الاخذ به وهو كما ترى اذ حصول الظن من القياس ونحوه من الامور الواضحة التي لا مجال لانكارها ثالثها ان مورد القياس ونحوه لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان لم نعلم اي شيء هو ففي تعيينه نرجع الى سائر الادلة وان كان مؤداها عين مؤداه وملخص هذا الجواب خروج مورد القياس ونحوه عن محل الكلام فان البحث فيما انسد فيه باب العلم والمفروض عدم انسداد باب العلم بالنسبة اليه فلا تخصيص ويمكن ان يرجع ذلك ايضا الى عدم افادته الظن نظرا الى قيام الدليل القاطع على عدم حجيته فكيف يفيد الظن بمقتضاه مع قيام القاطع على خلاف ما يقتضيه وفيه انه لم ينسد فيه باب العلم هو حرمة العمل بالقياس لا عدم موافقة مؤداه للواقع فالاخذ به اخذ بغير العلم لا اخذ بخلاف الواقع فنفي بعد العلم بكون حكم الله غير مؤدى القياس على العلم الحاصل من الضرورة على حرمة العمل به ان اراد به حصول العلم من حرمة العمل بالقياس ان حكم الله بالنسبة الينا عدم الاعتماد على القياس والاتكال عليه في استنباط الحكم فلا يجوز لنا الاخذ بمؤداه من حيث انه مؤداه وان جاز الاخذ به من حيث كونه مؤدى دليل اخر فهو كذلك الا انه لا ربط له بالجواب عن الايراد المذكور فان ذلك عين مفاد حجية القياس وحاصل الايراد انه اذا قضى بعد انسداد سبيل العلم بالواقع بقيام الظن مقامه لم يتجه عدم الاعتماد على الظن الحاصل من القياس ونحوه ولا وجه لقيام الدليل على عدم الاعتداد به بعد قطع العقل بما ذكر وهو على حاله لا ربط لما ذكر بما هو الجواب عنه وان اراد انا نعلم بحرمة العمل بالقياس قاضيا بكون الحكم في الواقع غير ما دل عليه القياس فهو واضح الفساد وغاية كون الحكم مستفادا من القياس لا يقضي بتعدد الحكم حتى يقال ان الحكم الواقعي من حيث كونه مستفادا من القياس غيره من حيث كونه مستفادا من دليل شرعي حتى يعلم انتفاء الاول بعد العلم بحرمة العمل بالقياس هو ظاهر ثم انه قد يورد على القول المذكور ايضا بانه اذا دل الدليل على حجية الظن من حيث هو وقيامه مقام العلم فلا وجه لورود التخصيص عليه اذ المفروض كون المناط في الحجية بعد انسداد سبيل العلم هو الرجحان الحاصل منه فلا وجه لاخراج بعض الظنون عنه والحكم بعدم حجيته مع حصول المناط المذكور في الجميع وقد تخلص عنه الفاضل المذكور بالوجوه المتقدمة وقد عرفت ضعفها واجاب ايضا بانه مستثنى من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن وقال ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه بمعنى مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه الا القياس بعد استثناء القياس اذا تعارض باقي الادلة المفيدة للظن ثم يعتبر الظن النفس الامري ويلاحظ القوة والضعف وانت خبير بما فيه فان ما ذكروه من الادلة انما يفيد حجية نفس الظن دون الامور التي من شانها افادة الظن وان لم يحصل منها ظن ولو سلم افادة تلك الادلة حجية تلك الامور فلا ريب ان حجيتها اذن منوطة بالظن فلا تكون حجة الا مع المنا

المذكور ومتى وجد ذلك حصلت الحجية ولا انضبط الحجية على مقتضى تلك الادلة بشئ من خصوص تلك الموارد فلا وجه للتخلف وح فاى فرق بين ايراد التخصيص على الظن او الشئ المفيد له نعم لو ان دل الدليل على حجية ما من شانه افادة الظن وان لم يحصل منه الظن فعلا كان يتشبثا دم فعل الحفظة طرق الاسناد كالمامحية الفرق الا انه لا يساعده الادلة التي قررها لحجية مطلق الظن ثم لا يذهب عليك انه لا حاجة في دفع الايراد المذكور الى شئ من الوجوه المذكورة بل هو بين الاندفاع بعد ملاحظة ما سنقرره انشاء في تقرير دليلهم فان قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وانما تصير كلية بملاحظة انتفاء المرجح بين الظنون وقيام الدليل القاطع على عدم جواز الرجوع الى بعض الظنون يكفي مرجحا في المقام ومعه لا اقتضاء في الدليل المذكور لحجيته اصلا فانه انما يقضي بحجية الظن الذي لم يقم دليل على عدم حجيته حسبما اشرنا اليه نعم يرد ذلك على غير الدليل المذكور من بعض ادلتهم وفيه دلالة على فساد ذلك الدليل على حسبما يأتي الكلام فيه انشاء هذا ولنقدم ادلة الحجة المختار حسبما قررت في المقام ونذكر ما فيه من النقض والابرام ثم نبين ما تيسر لنا من وجوه الاحتجاج على المرام فنقول ذلك

ادلة النفاة لحجية الظن

قد احتجوا على ذلك بوجوه الاول الايات والاخبار الماثورة الدالة على النهي عن العمل بالظنون او المشتملة على ذم الاخذ بها الدالة على قبح ذلك خرج منها ما خرج بالدليل وبقي غيره تحت الاصل المذكور اما الايات فمنها قوله تعالى وما يتبع اكثرهم الا ظنا ان الظن لا يغني من الحق شيئا ففي الفقرة الاولى منها دلالة على ذم الاخذ بالظن وفي الثانية بعدم ايصاله الى الواقع وعدم الاكتفاء به فيفيد المنع من الاخذ به وقبح الاتكال عليه بل فيها اشارة الى ان ذلك من الامور الواضحة المقررة في العقول حيث ذكره في مقام الاحتجاج على الكفار المنكرين للشريعة ومنها سبحانه قوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وفيها دلالة على ذم اتباع الظن وقبحه عند الشرع بل العقل ونحوه قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وما تهوى الانفس وقوله تعالى ما لهم به من علم الا اتباع الظن ومنها قوله تعالى في عداد ما حرمه الله سبحانه وان تقولوا على الله ما لا تعلمون فقد دل على المنع من القول في الشريعة بغير العلم سواء كان ظانا او شاكا او غيرهما ومنها قوله تعالى لنبيه ص ولا تقف ما ليس لك به علم وهو كما يفيد دل على المنع من الاخذ بغير العلم بناء على وجوب التاسي او لاصالة الاشتراك في التكاليف لا اختصاص الخواص في امور مخصوصة لم يثبت كون ذلك في جملتها او لكون الخطاب خطابا للامة حسبما ذكر في محله الى غير ذلك من الايات الدالة على ذلك واما الاخبار فهي مستفيضة في ذلك جدا بل ربما يدعى تواترها كالاخبار الدالة على وجوب تعلم الاحكام فانها تفيد تعين تحصيل العلم بها وما دل من الروايات على عدم جواز الاخذ بل ربما يدعى تواترها كالاخبار الدالة على منع العمل بغير العلم والافتاء بدون العلم وخصوص ما رواه المفضل قال سمعت ابا عبد الله ع يقول من شك او ظن فاقام على احدهما فقد حبط عمله ان حجة الله هي الحجة الواضحة وخبر تحف العقول عن النبي ص قال اذا علمت فاقض واذا ظننت فلا تقض ورواية مسعدة بن صدقة عن الصادق ع عن ابائه قال قال رسول الله ص اياكم و الظن فان الظن اكذب الكذب وخبر سليم بن قيس عن مولانا امير المؤمنين ع قال ومن عمي نسي الذكر واتبع الظن وبارز خالقه الى ان قال ومن نجا من ذلك فمن فضل اليقين الى غير ذلك من الاخبار مما يقف عليه المتتبع في الاثار وقد اورد على الايات المذكورة بوجوه منها ان معظم تلك الايات واردة في اصول الدين والمنع من العمل بالظن فيها من الامور المسلمة عند العظم ولا دلالة فيها على المنع من العمل بالظن في الفروع كما هو المدعى وفيه ان اطلاقها يعم الاصول والفروع فلا وجه للتخصيص وكون المقصود هنا خصوص الاصول غير ظاهر وورودها في شان الكفار الاخذين بظنونهم في اصول الدين لا يقضي باختصاصها بالاصول بناء على ما تقرر عندنا من كونهم مكلفين بالفروع بل قد وردت عدة من الايات في خصوص الفروع مما حكم به الكفار من الاحكام الباطلة ومع تسليمه فالعبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد والقول بالاختصاص للقاعدة المذكورة بالعمومات اللغوية دون الاطلاقات ومنها المفرد المحلى فان الدعوى المذكورة محل منع بالنسبة اليها لضعف دلالتها على العموم فتنصرف الى المورد ضعيف على اطلاقه نعم ان كان المورد بحيث ينصرف اللام الى العهد صح ما ذكر والا فلا وجه لتقييد الاطلاق بمجرد كون المورد خاصا والظاهر ان القاعدة المذكورة في كلمات الاصوليين يعم العموم الوضعي وغيره ولذا مثلوا له في المشهور بقوله ص خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ بعد وقوع السؤال عن بئر بضاعة ولم نجد هناك من ناقش في ذلك كما ذكر مضافا الى ان عدة من تلك الايات قد وردت في مقام الاحتجاج الظاهر في عموم الحكم واستظهار كون اللام في الاية الاولى للعهد نظرا الى تقدم ذكر الظن اولا على وجه التنكير مرادا به الظن المتعلق بالاصول وقد تقرر عندهم كون النكرة المعادة معرفة عين الاول فيتعين اللام فيها للعهد موهون جدا وسيما في الاية كالصريح في خلافه وورودها في مقام الاحتجاج ظاهر جدا في ارادة العموم كما يعرف ذلك من ملاحظة نظائرها كما اذا قلت فلان قتل مؤمنا متعمدا وان من قتل المؤمن متعمدا كان مخلدا في العذاب وفلان زنى وفلان اعان ظالما ومن اعان الظالم سلطه الله عليه الى غير ذلك وهو ظاهر والحاصل ان الظاهر عرفا من الاية الشريفة هو ارادة الاستغراق او الجنس الراجع اليه دون العهد والاحتجاج المذكور مبني على الظاهر وقيام الاحتمال الاخر لا يهدم الاستدلال بالظواهر ومنها ان مفاد هذه الروايات لا يزيد على الظن فلا يجوز الاستناد اليها في المقام اما اولا فلان هذه المسئلة من عمدة مسائل الاصول فلا يصح الاتكال فيها على مجرد الظن واما ثانيا فلان قضية ظاهرها عدم حجية ظواهرها فلو صح العمل بتلك الظواهر لم يصح العمل بها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويدفعهما ان الظن الحاصل من ظاهر الكتاب من الظنون التي دل القاطع على حجيتها فلا مانع من الاتكال عليها والقول بعدم جواز الاستناد الى الظن في المسائل الاصولية ولو من الظنون المفروضة من الاغلاط كما مر الكلام فيه مرارا وقضاء ظاهرها بعدم حجية ظاهرها انما يمنع من الاتكال عليها لو لم يقم دليل على استثناء ظواهرها من ظاهر المذكور واما بعد قيام الدليل عليه كما هو مبنى الاحتجاج المذكور فلا مانع منه اصلا ومع الغض عن ذلك نقول ان مفاد الظنون المذكورة عدم حجية الظن فلو كان الظن حجة لم يكن حجة فليس المقصود من الاحتجاج بتلك الظواهر الاتكال على الظن الحاصل منها في عدم حجية الظن حتى يرد انه اذا لم يصح الاتكال على الظن لم يصح الاتكال على الظن في ذلك ايضا

بل المقصود

بل المقصود انه لما اقتضى الدليل القطعي بعدم حجية الظن اقتضى ثبوت الحجية بعد منها وما اقتضى وجوده بعد عدمه فهو بط وقد يقرح ان المدعي حجيته الظن في
الفروع وما دل على عدم حجية الظن فانما هو في مسئلة اصولية فلا يقتضي القول بحجيتها عدمها وفيه انه يرجع الامر في ذلك الى الفروع اذ مآله
الى الظن بعد ثبوت الحكم الفرعي شأنا من جهة الظن فلو كان الظن المتعلق بالفروع حجة لم يكن الظن بها حجة فنه ومنها ان الظن المذكور
في الايات المذكورة الشريفة لا يراد به العلم الراجح بل هو مرادف للتردد والشك والتخمين وضعفه ظاهر اذ لا داعي لحمل الظن على ذلك للنسخ بعد عدم ظهور
اللفظ في العرف واللغة والتزام التخصيص فيه لو حمل على معناه الظاهر نظرا الى حجية ظنون خاصة قطعا بخلاف ما لو حمل على ذلك لا يقتضي بالحمل
عليه لوضوح ترجيح التخصيص مضافا الى لزوم التخصيص مع الحمل عليه ايض لجواز العمل في بعض صور الشك في الواقع كما اذا لم يفد البينة ظنا بالواقع
او لم يحصل من الاستصحاب ظن ومنها ان مفاد هذه الايات عدم حجية الظن من حيث هو واما اذا اقام الدليل القاطع على حجيته فليس الاتكال
على الظن بل على القاطع الذي دل على الاخذ بمقتضاه فمفاد هذه الايات هو ما دل عليه العقل من عدم جواز الاتكال على مجرد الظن على حسب
ما بيناه سابقا وح فلا ترتبط بالمدعى فان من يقول بحجية مطلق الظن انما يقول به من جهة قيام الدليل عليه كما ان مفاد هذه الايات مما اتفق
عليه القائلون بالظنون الخاصة والقائل بحجية مطلق الظن الا ان القائل بحجية مطلق الظن انما يقول به لما قام الدليل عليه كما القائل
بحجية الظنون الخاصة فلا دلالة لذي هذه الايات على ابطال شيء من الامرين ومنها ان هذه الايات عموما وما دل على حجية ظن المجتهد ظن خاص
قد قام الدليل القاطع على حجيته فلا بد من تخصيص تلك العمومات وفي هذين الوجهين ما سبق الاشارة اليه نعم وهنا لما اوردنا اخر
على خصوص بعض تلك الايات منها ما اورد على الاية الاولى من ان المراد بالحق الثابت المعلوم فالمقصود ان المعلوم الثابت لا يترك بالظنون لا
يغني عنه حتى يترك لاجله وهو ح مما لا كلام فيه ولا يفيد عدم جواز التمسك بالظن مط وفيه انه خلاف ما يستفاد من ظاهر الاية فان الظاهر ان المراد
بالحق هو الامر الثابت في الواقع والمراد بعدم اغناء الظن عنه عدم كونه طريقا موصلا كافيا في الحكم به وقد فسره بذلك الرازي في تفسيره
او انه يراد به العلم اي ان الظن لا يغني من العلم شيئا ولا يقوم مقامه وقد فسره الطبرسي به في المجمع وعلى كل من الوجهين يفيد المقصود ومنها ما قد
يورد على الاية الثانية من ان الذم هناك بمقتضى ظاهر الاية على حصرهم الامر في اتباع الظن فغاية الامر ان يدل الاية على لزوم تحصيل العلم في
بعض المسائل وعدم جواز الاقتصار على الظن في الجميع ولا كلام لاحد فيه وفيه ان ظاهر سياق الاية هو الذم على اعتبار اتباع الظن مط وحملها على
ارادة الحصر الحقيقي لا يخ عن بعد بل قد يقطع بفساده وعلى فرض حملها عليه فليس الذم واردا على خصوص الانحصار فيه بل ظاهر السياق كون اصل الذم
على اتباع الظن وان كان حصر الامر فيه اشنع كما تقول في مقام الذم لا يشتغل فلان الا بالعصيان فانه يفيد شناعة اصل العصيان كما لا يخفى ومنها ما
قد يورد على الاية الثالثة من انه لا عموم فيها حتى يشمل جميع الظنون غاية الامر دلالتها على عدم حجية بعض الظنون او عدم حجية الظن مط في بعض الاشياء
ولا كلام فيه وايض اقصى ما يستفاد من الاية عدم جواز اسناد الحكم اليه تع على سبيل الجزم مع حصول الظن به واما اذا ابرز الحكم على سبيل الظن كما
هو الواقع فلا دلالة لها فيها على المنع من العمل به ويدفع الاول ان في الاطلاق كفاية في المقام سيما مع اشعاره بالعلية بل ودلالته عليها والثاني انه لو وكذا لا دلالة لها على فيها
جاز الافتاء على سبيل الظن جاز الحكم على وجه البت بعد ما من غير تامل لاحد فيه فاذا دلت الاية على المنع دلت على المنع من الافتاء راسا ومع المنع من الافتاء المنع م
مط لا يجوز العمل به اذ لا قائل بالفرق ومنها ما يورد على الاية الاخيرة وهو من وجوه احدها انها خطاب للنبي صلى الله عليه وآله فلا يعم غيره ومن البين انه مكلف
بالعمل بالوحي ولا يجوز له الاخذ بالظن نعم فيها دلالة على بطلان قول من يجوز عليه الاجتهاد وقد يجاب عنها تارة بان ما دل على وجوب التاسي
قاض بجريان الحكم بالنسبة الى امته ايض كيف والاصل الاشتراك في التكاليف الا ان يعلم اختصاصه به ولذا احصيت خواصه صه في امور معينة واخرى
بانه لا تامل لاحد في شمول المذكور للامة اما لان الخطاب اليه خطاب لامته في الحقيقة حسب ما هو متداول في اختصاص الخطاب بالرئيس مع كون
المطلوب حقيقة فعل الاتباع او للاتفاق عليه نظرا الى انحصار خواصه في امور لم يذكر ذلك في جملتها ويمكن دفع الوجهين بانا نسلم الاشتراك لكن مع
الاتفاق فيما يحتمل ان اناطة الحكم به وليس الحال كذلك في المقام لوضوح الاختلاف حيث انه متمكن من العلم وليس ذلك حاصلا لنا اذ المفروض انسداد
سبيل العلم بالنسبة الينا فاقصى الامر ان يجري ذلك بالنسبة الى المتمكنين من العلم من امته ولا كلام فيه ثانيها انه لا عموم في الاية لتقييد
المنع من جميع الظنون والنهي عن بعضها مما لا كلام فيه وقد فسرها جماعة من المفسرين بامور مخصوصة فقيل معناه لا تقل سمعت ولم تسمع ولا
رايت ولم تر ولا علمت ولم تعلم وقيل معناه لا تقل في قفا غيرك شيئا وقيل هو شهادة الزور وقيل معناه لا ترم احدا بما ليس لك به علم وعلى كل حال كل
من هذه التفاسير لا يرتبط بالمدعى ثالثها انه على فرض كونه للعموم انما يفيد رفع الايجاب الكلي دون السلب الكلي فهي انما تدل على النهي عن العموم
لا عموم النهي كما هو المدعى والجواب عنه ان الاطلاق هنا كاف في افادة العموم لرجوع المطلق في المقام الى العام نظرا الى دليل الحكمة مضافا الى وقوعه
في سياق النهي الذي هو بمنزلة النفي في اقتضائه عموم ما يقع في سياقه كما تقول لا تهن العالم وعلى كل من الوجهين فهو يفيد عموم النهي لا النهي
عن العموم كما ظن وما ذكر من كلام المفسرين مبني على ارادة المثال ومع الغض عنه فلا حجة فيه مع مخالفته لظاهر الاطلاق ومما قررناه يظهر الايراد على
الاخبار المذكورة ايض فانه قد يناقش في اسنادها ودلالتها بان اقصى ما يفيده الظن وحجيته اول الكلام بل نقول ان مفادها عدم جواز الاتكال على
الظنون فلو صح مفادها لما جاز الاعتماد عليها ويمكن الجواب عنها بنحو ما مر ويرد عليها ايض ان ما تفيده تلك الروايات عدم الاتكال على الظن من حيث هو حسب
ما ذكر في مفاد الايات وهو خارج عن محل الكلام وقد تواففت عن المنع منه الافهام فلا تدل على المدعى وايض اقصى ما تفيده عموم المنع عن الاخذ بالظن
وقد خرج ظن المجتهد للادلة القاطعة الدالة على حجيته فاقضى ذلك تخصيص العام او تقييد المطلق لقيام الدليل عليه ويمكن دفع الوجهين بان

ذلك لا ينافي ما هو المقصود بتلك الظواهر حيث ان المقصود من ذلك بيان ان مقتضى الادلة القائمة من الكتاب والسنة عدم حجية شيء من الظنون الا ان يقوم دليل على حجيته بخصوص ظن المجتهد مطلقا فالكلام ولم نر احدا شيء من تلك الظواهر والا كان مقتضى الدليل المذكور المنع من الاخذ به كذلك وهو ظاهر ثانيها الاجماع توضيح القول فيه ان الثاني الاجماع ويقرر بوجوه احدها الاجماع على عدم حجية الظن وان الحجة انما هي العلم وان على كل من الاحكام الشرعية دليلا قطعيا يصل اليه الطالب فلا فرق بينهما في ذلك ولا وجه للرجوع الى الظن في الفروع كما هو الحال في الاصول ويظهر ذلك من السيد فيما حكي عنه قائلا ان الخلاف في فروع الدين يجري مجرى الخلاف في اصوله وهذا المخالف في الامرين يعني الاصول والفروع يمكن [illegible] لان الظن لا مجال له في شيء من ذلك ولا الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والشيعة الامامية مطبقة على ان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول في الاحكام انتهى والاجماع المذكور وان قضى ببطلان القول بحجية مطلق الظن الا انه مخالف للقول بحجية الظنون الخاصة ايضا نظرا الى قضائه بعدم حجية الظن مطلقا كما ذهب اليه الاخباريون فلا يصح التمسك به في المقام بل لا بد من القطع بفساده لقيام الضرورة على حجية الظن في الفروع في الجملة وقد يقال ان ما ذكره السيد ره انما كان بالنظر الى زمانه الذي لم ينسد فيه باب العلم وكان الاخذ للاحكام من الادلة القطعية ممكنا حسبما ذكره السيد في مقام اخر ايضا ومن البين انه مع عدم انسداد باب العلم لا داعي له الى القول بحجية الظن بخلاف هذه الازمنة وما ضاهاها فلا يرتبط الاجماع المدعى بالمقام لكنا نقول ان الظاهر ان انفتاح السبيل كذلك لم يكن حاصلا في عصره بل وما تقدم على عصره ايضا كيف ولو كانت الادلة القطعية قائمة واضحة لما وقع هذه الاختلافات بين القدماء لبعد تفرع الخلاف كذلك على الادلة القطعية النقلية وعلى فرض حصوله فانما يقع على سبيل الندرة مع ان الخلاف الواقع بين القدماء لا يقصر عن الخلاف الحاصل بين المتأخرين ويشهد له ايضا ملاحظة طرق استدلالاتهم ووجوه احتجاجهم على المسائل فانهم يتمسكون غالبا بوجوه لا تفيد العلم قطعا فالدعوى المذكورة من السيد ره بعيدة جدا بل يكاد يقطع بخلافه ويومي اليه ما ذكره من قطع الامامية ان مخالفها في الفروع كمخالفها في الاصول فانه لا يعقل من احد منهم ان يقطع بان مخالفه في المسألة الفرعية ولو كان من الامامية كمخالفه في الاصول للقطع بخلافه كيف والاختلافات الواقعة بينهم معروفة ولم يقطع احد منهم بضلالة المخالف له ولا قطع موارد نزلها ولم يتحقق منه جزم بذلك ولا الظن به كما هو الحال في مخالفة الاصول وهو من الامور الواضحة بل الضرورية بعد ملاحظة طريقتهم والظاهر ان مقصوده بذلك قطعهم بكون مخالفهم في الفروع من سائر المذاهب الآخذين فروعهم من غير الطرق المقررة في الشريعة عند الشيعة كمخالفهم في الاصول وان كان المخالف في الفروع على الوجه المذكور هو المخالف في الاصول الا ان الجهة مختلفة والمعصية متعددة والظاهر انه قدس سره عنى بقيام الدليل القاطع على كل مسألة من الفروع ما يعم القطع بالواقع والقطع بوجوب العمل لاشتراكهما في القطع بالتكليف فلا بد ان يكون الدليل مفيدا للقطع بالواقع والقطع بالتكليف بقيام القاطع على حجيته حسبما نص عليه في مقام اخر فلا يكتفى بمجرد ما يفيد الظن بالواقع كما هو الحال في الاجتهاد المتداول بين العامة ولذا حكم بالمنع من الاجتهاد المفضي الى الظن دون العلم والحاصل ان القطع بالطريق الموصل كالقطع بالواقع في قطع عذر المكلف ووضوح التكليف عنده وبلوغ الحجة بالنسبة اليه فان قلت ان مطلق الظن عند من يعمل به ويقول بحجيته ولذا قالوا ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم قلت مقصود السيد من الاجماع المذكور هو دفع ذلك والرد عليه وان الظن مطلقا لا دليل على حجيته بل لا بد من الاخذ بالعلم او طريق قام الدليل العلمي على حجيته فما ادعاه من الاجماع انما هو على اصالة عدم حجية الظن وان الحجة انما هي الطرق الخاصة التي دلت عليه الادلة القاطعة فمن اخذ الفروع من غير تلك الطرق العلمية يكون بمنزلة المخالف في اصول الدين وعلى هذا يرجع ما ذكره من الاجماع الى الوجه الثاني في تقرير الاجماع وهو ان يدعى الاجماع على ان الاصل الثابت بعد انسداد سبيل العلم هو عدم حجية الظن مطلقا وانما الحجة كل واحد من الطرق الخاصة التي قامت عليها الادلة القاطعة في الشريعة وسيظهر دعوى الاجماع عليه من كل من الشريف الاستاد قدس سره حيث ذكر في بعض تحقيقاته في دفع حجية الشهرة ان اعتبارها مبني على حجية الظن مطلقا وليس كذلك وانا رأيتهم في بعض العبارات والحجة عندنا ليس الا اليقين او الظن المعتبر شرعا وهو المنتهي الى اليقين كظواهر الكتاب هو المطابق لما ادعاه السيد ره حسبما عرفت فينا به الدعوى المذكورة مضافا الى ملاحظة طريقة العلماء خلفا عن سلف فانه لا زال العلماء يستندون على حجية الادلة الظنية والطرق الخاصة بالادلة القائمة عليها من الكتاب والسنة وغيرهما ولم نجدهم يستندون الى مجرد كونه مفيدا للظن وايضا لا زالوا يتمسكون في غير القطعيات بالظنون الحاصلة من الكتاب والسنة والقواعد الماخوذة عنهما دون غيرهما وعلى ذلك جرت طريقتهم من لدن اعصار الائمة الى هذا كما يظهر ذلك من ملاحظة الكتب الاستدلالية ومناظراتهم المحكية كيف ولو كان مطلق الظن حجة عندهم لما اقاموا الدليل على ذلك ولما شرحوا عن مؤنة الادلة الخاصة على الظنون المخصوصة بل لذكروا ان ذلك من طريقة العامة حيث انهم يركنون الى سائر ما يفيد الظن كما يشير به كلام الشريف الاستاد وبما يشير اليه عبارة السيد ره وعليه مبنى الاجتهاد عندهم حيث انهم يطلبون به الظن بالحكم الشرعي ولذا ورد ذم الاجتهاد في الاخبار وانكره علماؤنا يعنون بذلك مطلق الاجتهاد فانه يطلق عندنا ايضا ويراد به بذل الوسع في تحصيل مفاد الادلة التي يقطع بحجيتها والعمل بمؤداها وتحصيل ما هو الاقوى منها عند تعارضها واين ذلك من الاجتهاد المعهود عند العامة فمطلق الظن عندنا انما يعتبر في الترجيح الحاصل بين ما يقطع بحجيتها دون نفس الادلة والحاصل ان الحكم بانعقاد الاجماع على ما ذكرنا غير بعيد من ملاحظة طريقتهم والتتبع في مطاوي كلماتهم حسبما قررناه وقد ادعاه السيد ان حسبما عرفت وربما يدعى الاجماع على عكس ذلك لبعض ما قد يوهم ذلك من كلماتهم وهو توهم فاسد كما سيجيء الاشارة اليه ثم ثالثها ان يدعى الاجماع على ان الظن ليس بحجة الا ما قام

بالواقع

ذكر بجزم والظن غير مناسب للمقام ولا يبعد ان يكون العبارة هكذا ولم يتحقق منه جزم بذلك ولا الظن به

الافضل

الدليل

الدليل القطعي او المنتهي الى القطع على اعتباره فان قام ذلك فلا كلام والا بني على عدم حجيته والظاهر انه لا اجماع لاحد في انكاره حسبما عرفت بل هو مما
اجتمعت عليه العقلاء كافة وان فرض خلاف شاذ فيه فهو من قبيل الخلاف في الضروريات على نحو ما يقع من السوفسطائية وحكاية اجماع المسلمين
عليه مذكورة في كلام غير واحد من الافاضل وقد اورد عليه ان غاية ما ذكر ان الظن ليس بحجة من قبل الامر والاصل الاولي فيه عدم الحجية على عكس يستفاد منه
العلم فلا يجوز التمسك بشيء من الظنون الا ما قام الدليل على حجيته من مطلق الظن او الظنون الخاصة وهذا كما عرفت خارج عن محل الكلام
انما البحث في ان الاصل المذكور هل انقلب بعد انسداد باب العلم فصار الاصل الثانوي حجية الظن ح الا ما قام الدليل على خلافه او الاصل فيه
ايضا عدم الحجية وانما قام الدليل على حجية ظنون مخصوصة ولا ربط للاجماع المذكور باثبات ذلك ونفيه وانقلاب الاصول الى اصول اخر بحال ثانويها
شايع في الفقه كحجية شهادة العدلين واخبار ذي اليد ولا يد للمسلم على الطهارة بعد العلم بنجاسته مع ان الاصل الاولي في الجميع على خلاف
ذلك والكلام هنا في اثبات هذا الاصل ولا يثبت بالاجماع المدعى على ثبوت الاصل في التقدير الاخر قلت المقصود من التمسك بالاجماع المذكور
بيان هذا الاصل المسلم وان قضية الاصل عدم حجية شيء من الظنون الا ما قام الدليل عليه فالقائل بحجية مطلق الظن ح لا بد له من اقامة دليل
على عليه فان تم له ذلك فلا كلام والا لم يكن له بد من القول بنفي حجية الظن بمقتضى الاجماع المذكور الا ما قام الدليل القاطع على حجيته بالخصوص من
الظنون والاجماع القائم على الاصل الاولي كاف حجة على ثبوت الاصل في المقام الثاني بعد المناقشة في الدليل القائم على خلافه فاذا لم ينهض دليل
القائل باصالة حجية مطلق الظن بالاصل الثانوي حجة في المقام انحصر الدليل بمقتضى الاجماع المذكور في الظنون الخاصة من غير حاجة في هذا الاصل اثبات
الى اقامة دليل اخر وهذا هو المقصود من الاحتجاج المذكور ومرجع هذا الدليل الى الوجه السابق الا ان التفاوت بينهما ان ذلك الاصل قد يستدل بعموم عليه
الكتاب والسنة وقد يستدل عليه بالعقل حسبما مرت الاشارة اليه فالادلة الاربعة مطابقة على اثبات الاصل المذكور وهو قاض بعدم
حجية مطلق الظن وعدم جواز الاتكال عليه الا ما قام دليل على حجيته فاذا نوقش فيما يستنهض دليلا على ذلك ولم نجد دليلا اخر سواه تم الاحتجاج
المذكور فيمكن ان يقرر ذلك بملاحظة المذكور دليلا واحدا على المقصود ويمكن ان يقرر ادلة اربعة نظرا الى تعدد الادلة القاضية به ولا مشاحة
فيه الثالث انه لو كان مطلق الظن حجة في الشريعة وكانت العبرة في استنباط الاحكام بعد انسداد باب العلم بالواقع بمطلق المظنة لورد ذلك في
الاخبار المأثورة ونص عليه صاحب الشريعة بل تواترت فيه الروايات الواردة اذ هو من المطالب المهمة ويناط به بقاء الشريعة وبه ينتسق تكاليف
الامة فكيف يقع من صاحب الشريعة اهمال البيان مع انا لا نجد في الكتاب والسنة دلالة على ذلك ولا بيانا من صاحب الشريعة بل ولا اشارة اليه
في الروايات المأثورة بل نجد الامر بعكس ذلك حيث ورد في الاخبار ذم الاخذ بالظن والمنع من التعويل عليه فعدم قيام الدليل من الشرع على حجيته
مع كون المسألة مما يعم به البلية اقوى دليل على عدم ثبوت الحكم بل قد عين طريقا اخر لاستنباط الاحكام غير مطلق الظن فقد وقع التنصيص عليه في اخبار
كثيرة وهو الاخذ بالكتاب والسنة والاخبار المأثورة عن اهل بيت العصمة ع وقد ورد الحث الاكيد على الرجوع الى ذلك ففيه اقوى دلالة على عدم الرجوع
الى ذلك ففيه اقوى دلالة على عدم الرجوع الى مطلق الظن مع التمكن من الرجوع الى ذلك نعم الرجوع الى المذكور انما يكون غالبا على سبيل الظن الا انه ظن خاص
لا مطلق له بمطلق الظن ومن الغريب ما اورد في المقام انه قد ورد الامر بالعمل بالظن في الاخبار فلا وجه لما يدعى من عدم وروده في الاخبار مشيرا في ذلك مدخله
الى الاخبار الدالة على الامر بالاخذ بالكتاب والسنة نظرا الى ان الاخذ بهما غالبا انما يكون على سبيل الظن اذ من الواضح ان ذلك امر بالاخذ بالظن
الخاص دون المطلق فهو بان يؤيد مقصد المستدل ويعاضده ما ادعاه حسبما ذكرنا لا انه ينافيه وقد يورد على الاحتجاج المذكور بانه لم يكن سبيل العلم
منسدا في ازمنة المعصومين ع وانما انسد بعد ذلك ولو كان ذلك حاصلا في ازمنتهم صح ما ذكر في الاحتجاج واما اذا حصل بعد تلك الازمنة فلا دلالة حصل
في خلو الاخبار عنه على عدم كونه طريقا وعموم البلوى بها بعد ذلك لا يقضي بذكرها في الاخبار حال عدم الاحتياج اليها هذا هو الوجه في خلو الاخبار عن بيانه
ويدفعه انه لو سلم جواز اهمال الشارع لحال التكليف في زمن الغيبة مع اشتداد الحاجة اليه نقول بعد ان انسداد باب العلم كان حاصلا بالنسبة الى كثير
ممن كان في اعصارهم ع سيما من كان منهم في البلدان البعيدة والاقطار النائية مع شدة التقية وفي ملاحظة احوال الرجال وما يرى من اختلافهم
في الفتاوى اقوى دلالة عليه فمنع حصول الانسداد في تلك الازمنة وانكار شدة الحاجة الى حكمه ضعيف فكيف يصح القول باهمالهم في بيان حكم المسألة
ودعوى الحكم بحكم العقل مع عدم ما يشاهد من اختلاف العقول في الادراكات الرابع ان الظنون مما يختلف الحال فيها بحسب اختلاف السلائق والافهام
فكيف يصح ان يجعل مطلق الظن مناطا لاستنباط الاحكام والا لزم الهرج والمرج في الشريعة وعدم انضباط الاحكام الشرعية نعم ما كان من الطرق فلا
الظنية مضبوطة بعيدة عن الاضطراب كظنون الكتاب والسنة لم يكن مانع من حجيتها والاتكال عليها وفيه ان ذلك ان تم فانما يتم بالنسبة الى الظنون
التي لا معيار لها كالاهواء والاراء والاستحسانات العقلية والوجوه النحوية ولا كلام عندنا في عدم صحة الاستناد اليها وقضاء الاجماع بل الضرورة
عليها بعدم الاعتداد واما ما سوى ذلك من الظنون فلا يجري فيها الوجه المذكور ويمكن دفعه بان ذلك خلاف ما اختاروه فانهم انما يقولون بقضاء العقل
بحجية الظن مط وانما قالوا لو لم يعلم جواز الاستناد الى الظنون المذكورة لوجود المانع عنده والا فالمقتضي لجواز الاتكال عليها موجود عندهم حسبما قرروه
والوجه المذكور يدفعه نعم يمكن ان يقرر انه ليس الكلام في بناء الشريعة على الظنون الا حين انسداد سبيل العلم وحصول الضرورة الملجئة اليها وح لا انها
في الانضباط وعدمه مما يقضي بقوة المنضبط وضعف غيره وذلك انما يقضي بعدم جواز الاخذ بالضعيف مع التمكن من الاقوى ولا كلام فيه لتعين
الرجوع الى الاقوى ح واما مع عدم حصول الاقوى فلا ريب ان الاخذ بالضعيف اولى من الاخذ بخلافه واقرب الى اصابة الواقع فهو في حال
الضرورة بالترجيح احرى والمفسدة اللازمة في الاخذ بخلافه اقوى هذا وربما استدل بعضهم في المقام بانه لا دليل في الشرع على حجية مطلق الظن حين

انسداد باب العلم وانما الدليل عليه عند القائل به هو العقل وهو لا يفيد وجوب الاخذ به شرعا كما هو المقصود اذ الوجوب الشرعي لا يثبت الا بحكم الشرع دون
العقل وبهذا الوجه موهون جدا لانه مبني على اصل فاسد مقطوع بفساده اعني نفي الملازمة بين العقل والشرع وانكار كون العقل القاطع من ادلة الشرع
وقد قرر وهنه في محله مستقصى ثم انا نطوف اخرى في المقام وجوها شتى في تصحيح المرام وتوضيح القول فيها ببيانها ونشير الى ما يرد عليها وما به يمكن دفعه عنها
احدها انه لا ريب في كوننا مكلفين باحكام الشريعة وانه لم يسقط عنا التكاليف والاحكام الشرعية في الجملة وان الواجب علينا اولا هو تحصيل العلم بتفريغ
الذمة في حكم بان يقطع معه بحكمه بتفريغ ذمتنا عما كلفنا به وسقوط التكليف عنا سواء حصل منه العلم باداء الواقع او لا حسبما مر تفصيل القول فيه وح
نقول ان صح لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمة فلا اشكال في وجوبه وحصول البراءة به وان انسد علينا سبيل العلم به كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءة
في حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فيتعين الاخذ به عند التنزل من العلم في حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف دون ما يحصل
معه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجية الظن وبينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاول هو الاخذ بما يظن كونه حجة لقيام دليل ظني على
حجيته سواء حصل منه الظن بالواقع او لا وفي الوجه الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءة في حكم المكلف اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع ظنا باكتفاء
المكلف بذلك الظن في العمل سيما بعد ما ورد من النهي عن العمل بالظن والاخذ به فاذا تعين تحصيل ذلك بمقتضى حكم العقل حسبما عرفت لزم اعتبنا
امر آخر يظن معه برضاه بالعمل به وليس ذلك الا الدليل الظني الدال على حجيته فكل طريق قام دليل ظني على حجيته واعتباره في نظر الشرع يكون حجة
دون ما لم يقم عليه ذلك فان قلت ان قام او لا طريق مقرر من الشرع في الوصول الى الحكم والحكم معه بتفريغ الذمة عن التكليف فلا كلام وان لم
يقم فالواجب ولا تحصيل العلم بالواقع فمع تعذره يتنزل منه الى الظن بالواقع او يقال انه ان لم يقم طريق مقرر من الشارع للوصول الى الواقع كان العلم
هو الواقع الطريق وان قام اكتفى بما جعله طريقا فان لم يثبت عندنا ذلك وثبت وانسد سبيل العلم به الواقع اذ القدر المسلم من التكليف بالرجوع الى
الطريق انما هو مع العلم به ويعلل انسداد سبيل العلم به يرجع الى الظن بالواقع حسب ما قرروه قلت لا ترتيب بين تحصيل العلم بالواقع والعلم بالطريق المقرر من
الشارع وليس يتعين الرجوع الى العلم مع عدم الطريق المقرر او عدم العلم به قاضيا بترتب العلم بالواقع عليه ولا تعين الرجوع الى العلم بالواقع
الى ان يقوم دليل على الاكتفاء بغيره من الطريق فرده دليلا على ترتب الاخر عليه بل الجميع في مرتبة واحدة وانما يتعين الرجوع الى العلم مع انتفاء الطريق
المقرر او عدم العلم به لا لخصوص العلم بالخروج عن عهدة التكليف في ذلك ولذا يجوز الرجوع الى العلم مع وجود الطريق المقرر ايضا ويتخير المكلف في الرجوع
الى ايهما شاء والحاصل ان القدر اللازم اداء الفعل وحصول البراءة بحسب حكم الشارع وهو حاصل بكل من الوجهين وتعين تحصيل العلم بالواقع مع
فرض انتفاء العلم بالطريق المقرر او انتفائه واقعا ليس لكونه متعينا في نفسه بل لحصول البراءة به على النحو الذي ذكرناه وفرق بين كون الشيء مطلوبا بذاته
وكون المطلوب هو اداء احد الوجهين في تحصيل تفريغ الذمة فاذا انسد باب العلم بتفريغ الذمة على الوجه المفروض بكل من الوجهين المذكورين بان لم
يحصل هناك طريق قطعي من الشارع يحكم معه بتفريغ الذمة في حكم الشارع حسبما عرفت وهو يحصل بقيام الادلة الظنية على حجية الطرق المخصوصة
حسب ما يتم الدليل عليها في محالها من غير ان يكتفى في افادة حجيتها بمجرد كونها مفيدة للظن بالواقع كما هو قضية الوجه الاخر فان قلنا ان الظن باداء
الواقع يستلزم الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور لولا قيام الدليل على خلافه كما في القياس ونحوه اذ اداء المكلف به واقعا يستلزم تفريغ
الذمة بحسب الواقع قطعا لقضاء الامر بالاجزاء على الوجه المذكور والظن بالملزوم قاض بالظن باللازم فكلما يفيد الظن بالواقع يفيد الظن بتفريغ
الذمة في حكم الشرع لولا قيام الدليل على خلافه اذ ليس مقصد الشارع حقيقة الا الواقع واذا قام الدليل على خلافه فان كان قطعيا فلا اشكال في
عدم جواز الرجوع اليه لعدم مقاومة الظن المفروض للقطع وان كان ظنيا وقع التعارض بين الظنين المفروضين حيث ان الظن بالواقع يستلزم
الظن بتفريغ الذمة على الوجه المذكور حسبما عرفت والدليل القاضي بعدم حجيته ذلك الظن قاض بالظن بعدم تفريغ الذمة فكان فيه ترجيح
اقوى الظنين كما هو الشأن في سائر المتعارضين بل القوي هو الظن والاخر وهم في مقابله ولا يتحاشى عنه القائل باصالة حجية الظن بل ذلك مصرح
به في كلام جماعة منهم غاية ما يلزم من التقرير المذكور ان يتوقف في حجية ما لا يفيد ظنا كالاستصحاب في بعض الموارد واذا قام دليل ظني على كونه طريقا
شرعيا الى الواقع لحصول الظن منه بتفريغ الذمة في حكم الشرع وان لم يحصل منه الظن باداء الواقع والظاهر انه لا يأبى عنه القائل بحجية مطلق الظن
فغاية الامر ان يقول بحجيته كل ظن بالواقع ويضيف اليه حجية ما يظن كونه طريقا الى الواقع شرعا وان لم يفد ظنا بالواقع والحاصل ان القول
بحجية ذلك لا ينافي مقصد القائل بحجية مطلق الظن سواء التزم به في المقام او لم يلتزم به لبعض الشبهات قلت قد عرفت مما قررنا ان الظن بما هو ليس
هو طريقا الى الحكم بتفريغ الذمة فمجرد الظن بالواقع ليس قاضيا بالظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع قطع النظر عن قيام دليل على حجية ذلك الظن او وضوح
عدم حصول التفريغ به كان وانما يحتمل حصوله به من جهة قيام الدليل على حجيته ومن البين تساوي احتمالي قيام المذكور وعدمه في نظر العقل فتساوي نسبة
الحجية وعدمها اليه فدعوى الاستلزام المذكور فاسدة جدا كيف ومن الواضح عدم استلزام الظن بالواقع الظن بحجية ذلك الظن ولا اقتضائه التكليف بفعل
حصول الظن به من جهة نعم انما يستلزم الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنظر الى الواقع لا في حكم المكلف الذي هو مناط الحجية والمقصود في المقام هو حصول الظن
به في حكمه اذ قضية الدليل المذكور حجية ما يظن من جهته بتفريغ الذمة في حكم الشارع بعد انسداد سبيل العلم به وهو انما يتبع الدليل الظني القائم على
حجية الطرق الخاصة ولا يحصل من مجرد تحصيل موضوع الظن بالواقع لما عرفت من وضوح كون الظن بالواقع شيئا والظن بحجية ذلك الظن شيئا آخر
ولا ربط له بنفس ذلك الظن وقد عرفت ان ما يترائى من الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنظر الى ان المكلف به هو الواقع انما يصح بالنسبة الى الواقع
حيث انه شيئا وفاق الظن بالواقع الظن بتفريغ الذمة بالنسبة اليه عندنا ادائه كان وذلك غير الظن بتفريغ الذمة في حكم المكلف كيف والظن المفروض حاصل في القياس

مع بعد قيام

ايضا بعد قيام الدليل على عدم حجيته فانه اذا حصل منه الظن بالواقع فقد حصل منه الظن بفراغ الذمة بالنظر الى الواقع عند اداء الفعل كذلك الا ان
الظن المفروض كالظن المتعلق بنفس الحكم مما لا اعتبار له بنفسه وقد قام الدليل الشرعي هناك ايضا على عدم اعتباره فقضية القطع بعدم حصول
مبرئ في حكم الشرع فظهر مما قررناه ان الايراد المذكور انما جاء من جهة الخلط بين الوجهين وعدم التمييز بين الاعتبارين وتمام توضيح ما قلناه ان الظن
بالملزوم لا يمكن ان يفارق الظن باللازم فبعد دعوى الملازمة بين الامرين كيف يعقل استثناء ما لو قام الدليل على خلافه والقول بانه بعد قيام
الدليل القطعي يعلم الانفكاك ومع قيام الدليل الظني يظن به وهل ذلك الا تفكيك بين اللازم والملزوم فظهر مما قررناه ان التلازم اولا في حكم العقل
هو تحصيل العلم بالتفريغ في حكمه لا مجرد الظن بالواقع وقد عرفت عدم الملازمة بين الامرين وحصول الانفكاك من الجانبين نعم لو كان الحاصل
بعد انسداد سبيل العلم بحصول التفريغ في حكمه امور مفيدة للظن بالواقع من غير ان يكون هناك دليل قطعي او ظني على حجية شيء منها وتساوت
تلك الظنون في ذلك كان الجميع حجة في حكم العقل وان لم يحصل من شيء منها ظن بالتفريغ اولا وذلك لعدم امكان تحصيل الظن بالتفريغ من شيء
منها على ما هو المفروض فينتقل الحال الى مجرد تحصيل الظن بالواقع ويحكم العقل من جهة الجهل المذكور وتساوي الظنون في نظره بالنسبة الى الحجية وعدمها
حيث لم يقم دليل على ترجيح بعضها على بعض بحجية الجميع والاخذ باقويها عند التعارض من غير فرق بينها اصلا فالحاصل ان اللازم اولا تحصيل العلم
بالتفريغ في حكم الشارع كما هو القول فيه وبعد انسداد سبيله يتعين تحصيل الظن بالتفريغ في حكمه فتنزل الامر من العلم به الى الظن فينزل الظن به منزلة
العلم واذا انسد سبيله ايضا يتعين الاخذ بمطلق ما يظن معه باداء الواقع حسبما ذكر في المقام فهناك مراتب متدرجة ودرجات مترتبة ولا يتنزل
الى الوجه الثالث الا بعد انسداد سبيل الاولين والمختار عندنا حصول الدرجة الاولى وعدم انسداد سبيل العلم بالتفريغ من اول الامر كما سيأتي
الاشارة اليه في الوجه الاخير لكنا نقول انه بعد تسليم انسداد سبيله انما يتنزل الى الوجه الثاني دون الثالث وانما يتنزل اليه بعد انسداد سبيل
الثاني ايضا وتساوي الظنون من كل وجه ولا يتم لهم اثبات ذلك بل من البين خلافه اذ لا اقل من قيام الادلة الظنية على حجية ظنون مخصوصة
كافية في استنباط الاحكام الشرعية وهي كافية في وجوب الاخذ بها وعدم جواز الاتكال على غيرها نظرا الى قيام الدليل القطعي المذكور وليس ذلك
من الاتكال على الظن في اثبات الظن ليدور كما ظن فان قلت ان معرفة الطريق المقرر من الشرع للوصول الى الاحكام اعني ظن المجتهد مطلقا سوى ما استثني
او خصوص الظنون المخصوصة والطرق الخاصة ليس من مسائل الفروع وانما هو من مسائل الكلام فيتعين الاخذ فيها بالعلم ولا يمكن القول بانسداد سبيل العلم
بالنسبة اليها او على فرض عدم الانسداد في مسائل الكلام فليس سبيل العلم منسدا بالنسبة اليها كيف والقائل بحجية مطلق الظن يتمسك فيها بالبرهان القاطع
العقلي فلا وجه للقول بعد انسداد سبيل العلم فيها بالرجوع بعده الى الظن بها قلت كون هذه المسألة من مسائل الكلام ممنوع وهذا الكلام ان لم يكن بطلانه ظاهرا
هو من ملاحظة حده بل هي من مسائل اصول الفقه لكونها بحثا عن الدليل وبيانا لما يناط به حجية الدليل وبما اخذ في حد الاصول يتضح كونها من
المسائل المندرجة فيه نعم لو صح اعتبار القطع في اصول الفقه صح القول باعتبار القطع فيها الا ان ذلك فاسد جدا ان اريد به اعتبار تحصيل القطع بها
اولا وان اريد به ما يعم الانتهاء الى القطع فهو مما لا اختصاص له بالاصول ولا ربط له بالمقام لوضوح حصول الانتهاء اليه هنا ايضا وما ذكر من قيام البرهان
القاطع على حجية الظن عند القائل به فكيف يسلم انسداد باب العلم فيها او في شيء فان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته انما يقوم على فرض انسداد
باب العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع كيف ولو كان عنده طريق خاص قطعي مقرر من الشارع لاستفادة الاحكام لما تم دليله المذكور قطعا لابتنائه
على انتفائه حيث اخذ ذلك من مقدماته كما سيجيء بيانه ان شاء الله ولا يدعي ايضا قيام الدليل القطعي اولا على حجية كل ظن والا لما احتاج الى الدليل المذكور
بل انما يقول بانسداد سبيل العلم بالواقع وبالطريق المقرر من الشرع او لا للوصول الى الواقع ويريد ان يبين ان قضية العقل بعد الانسداد المذكور هو
الرجوع الى مطلق الظن فالبرهان الذي يدعيه انما هو بعد فرض الجهل لينكشف به حال الجاهل ولذا قضية جهله مع علمه ببقاء التكليف فاذا عرفت
نقول ان قضية ذلك هو الانتقال الى الظن على الوجه الذي قررناه دون ما ادعوه فالكلام المذكور ساقط جدا الثاني انه كما قرر للشارع احكاما
واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها اما العلم بالواقع او مطلق الظن او غيرهما غيرهما فمع انسداد باب العلم وبعده وح فان كان سبيل العلم بذلك
الطريق مفتوحا فالواجب الاخذ به والجري على مقتضاه ولا يجوز الاخذ بغيره مما لا يقطع معه بالوصول الى من غير خلاف فيه بين الفريقين وان انسد
سبيل العلم به تعين الرجوع الى الظن به فيكون ما ظن انه طريق مقرر من الشارع طريقا قطعيا الى الواقع نظرا الى القطع ببقاء التكليف بالرجوع
الى الطريق وقطع العقل بقيام الظن مقام العلم حسبما عرفت ويأتي مع الحجة اذن ما يظن كونه حجة وطريقا الى الوصول الى الاحكام ولا انما يكون
لقيام الادلة الظنية على كونه كذلك وليس ذلك اثباتا للظن بالظن حسبما قد يتوهم بل هو تنزل من العلم بما جعله الشارع طريقا الى الظن كونه كذلك
بمقتضى حكم العقل حسبما مر من الاشارة الى نظيره في الوجه المتقدم وقد يورد عليه بوجوه سخيفة نشير الى جملة منها الاول انا اشرنا الى نظيره سابقا
من ان هذه المسألة من المسائل الكلامية وانسداد سبيل العلم فيها معلوم البطلان وقد عرفت وهنه ثانيها ان سبيل العلم بهذه المسألة مفتوح
فان كل من سلك مسلكا في المقام يدعي العلم به من البناء على مطلق الظن او الظن الخاص وقد اشرنا سابقا الى وضوح فساده ثالثها ان الانتقال الى
الظن بما جعله طريقا مع العلم ببقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر بعد انسداد باب سبيل العلم به هو مما لا ضرورة قاضية ببقاء التكليف بذلك
الخصوصية لو سلم انسداد باب العلم بها بخلاف الاحكام الواقعية فان بعد انسداد باب العلم بها فقد قامت الضرورة ببقاء التكليف بها لا للزوم الخروج
عن الدين وهو ايضا في الوهن نظير سابقيه اذ من الواضحات للشارع حكما في شان من انسد عليه سبيل العلم من وجوب عمله بمطلق الظن او الظن
الخاص ولا يغني بالطريق المقرر الا ذلك وح كيف يمكن منع ان الضرورة القاضية به بعد القطع ببقاء التكليف اوضح من الضرورة القاضية

ثم حكم الشارع بعد انسداد سبيله بتنزيل الظن بالتفريغ

الواقع

انما يكون

ببقاء التكاليف مع البناء عليه لا مجال لان يترتب ومسكة فيه مع قطع النظر عن ضرورة الدين القاضية ببقاء الاحكام فاذا علم ثبوت طريق الشارع
عليه م في شانه من الاخذ بمطلق الظن او عدمه تعين تحصيل العلم به اولا فان قام دليل قطعي من قبله كما يدعيه القائل بالظنون الخاصة فلا كلام والا تعين
الاخذ بالظن بكونه طريقا ولا يصح القول بالرجوع الى مطلق الظن بالواقع من جهة الجهل المفروض بل قضيته علمه بتعيين طريق عند الشارع في شانه
جملة من جهة انسداد سبيل العلم به هو الرجوع الى الظن به اعني الاخذ بمقتضى الدليل الظني الدال عليه حتى يحصل له القطع من ذلك بكونه الحجة عليه بعينه
الدليل المذكور وذلك حاصل في حجية الظنون الخاصة دون مطلق الظن نعم لو لم يكن هناك طريق خاص يظن حجيته مما يكتفى به في استنباط الفقه
اللازم من الاحكام وتساوت الظنون بالنسبة الى ذلك مع القطع بوجوب الرجوع الى الظن في الجملة كان الجميع حجة حسبما مر ونحن نسلمه الا انه ليس الحال كذلك
في المقام رابعها انه ان اريد بذلك حصول العلم الاجمالي بان الشارع قد قرر طريقا لادراك الاحكام الواقعية والوصول اليها فكلفنا في كل واقعة بالبناء
على شيء كما هو مقتضى الاجماع والضرورة فمسلم ولكن نقول هو ظن المجتهد مطلقا من اي سبب كان من الاسباب التي لم نعلم عدم الاعتداد بها وان كان
المراد القطع بان الشارع قد وضع طريقا تعبديا كالبينة للوصول الى الاحكام فهو وان ابن القطع به بل خلافه من المسلمات لقيام الاجماع والضرورة
على توقف التكليف على الادراك والفهم واقله الظن بالواقع وهذا اوضح فسادا من الوجوه المتقدمة ثم انا او لا فلان ما سلمه من تعيين طريق من
الشارع للوصول الى الاحكام مدعيا قضاء الضرورة به هو عين ما انكره ولا اوضح فقوله انا نقول ان ذلك الطريق هو مطلق الظن بين الفساد
النهادم فانه ان كان ذلك من جهة انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف فهو خلاف الواقع فان مقتضاه بعد التسليم فيما قررناه هو ما ذكرناه دون ما توهمه
وان كان لقيام دليل اخر عليه فلا كلام لكن اني له بذلك واما ثانيا فبانه لا مانع من تقرير الشارع طرقا تعبدية للوصول الى الاحكام كما قرر طرقا
بالنسبة الى الموضوعات بل نقول ان ادلتنا الفقاهية كلها من هذا القبيل بل وكذا كثير من ادلة الاجتهاد حسبما فصلنا القول فيها في محل
اخر واما ثالثا فبان ما ذكره من الترديد مما لا وجه له اصلا فان المقصود من المقدمة المذكورة تعيين طريق الى ذلك عند الشارع في الجملة من غير
حاجة الى بيان الخصوصية فما ذكره من الترديد خارج عن قانون المناظرة ويمكن الايراد في المقام بانه كما انسد سبيل العلم بالطريق المقرر كذا
انسد سبيل العلم بالاحكام المقررة في الشريعة وكما ننتقل من العلم بالطريق المقرر بعد انسداد سبيله الى الظن به فكذا ننتقل من العلم بالاحكام
الشرعية الى الظن بها نظرا لا من العلم الى الظن في المقامين لكون العلم طريقا قطعيا الى الامرين فبعد انسداده طريقه يؤخذ بالظن بهما فغاية ما يثبتها
اذن من الوجه المذكور كون الظن بالطريق ايضا حجة كالظن بالواقع ولا يستفاد منه حجية خصوص الظنون الخاصة دون مطلق الظن بل قضيته ما ذكر
حجية الامرين ولا يابى عنه القائل بحجية مطلق الظن فيثبت ذلك مقصوده من حجية مطلق الظن وان اضيف اليه شيء اخر ايضا نعم لو كان
المطا اداء ما هو الواقع لكن من الطريق الذي قرره الشارع فان حصل العلم بذلك الطريق واداءه فلا كلام وكذا ان اداه على وجه يقطع معه
بالعلم م بخصوص العام اولا وسواء باداء الواقع فان العلم طريق اليه قطعا سواء اعتبره الشارع اولا للاكتفاء باداء الواقع بل بتعيين الاخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطريق
حصل لها العلم بالطريق المقرر وانفتاح سبيل العلم بالواقع واما اذا انسد سبيل العلم بالامرين تعين الاخذ بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق
الذي قرره الشارع م بالطريق الذي قرره الشارع اصلا للاكتفاء باداء الواقع قطعا بل بتعيين الاخذ به على تقدير انسداد سبيل العلم بالطريق المقرر وانفتاح سبيل العلم
بالواقع واما اذا انسد سبيل العلم بالامرين تعين الاخذ بالظن بالطريق دون الظن بالواقع لاداء التكليف المتعلق بالطريق الى تلك واداء الواقع
به على حسب الطريق واما الاخذ بمطلق الظن بالواقع فليس فيه اداء التكليف المتعلق بالطريق لا علما ولا ظنا وكون اداء الواقع على سبيل القطع اداء
طريقا م لما هو الواقع من طريقه قطعا لا يستلزم ان يكون الظن طريقا اذ قد لا يكون اصلا فليس في اداء كل علم باداء ما هو الواقع ولا باداءه على الوجه المقرر
ولا ظن باداءه على الوجه المقرر وانما هناك ظن باداء الواقع لا غير فلا يؤدي به التكليف المتعلق بالطريق مطلقا ويبقى الخروج عن عهدة التكليف المتعلق بالطريق
في محل الشك اذ لا يعلم ولا يظن اداء التكليف المتعلق بالطريق فلا علم ولا ظن باداء الفعل على الوجه الذي قرره الشرع ولا يمكن معه الحكم بالبراءة
فان قلت انه كما قام الظن بالطريق مقام العلم به من جهة الانسداد فاي مانع من قيام الظن بالواقع مقام العلم بالواقع به واذا قام مقامه كان بمنزلة
العلم باداء الواقع كما ان الظن بالطريق بمنزلة العلم باداء الواقع كما ان الظن بالطريق بمنزلة العلم به فكما يحصل البراءة بالعلم مع انفتاح سبيله يحصل
ايضا بالظن مع انسداد سبيله قلت لو كان اداء التكليف المتعلق بكل من الفعل والطريق المقرر مستقلا لصح ذلك لقيام الظن في كل من التكليفين
مقام العلم به مع قطع النظر عن الاخر واما اذا كان احد التكليفين منوطا بالاخر مقيدا له فمجرد حصول الظن باحدهما من دون حصول الظن بالاخر
الذي قيد به لا يقتضي الحكم بالبراءة وحصول البراءة في صورة العلم باداء الواقع انما هو لحصول الامرين به نظرا الى اداء الواقع وكونه من الوجه المقرر
لكون العلم طريقا الى الواقع في حكم العقل والشرع فلو كان الظن بالواقع ظنا بالطريق ايضا جرى الكلام المذكور في صورة الظن ايضا لكنه ليس كذلك
فلذا لا يحكم بالبراءة حسبما قلنا الثالث ان قضية بقاء التكليف وانسداد سبيل العلم به مع كون قضية العقل اولا تحصيل العلم به هو الرجوع
الى الظن قطعا على سبيل القضية المهملة وح فان قام دليل قاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية في استعلام الاحكام انصرف اليه
تلك القضية المهملة من غير اشكال فلا يفيد حجية ما زاد عليه ولو تساوت الظنون من كل وجه قضى ذلك بحجية الجميع نظرا الى انتفاء الترجيح
في نظر العقل وعدم امكان دفع اليد عن الجميع ولا العمل بالبعض دون البعض لبطلان الترجيح بلا مرجح فيجب الاخذ بالكل حسبما يدعيه القائل بحجية
مطلق الظن واما اذا قام الدليل الظني على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية دون البعض فاللازم البناء على ترجيح ذلك البعض اذ لا يصح القول
بانتفاء المرجح بين الظنون بالحجية في بعض تلك الظنون دون البعض وتوضيح المقام ان الدليل الظني القائم على بعض الظنون اما ان يكون مثبتا

لحجيته

لحجية عدة منها كافية مثبتًا للحجية في استنباط الاحكام من غير ان يقوم هناك دليل ظني على نفي الحجية عن غيرها ولا اثباتها واما ان يكون عدة نافيا لحجيته
منها من غير ان يكون مثبتا للحجية ما عداها ولا نافيا لحجيتها واما ان يكون مثبتا لحجية عدة منها كذلك نافيا لحجية الباقي واما ان يكون مثبتا
لحجية البعض على الوجه المذكور نافيا لحجية عدة اخرى مع خلو الباقي عن الامرين ويجب في حكم العقل الاخذ بمقتضى الظن في الجميع في مقام الترجيح
وان اختلف الحال فيها بالقوة والضعف غير انه في القسم الثاني لا بد من الحكم بحجية غير ما قضى الظن بعدم حجيته نظرا الى انتفاء المرجح بينها
فان قلت ان اقيم الدليل على حجية الظن مطلقا فقد ثبت ما يدعيه الخصم وان لم يقم عليه دليل فلا وجه للحكم بمقتضى الدليل الظني من البناء
على الحجية او نفيها فانه رجوع الى الظن واتكال عليه وان كان في مقام الترجيح والاتكال عليه مما لا وجه له قبل قيام القاطع عليه بل نقول
ان لم يكن الدليل الظني القائم في المقام من الظنون المخصوصة لم يعقل الاتكال عليه من المستدل اذ المختار عنده عدم حجيته وان وجوده
كعدمه وان كان من الظنون المخصوصة كان الاتكال عليه في المقام دوريا قلت ليس المقصود في المقام اثبات حجية تلك الظنون بالادلة الظنية القائمة
عليها ليكون الاتكال في الحكم بحجيتها على مجرد الظن بل المثبت لحجيتها هو الدليل العقلي المذكور والحاصل ان تلك الادلة الظنية هو مرجح بعض
تلك الظنون على البعض فيتبع ذلك من رجحان القضية المهملة الى الكلية فيقتصر في مفاد المهملة المذكورة على تلك الجهة فالظن المفروض انما يبعث
على صرف مفاد الدليل المذكور الى ذلك وعدم صرفه الى سائر الظنون نظرا الى حصول القوة بالنسبة اليها لانضمام الظن بحجيتها الى الظن الحاصل
منها بالواقع بخلاف غيرها حيث لا ظن بحجيتها في نفسها فاذا قطع العقل بحجية الظن بالقضية المهملة ثم وجد الحجية متساوية النسبة بالنظر الى الجميع
فلا محيص عن الحكم لكل حسبما مر واما ان وجدها مختلفة وكان جملة منها اقرب الى الحجية من الباقي نظرا الى الظن بحجيتها مثلا دون الباقي فلا محيص بحجيته
عن تقديم المظنون على المشكوك او الموهوم والمشكوك على الموهوم في مقام الحجية والجهالة فليس الدليل الظني المفروض مثبتا لحجية تلك الظنون حتى
يكون ذلك اتكالا على الظن في ثبوت مظنونه وانما هو قاض بقوة جانب الحجية في تلك الظنون فينصرف اليه ما قضى به الدليل المذكور من حجية
الظن في الجملة فان قلت انصراف مفاد الدليل المذكور الى خصوص تلك ان كان على سبيل اليقين تم ما ذكر وان كان ذلك ايضا على سبيل الظن كان
ذلك ايضا اتكالا على الظن فان النتيجة يتبع اخس المقدمتين والظاهر من قبيل الثاني لقيام الظن بقيام احتمال الخلاف فاذا فرض تحقق ذلك
الاحتمال كان الظن المذكور كعدمه فتساوي الظنون المفروضة بحسب الواقع ولا يتحقق ترجيح بينها حتى ينصرف الدليل المذكور الى الراجح منها
والحاصل انه لا قطع بصرف الدليل المذكور الى خصوص تلك الظنون من جهة ترجيحها على غيرها لاحتمال مخالفة الظن المفروض للواقع ومساواتها
لغيرها من الظنون بحسب الواقع بل احتمال عدم حجيتها بخصوصها فلا قطع بحجيتها بالخصوص بوجه من الوجوه حتى يكون الاتكال هنا على اليقين وغاية
الامر حصول الظن بذلك فالمحذور ... قلت لا اتكال في حجية تلك الظنون ليس على الظن الدال على حجيتها بحسب الواقع ولا على الظن بترجيح تلك على المدعى
الظنون على غيرها بعد اثبات حجية الظن في الجملة بل التعويل فيها على القطع بترجيح تلك الظنون على غيرها عند دوران الحجية بينها وبين غيرها
وتوضيح ذلك ان قضية الدليل القاطع المذكور هو حجية الظن على سبيل الاهمال فيدور الامر بين القول بحجية الجميع والبعض ثم الامر في البعض
يدور بين بعض الظنون وغيره والتعيين اذ قضية العقل في الدوران هنا بين حجية الكل والبعض هو الاقتصار على البعض اخذا بالمتيقن ولذا
قال علماء الميزان ان القضية المهملة في قوة الجزئية واعترف الجماعة بانه لو قام الدليل القاطع على حجية ظنون خاصة كافية للاستنباط لم يصح
التعدي عنها الى حجية غيرها من الظنون وانه لا يثبت بالقضية المهملة المذكورة ما يزيد عليها ولو لم يتعين البعض حجة في المقام ودار الحجة بين الخامس
سائر الابعاض من غير تفاوت بينها في نظر العقل لزم الحكم بحجية الكل لبطلان الترجيح للبعض من غير مرجح الى اخر ما مر واما لو كانت حجية البعض
مما فيه الكفاية مظنونة بخصوصه بخلاف الباقي كان ذلك اقرب الى الحجية من غيره مما لم يقم على حجيته كذلك دليل فيتعين عند العقل الاخذ به
دون غيره فان الرجحان قطعي ووجد في الترجيح من جهة ليس ترجيحا بمرجح ظني بل قطعي وان كان ظنا بحجية تلك الظنون فان كون المرجح ظنا لا
يقضي كون الترجيح ظنيا وهو ظاهر والحاصل ان العقل بعد حكمه بحجية الظن في الجملة ودوران الامر هنا بين القول بحجية خصوص ما قام الدليل
الظني على حجيته من الظنون والبناء على حجية ذلك وغيره مما لم يقم دليل على حجيته من سائر الظنون لا يحكم الا بحجية الاول لترجيحه على غيره في
نظر العقل قطعا فلا يحكم بحجية الجميع من غير قيام دليل على التعميم الرابع انه بعد قضاء المقدمات الثلث بحجية الظن على سبيل الاهمال ان كشفنا
بالمرجح الظني كما مر في الوجه السابق كان ما دل على تعيين الدليل الظني هو المتبع دون غيره حسبما قرر في الوجه المتقدم وان سلمنا عدم العبرة به
وتساوي الظنون بالملاحظة المذكورة بالنسبة الى الحجية وعدمها فاللازم ح حجية الجميع الا ما قام الدليل المعتبر على عدمه ومن الدليل المعتبر
ح هو الدليل الظني لقيامه مقام العلم فاذا قضى الدليل الظني بكون الحجة هي الظنون الخاصة دون غيرها تعين الاخذ بها دون ما سواها
فانه بمنزلة الدليل القاطع الدال عليه كذلك فان قلت اذا قام الدليل القاطع على حجية بعض الظنون مما فيه الكفاية كانت القضية المهملة الثابتة
بالدليل المذكور منطبقة عليه فلا يتعدى الحكم منها الى غيرها حسبما مر واما اذا قام الدليل الظني على حجيته كذلك لم يكن الحال فيها على ما ذكر
وان قلنا بقيام الظن مقام العلم وتنزيله منزلته فلا وجه اذن للاقتصار عليه اذ الدليل الدال على حجيته هو الدال على حجية الباقي غاية الامر
ان يكون الدال على حجيته امران الدليل القاطع العام والدليل الظني المفروض والدال على حجية غيره هو الثاني خاصة قلت الحال على
ما ذكرت وليس المقصود في المقام تنزيل الدليل الظني القائم على خصوص بعض الظنون منزلة الدليل القاطع الدال عليه في تطبيق القضية المهملة
المذكورة عليه لوضوح الفرق بين الامرين بل المقصود ان قيام الدليل الظني على عدم حجية غير الظنون الخاصة قاض بسقوطها عن الحجية فان تنزيل ذلك

الدليل الظني منزلة القطع قاض بعدم حجية غيرها من الظنون فان قلت انه يقع التعارض ح بين الظن المتعلق بالحكم والظن المتعلق بعدم حجية ذلك
الظن لقضاء الاول بالظن باداء المكلف به القاضي بحصول الفراغ وقضاء الثاني في الظن ببقاء الاشتغال فيتدافعان ولا بد ح من الرجوع الى
اقوى الظنين المذكورين لا القول بسقوط الاول راسا قلت لا مصادمة بين الظنين المفروضين اصلا نظرا الى اختلاف متعلقيهما مع انتفاء الملازمة
بينهما ايض لوضوح امكان حصول الظن بالواقع مع الظن بعدم حصول البراءة به في الشريعة او العلم به كما هو الحال في القياس ونظايره بل لا اقتضاء
فيه لذلك كما مرت الاشارة اليه وايضا اقصى ما لو سلم في المقام ان يكون الظن باداء الواقع مقتضيا للظن بحصول البراءة في الشريعة وهو لا يزاحم
الدليل الظني القائم على خلافه حتى يتدافعان ويرجع الامر الى ملاحظة الترجيح بل مع حصول الثاني لا يحصل من الاول الا مجرد الظن بالواقع من غير
حصول الظن بالبراءة الشرعية فان قلت على هذا يقع المعارضة بين الدليل الظني المفروض والدليل القاطع المذكور الدال على حجية مطلق الظنون
لقضاء ذلك بعدم حجية الظن المفروض فهو دليل ظني خاص معارض لما يقتضيه القاعدة القطعية المذكورة ومن البين ان الظني لا يقاوم
القطع فلا وجه لالتزام التخصيص فيها واخراج ذلك عن القاعدة من جهة قيام الدليل المفروض قلت لا تعارض في المقام بين الدليلين حتى تكون
ظنية احدهما قاضية بسقوطه في المقام بل نقول ان ما يقتضيه الدليل القاطع مقيد بعدم قيام الدليل على خلافه حسبما مر بيانه فاذا قام الدليل
على خلافه حسب ما مر بيانه فاذا قام الدليل عليه لم يعارض ذلك الدليل المذكور بل ينتهي عنده الحكم المدلول عليه فالظن الذي قام الدليل المذكور ما يقتضيه م
على عدم حجيته خارج عن موضوع الحكم المذكور وقد عرفت سابقا ان خروج الظنون التي قام الدليل القاطع على عدم حجيتها ليس من قبيل التخصيص
ليلزم التخصيص في الادلة العقلية فكذا ما بمنزلته من الدليل الظني اذا افاد عدم حجية بعض الظنون فلا تدافع فيه اصلا فان قلت ان قام هناك
دليل على عدم حجية بعض الظنون كان الحال فيه على ما ذكرت واما مع قيام الدليل الظني عليه فانما يصح كونه مخرجا عن موضوع القاعدة المقررة اذا علی م
كانت حجيته معلومة وهي انما يتفرع على القاعدة المذكورة وهي غير صالحة لتخصيص نفسها اذ نسبتها الى الظنين على نحو سواء فتفوت مقتضى الدليل
المذكور حجية الظنين معا ولما كانا متعارضين لا يمكن الجمع بينهما كان اللازم مراعاة اقويهما والاخذ به في المقام على ما هو شان الادلة المتعارضة
من غير ان يكون ترك احد الظنين مستندا الى القاعدة المذكورة كما هو مبنى الجواب اذ لا يصح تخصيصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حكم تلك
القاعدة في الحقيقة هو الدليل الدال على حجية الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ينهض حجة قاضية بتخصيص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدليل
عليها هي القاعدة المفروضة فلا يصح جعلها مخصصة لنفسها اقصى الامر ان نأخذ باقوى الظنين المفروضين قلت الحجة عندنا هي كل واحد من الظنون
الحاصلة وان كان المستند في حجيتها شيئا واحدا وح فالحكم بحجية كل واحد منها مقيد بعدم قيام دليل على خلافه ومن البين ح كون الظن المتعلق
بعدم حجية الظن المفروض دليلا قائما على عدم حجية ذلك الظن فلا بد من ترك العمل به والحاصل ان العقل قد دل على حجية كل ظن حتى يقوم دليل
شرعي على عدم حجيته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجية ذلك الظن كان الثاني حجة على عدم جواز الرجوع الى الاول وخرج بذلك عن الاندراج
تحت الدليل المذكور فليس ذلك مخصصا لتلك القاعدة اصلا فان قلت ان العقل كما يحكم بحجية الظن الاول الى ان يقوم دليل على خلافه كذا
يحكم بحجية الاخر كذلك وكما يجعل الثاني باعتبار كونه حجة دليلا على عدم حجية الاول فليجعل الاول باعتبار حجيته دليلا على عدم حجية الثاني اذ لا يمكن
الجمع بينهما في الحجية فاي مرجح للحكم بتقديم الثاني على الاول قلت نسبة الدليل المذكور الى الظنين بانفسهما على نحو سواء لكن الظن الاول متعلق
بحكم المسئلة بالنظر الى الواقع والظن الثاني متعلق بعدم حجية الاول فان كان مؤدى الدليل حجية الظن مط لزم ترك احد الظنين ولا ريب اذن في لزوم
ترك الثاني فانه في الحقيقة معارض للدليل القاطع القائم على حجية الظن مط لا للظن المفروض وح فلا ظن بحسب الحقيقة بعد ملاحظة الدليل
القطعي المفروض واما ان كان مؤداه حجية الظن الا ما دل الدليل على عدم حجيته فلا مناص من الحكم بترك الاخذ بالظن الاول اذ قضية الدليل المفروض
حجية الظن الثاني فيكون دليلا على عدم حجية الاول ولا معارضة فيه للدليل القاضي بحجية الظن لكون الحكم بالحجية هناك مقيدا بعدم قيام
الدليل على خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقيهما ولو اريد الاخذ بمقتضى الظن الاول لم يمكن جعل ذلك دليلا على عدم حجية الظن الثاني
لوضوح عدم ارتباطه به وانما يعارضه ظاهرا بنفس الحكم بحجيته وقد عرفت انه لا معارضة بينهما بحسب الحقيقة ولا يصح ان يجعل حجية الظن الاول
دليلا على عدم حجية الثاني اذ الحجة في المقام هي نفس الظنين والدليل المذكور في المقام دال على حجيتهما وهو امر واحد بالنسبة اليهما بانفسهما
على نحو سواء كما عرفت وليس حجية الظن في المقام نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنين وملاحظة حجيتهما على الوجه المذكور ينهض بل الحجة م حجة م
الثاني دليلا على عدم حجية الاول دون العكس فيكون قضية الدليل القائم على الظن الا ما قام الدليل على عدم حجيته بعد ملاحظة الظنين حجيته م
المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ باقويهما حسبما اتضح مما قررنا فان قلت ان مقتضى
الدليل المذكور حجية الظن المتعلق بالفروع والظن المذكور انما يتعلق بالاصول حيث ان عدم حجية الظنون المفروضة من مسائل اصول الفقه
فلا دلالة فيه اذن على عدم حجيته فيندرج تلك الظنون تحت القاعدة المذكورة ويكون الدليل المذكور حجة قاطعة على حجيتها قلت اولا ان مفاد حجيتها
الدليل المذكور حجية الظن فيما انسد فيه سبيل العلم مع العلم ببقاء التكليف فيه ولا اختصاص له بالفروع وان كان عقد البحث انما يستند اليها و لا نخرج عن غلط الا ان المقصود ظاهر
المفروض انسداد سبيل العلم في هذه المسئلة وعدم المناص عنه في العمل وثانيا ان مرجع الظن المذكور الى الظن في الفروع اذ مفاده عدم جواز
العمل بمقتضى الظنون المفروضة والافتاء الذي هو من جملة اعمال المكلف فتح الخامس انه بعد البناء على حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة
كما قضت به المقدمات الثلث المذكورة اذا دار الامر فيه بين حجية جميع الظنون او الظنون الخاصة من دون قيام مرجح لاحد الوجهين لزم البناء على حجية

الجميع لتساوي الظنون اذن في نظر العقل وبطلان الترجيح من غير مرجح قاض بالتعيين واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعاً بحجيته على فرض
حجية الظن في الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك البعض للحكم بالحجية دون الباقي فانه القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه اذ حكم
العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع كذلك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح
تعيين البعض للحكم بالحجية دون البعض من دون ظهور مرجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجية الكل بعد انقطاع سبل المناص عن الرجوع اليه في الجملة
فعموم الحكم انما يجيء من جهة الجهل بالواقع ولا يجري ذلك عند دوران الامر بين الاخص والاعم على نحو ما هو المفروض في المقام لثبوت حجية الاخص
ح على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة لا كلام اذن في حجية الاخص وانما التأمل في حجية الباقي ح فكيف يسوغ للعقل في مقام الجهل ان الحكم
يحكم بجواز الرجوع الى الباقي مع الاكتفاء بتلك الظنون في استعلام الاحكام والمفروض كون حجية الاخص ح مقطوعاً بها عند العقل وحجية الباقي
مشكوكة بل الضرورة العقلية اذن قاضية بترجيح الاخص والاقتصار عليه في مقام الجهل حتى يتبين حجية غيره من الظنون فان قلت ان الظنون لما
لا معيار لها حتى يؤخذ بها على مقتضى اليقين المفروض لحصول الخلاف في خصوصياتها ودوران الامر بين الاخذ بالكل والبعض المبهم لا ينفع
في المقام لوضوح عدم امكان الرجوع الى المبهم والمفروض انه لا دليل على شيء من خصوص الظنون ليكون ترجيحاً بالخصوص فيلزم الحكم بحجية الجميع
لانتفاء المرجح عندنا قلت لا بل في حكم العقل ح من الاخذ باخص الوجوه مما اتفق عليه القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على
الحاكم ما دونه بناء على القول المذكور ان اكتفى به في دفع الضرورة وترك الباقي مما وقع فيه الخلاف على الفرض المذكور فلا يثبت بالقضية المهملة تعين كون حجية الظن
ح ما يزيد على ذلك وان لم يكتف بالقدر المعلوم ح لاستنباط الاحكام اخذ بالاخص بعده اخذاً بمقتضى المقدمات المذكورة وجرياً على مفاد
الدليل المذكور بعينه بالنسبة الى ما بعده فان لم يكتف ايضاً بالاخص بعده تعين ما ذكر الى ان يندفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك هذا اذا
كانت الظنون متداخلة واما اذا كانت متباينة بان كان ارباب الظنون الخاصة مختلفين من غير ان يكون هناك ظن متفق عليه بينهم او كان
لم يكن وافياً بالاحكام كان اللازم الحكم بحجية جميع تلك الظنون لدوران البعض المحكوم بحجيته قطعاً بين تلك الظنون ولا ترجيح بينها فيجب الاخذ
بجميعها من غير ان يتسرى الى غيرها مما يتعدى عن تلك المرتبة فالقدر الثابت من تلك المقدمات القاضية بحجية الظن على سبيل الاجمال هو
الحكم بحجية البعض ولما دار البعض بين ظنون عديدة كان قضيته اقتضاء القاعدة الواقعة عدم الترجيح بينها وبطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية
جميع تلك الظنون ولا يتعدى الى غيرها من ساير الظنون فان قلت ان المرجح للاخذ بالبعض انما هو الاخذ بالمتيقن بعد اثبات حجية الظن في
الجملة واذا دار ذلك البعض بين ظنون عديدة ووقع الاختلاف فيها انتفى المرجح المذكور فلا قاضي اذن بترجيح البعض بل يتساوى تلك الابعاض
وغيرها من الظنون لوقوع الخلاف في الجميع قلت ان هناك وجهين للتسرية بالحجية الى الظنون احدهما ان يحكم بحجية تلك الابعاض الخاصة بعد العلم بحجية الظن
في الجملة ودوران الحجية بين جميع تلك الابعاض نظراً الى انتفاء الترجيح بين تلك الابعاض وعدم المناص عن العمل وثانيهما ان يتسرى الى جميع الظنون وبعضها
منها ومن غيرها ومن البين ان العقل حين جهالته ودوران الامر عنده بين الوجهين انما يأخذ بالاخص فان المهملة انما تكون كلية على قدر ما قام الدليل
القاطع عليه دون ما يزيد عليه والحاصل انه بعد قيام الاحتمالين المذكورين اذا لم يقم دليل خاص على شيء منهما كان قضية حكم العقل في شأن الجاهل
بالحال هو الاقتصار على الاقل وعدم تسرية الحكم الى ما عدا تلك الظنون اخذاً بالمتيقن على التقدير المفروض ويتفرع عليه انه ان العقل بعد علمه
بحجية الظن في الجملة والتزامه بالعمل بالظن المعين اذ لا يعقل العمل بالمبهم يتعين عليه الحكم بحجية المعين وحيث لم يقم عنده دليل خاص على تعيين ما هو
الامر عنده الحجة من الظنون لا كلا ولا بعضاً ودار العقل بين حجية البعض المعين اعني الظنون المفروض حجيته ووقع الخلاف بين العلماء في ذلك المرجح له
الحكم ح بحجية ما يزيد على ذلك البعض فان الضرورة الملجئة له الى العمل يندفع به فلا داعي لضم غيره من الظنون اليه والحكم بحجية الكل من دون ضرورة
قاضية به وعدم قيام دليل خاص على التعيين لا يقضي بتسرية الحكم للجميع مع وجود انتفاء المرجح ح لما عرفت من ان خصيصة احد الوجهين في مثل هذا
المقام من اعظم المرجحات للحكم بالاخص ولا يجوز عند العقل حين جهله بالحال التعدي منه الى غيره قطعاً وهو ظاهر فان قلت ان تم ما ذكر من البيان
فانما يتم لو لم يعارض الظن الخاص غيره من الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر فلا يتم ذلك اذ دوران الامر بين الاخذ باحد الظنين يتوقف
الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الاخذ بالاخص ولا اتفاق على الاخذ بالظن الخاص ليتم الوجه المذكور فيتساوى الجميع اذن في
الحجية وقضية بطلان الترجيح بلا مرجح هو حجية الكل حسبما قرروه ولا مدرج من الاخذ بالاقوى على ما يقتضيه قاعدة التعارض قلت لما لم يكن تلك
الظنون حجة مع الخلو عن المعارض حسبما ذكر فمع وجوده لا تكون حجة بالاولى فلا يعقل اذن معارضته لما هو حجة عندنا فان قلت انا نقلب ذلك
ونقول اذا حكم اذن بحجية الكل نظراً الى بطلان الترجيح بلا مرجح لزم القول بحجيته مع انتفاء المعارض بالاولى ويتعين الاخذ بذلك دون عكسه فان
قضية الدليل المذكور ثبوت الحجية في الصورة المفروضة بخلاف ما اقتضاه الوجه الاخر من دفع الحجية في الصورة الاخرى فانه انما يجيء من جهة الاصل
وانتفاء الدليل على الحجية لعدم وفاء الدليل المذكور بما يثبته فيكون اثباتها هنا حاكماً عليه فيثبت الحجية اذن في جميع الظنون قلت يمكن
ان يق في دفعه بان القائل بحجية الظن مط لا يمنع من حجية الخبر مثلا اذا عارضه الشهرة وكانت اقوى غاية الامر انه يرجح جانب الشهرة ح لقوة الظن
في جهتها فهي ح عنده اقوى الحجتين فيتعين العمل بها عند المعارضة وترك الاخر لوجود المعارض الاقوى المانع من العمل بالحجة لا انه يسقطها عن الحجية
بالمرة وفرق بين انتفاء الحجية من اصلها وثبوتها وحصول مانع عن العمل بها نحو وجود المقتضي في الثاني الا انه مصادف لوجود المانع بخلاف الاول
اذ لا حجية هناك حتى يلاحظ التعارض بينه وبين غيره اذا تقرر ذلك فنقول انه على ما قررنا يكون بين القول بحجية الظنون الخاصة ومطلق الظن

عموم مطلق كما هو احد الوجهين المتقدمين فى اوّل المسئلة فكل ظنّ يقول بحجيته من يقول بحجية الظنون الخاصة يقول بحجيته القائل بحجية مطلق الظن الّا
ان يقوم عنده دليل على خلافه دون العكس وبذلك يتم المطلوب اذ بعد تسليم حجية الخبر فى الصورة المفروضة لا دليل على حجية الشهرة حتى يعارض بها
تلك الحجة المسلمة فضلا عن ترجيحها عليها فان الحكم بالترجيح فرع الحجية فاذا كانت منتفية لعدم قيام الدليل عليها لم يعقل الترجيح ويتم ما قررناه فان
الفريقين متفقان على حجية الخبر وجواز العمل به فى نفسه لولا وجود المعارض الاقوى الا ان القائل بحجية مطلق الظن يقول بوجود المعارض
فلا يجوز عنده العمل بالخبر من تلك الجهة وانما يتم له ذلك لدعوى على فرض اثباته وقد عرفت انه لا دليل عليه فيتعين العمل بالخبر هذا غاية ما يمكن
تقريره فى تصحيح هذا الوجه ولا يخفى على المتأمل السادس انه قد دلت الاخبار القطعية والاجماع المعلوم من الشيعة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة
بل ذلك مما اتفقت عليه الامة وان وقع الخلاف بين الخاصة والعامة فى موضوع السنة وذلك مما لا ارتياب فيه بالمقام فح نقول ان امكن حصول العلم بالحكم
الواقعى من الرجوع اليهما فى الغالب تعين الرجوع اليهما على الوجه المذكور وحملا لما دل على الرجوع اليهما على ذلك وان لم يحصل ذلك بحسب الغالب وكان
هناك طريق فى كيفية الرجوع اليهما تعين الاخذ به وكان بمنزلة الوجه الاول وان انسد سبيل العلم به ايضا وكان هناك طريق ظنى فى كيفية الرجوع
اليهما لزم الانتقال اليه والاخذ بمقتضاه وان لم يفد الظن بالواقع تنزلا من العلم الى الظن مع عدم المناص عن العمل والا لزم الاخذ بهما والرجوع
اليهما على وجه يظن منهما بالحكم على اى وجه كان لما عرفت من وجوب الرجوع اليهما فح يتنزل الى الظن وحيث لا يظهر ترجيح لبعض الظنون المتعلقة
بذلك بكون مطلق الظن المتعلق بهما حجة فيكون المتبع ح هو الرجوع اليهما على وجه يحصل الظن منهما والحاصل ان هناك درجتين احدهما
الرجوع اليهما على وجه يعلم معه باداء التكليف من اول الامر اما لكون الرجوع اليهما مفيدا للعلم بالواقع او لقيام دليل اولا وعلى الرجوع اليهما على
وجه مخصوص سواء افاد اليقين بالواقع او الظن به او لم يفد شيئا منهما ثانيهما الرجوع اليهما على وجه يظن معه بذلك وذلك بعد انسداد سبيل العلم
الى الاول مع العلم ببقاء التكليف المذكور فينزل فى حكم العقل الى الظن به فان سلم انسداد سبيل الوجه الاول على وجه يكتفى به فى استعلام الاحكام
كما يدعيه القائل بحجية مطلق الظن فالمتبع فى حكم العقل هو الوجه الثانى سواء حصل هناك ظن بالطريق او الواقع وان ترتب الوجهان على ما مرّ من
التفصيل وح فالواجب الاخذ بمقتضى الظن المذكور بخصوصه فى استنباط الاحكام من غير تعديه الى سائر الظنون فان قلت انا نمنع وجوب الاخذ بالكتاب
والسنة مط ولو مع عدم افادتها اليقين بالحكم ولم يقم عليه دليل قاطع وقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليها من القائل بحجية مطلق الظن والظن المخصوص
لا يفيد حجيتها بالخصوص اذ القائل بحجية مطلق الظن لا يقول بحجيته من حيث الخصوصية وانما يقول به من جهة اندراجه تحت المطلق مطلق الظن و
القائل بحجية الظن الخاص لا يثبت بقوله اجماع مع مخالفة الباقين ولم يقم دليلا قاطعا عليه حتى يثبت به ذلك القول بل لا نه الاخبار القطعية
عليه ثم اقصى الامر دلالتها على حجية ذلك بالنسبة الى المشافهين المخاطبين بتلك الخطابات ومن بمنزلتهم وح فقد يتفق حصول العلم بالنسبة اليهم اذ لا
بعد اذن فى احتفافها اذن بالقرائن القاطعة ومع تسليم عدمه فغاية الامر حجية الظن الحاصل بالنسبة اليهم اذ لا يعول اذن فى ذلك على الظن الحاصل
لنا للاحتياج الى ضم ظنون عديدة لم تكن محتاجا اليها ح ولا دليل على حجيتها عندنا الا ما دل على حجية مط الظن قلت المناقشة فيما ذكرناه واهية
اذ انعقاد الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة الى زماننا هذا وما قبله من الامور الواضحة الجلية مما يكاد يلحق بالضروريات لا ولي
بناء الايراد على انكاره حيث انه غير قابل للمنع والمنازعة ولذا نفرق فيه من جهة اختلاف المجمعين فى المبنى فان منهم من يقول به من جهة كونه من جزئيات
ما يفيد الظن لا لخصوصيته فيها فلا يقوم اجماع على حجية الظن الحاصل منهما بخصوصه فيه انه بعد قيام الاجماع لا عبرة بالخلاف المذكور
فيما نحن بصدده اذ ليس المقص دعوى الاجماع على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة باعتبار خصوصيتها بل المدعى قيام الاجماع بالخصوص على وجوب
الرجوع اليهما ليكون الظن الحاصل منهما حجة ثابتة بالخصوص اذ لا حاجة اذن فى اثبات حجيتهما الى ملاحظة الدليل العقلى المذكور بل هو ثابت بالاجماع
القطعى فيكون هو ظنا ثابتا بالدليل وليس يعنى بالظن الخاص الا ما يكون حجيته ثابتة بالخصوص لا ما يكون حجيته بحسب الواقع بملاحظة الخصوصية الحاصلة
فيه لا من جهة عامة وهو واضح لا خفاء فيه فاذا ثبت حجية الظن الحاصل منهما فى الجملة ووجوب العمل بهما وعدم سقوط ذلك عنده ولم يتعين عندنا
طريق خاص فى الاحتجاج بهما كان قضية حكم العقل حجية الظن المتعلق بهما مط حسبما قررناه واما المناقشة فى الاخبار الواردة فى ذلك فان كان من حيث
الاسناد فهو واه جدا وكذا من جهة الدلالة لما هو من البين بعد ملاحظة فهم الاصحاب وعلمهم شمولها لاهل العصر ونحوه قطعا وليس جميع تلك الاخبار من
قبيل الخطاب الشفاهى ليختص بالحاضرين ويتوقف الشمول للباقين على قيام الاجماع ومع الغض عن ذلك ففيما ذكرناه من الاجماع المعلوم كفاية فى
المقام وكيف كان فان سلم عدم قيام الدليل القاطع من الشارع اولا على حجية الظن المتعلق بالكتاب والسنة على وجه يتم به نظام الاحكام حسبما
ذكره كما سيجىء الاشارة اليه فقضية حكم العقل هو حجية الظن المتعلق بهما من اى وجه كان على وجه ما يقتضيه الدليل المذكور والمقص بالاحتجاج
المذكور بيان هذا الاصل لا وجه للرجوع الى شىء من سائر الظنون اذ لا ضرورة اليها ولم يقم عليها دليل خاص فان قلت ان القدر المسلم وجوب الرجوع
الى الكتاب والسنة فى الجملة ولا يقضى ذلك بحجية الظن الحاصل منهما مط بل القدر الثابت من ذلك هو ما قام الاجماع عليه فيقتصر من الكتاب على
نصوصه ومن السنة على الخبر الصحيح الذى شهد بصحته عدلان وزكى رجاله فلا يتم سائر وجوه الظن الحاصل من الكتاب والسنة وح نقول انه لا يكفى الظن
المذكور قلت بناء على اختيار الوجه المذكور لا نسلم قيام الدليل القاطع على حجية خصوص شىء من الاخبار كيف ومن البين ان غالب الواردة
من علماء الرجال ليس من قبيل الشهادة حتى يقوم التعدد بل من بعد لبين منهم مقام العلم ومع ذلك فقيام الدليل القاطع على قيام شهادة
الشاهد من مقام العلم فى المقام محل منع ومع الغض عند تخصيص حجية خبر الثقة مطلقا مما لم يقم عليه دليل قطعى واذ لم يقم عليه دليل قاطع على حجية خصوص

علی بعض

علیه

وبعد ثبوته

فى استنباط الاحكام فيتوقف الامر على رجوع الى الظن احد اول الامر الى وجوب الرجوع الى الكل

شىء من

شيء من الاخبار كان الحال على نهج واحد وكان الامر ايضا دائرا مدار الظن حسبما قررناه ولو فرض قيام قاطع على حجية بعض اقسامه فهو اقل قليل منها ودليل
من البين انه لا يكتفي به في الخروج عن عهدة ذلك التكليف من المعلوم كون التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في يومنا هذا زائدا على القدر المفروض
وبملاحظة ذلك يتم التقريب المذكور والفرق في ذلك بين نصوص الكتاب وظواهره ان كان الملحوظ فيه حصول القطع من الاول دون الثاني فهو
فاسد اذ دعوى حصول القطع من النصوص مطلقا غير ظاهرة حسبما قرر في محله وان كان المقصود دعوى القطع بحجيتها دون الظواهر نظرا الى
حصول الاتفاق على حجية النصوص دون غيرها ففيه انه لا فرق في ذلك بين الامرين لقيام الاتفاق في المقامين وليس الحال في مفاد الفاظ الكتاب
الا كالفاظ السنة والتفصيل المذكور وان ذهب اليه شذوذ الا انه موهون جدا حسبما قرر في الكلام فيه في محله كيف والرجوع الى الكتاب والسنة و
التمسك بهما وما بمعناهما مما ورد في الروايات يعم الامرين كما يعلم الحال فيه من ملاحظة نظاير تلك العبارات فان قلت ان قضية ما ذكر من وجوب
الرجوع الى الكتاب والسنة هو الرجوع الى ما علم كونه كتابا او سنة وان كان الاخذ منهما على سبيل الظن تحقيقا للموضوع كما هو قضية الاصل فلا عبرة
بالكتاب الواصل الينا على سبيل الظن حسبما اشاروا اليه في بحث الكتاب كذا لا ينبغي ان لا يعتبر من السنة الا ما ينقل الينا على وجه اليقين من
المتواتر والمحفوف بقرينة القطع وح فلا يتم ما قرر في الاحتجاج لظهور عدم وفاء المقطوع به منهما بالاحكام وان كان استنباط الحكم منهما على
سبيل الظن فلا بد ايضا من الرجوع الى مطلق الظن قلت لا ريب ان السنة المقطوع بها اقل قليل فما يدل على وجوب الرجوع الى السنة في
زماننا هذا بعيد اكثر من ذلك للقطع بوجوب رجوعنا اليوم في تفاصيل الاحكام الى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الجملة باجماع
الفرقة واتفاقا لقائل بحجية مطلق الظن والظنون الخاصة فلا وجه للقول بالاقتصار على السنة المقطوعة وبعد ذلك يتم التقريب المذكور فان قلت
لما كان محصل الوجه المذكور ارجاع الامر بعد القطع ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة وانسداد سبيل تحصيل العلم منهما وعدم قيام دليل
على تعيين طريق خاص من الطرق الظنية في الرجوع اليهما الى مطلق الظن الحاصل منهما كان هذا الوجه بعينه هو ما قرر لحجية مطلق الظن فان
هذا التكليف جزئي من جزئيات التكاليف التي انسد سبيل العلم بها وقضية العقل في الجميع هو الرجوع الى الظن بعد العلم ببقاء التكاليف حسبما فلا
اختصاص له بالظن المذكور بل يندرج على ما عرفت تحت القاعدة الكلية التي ادعوها قلت لا حاجة بالرجوع الى الظن في المقام الى ملاحظة الدليل
العام بل العلم ببقاء التكليف بالرجوع الى الكتاب والسنة في الجملة بعد انسداد سبيل العلم بالتفصيل حسبما فرض يقضي بحكم العقل بتعين الرجوع
الى الظن في ذلك فيكون الظن المذكور قائما مقام العلم قطعا ومعه فلا حاجة الى الرجوع الى غيره من الظنون وينطبق عليه ما دل عليه القائل
بحجية الظن في الجملة فان قلت ان الوجه المذكور الدال على الانتقال من العلم الى الظن في المقام كما يجري فيما ذكر كذا يجري في التكاليف عند انسداد
باب العلم بها وكما لا يكون اعتباره في كل منهما منفردا قاضيا بتعدد الدليل وخروجه عن الاندراج تحت الاصل المذكور فكذا هنا قلت ليس
المقصود بالظن الخاص الا ما قام الدليل الخاص على حجيته مع قطع النظر عن قيام الدليل على حجية مطلق الظن وذلك حاصل بالنسبة الى الظن الحاصل
من الرجوع الى الكتاب والسنة لقيام الاجماع على وجوب الرجوع اليهما مع عدم حصول العلم منهما بالواقع وعدم ثبوت طريق خاص في الرجوع اليهما
كما هو المفروض اذ مؤداه حجية الظن الحاصل منهما ولا ربط لذلك بالقول بحجيتهما من جهة انسداد باب العلم بالحكم المستفاد منهما وانحصار الامر في
فلا وجه الوصول اليه بالرجوع الى الظن حسبما قرروه في الاحتجاج لاندراج ذلك في مصاديق الاصل المذكور لما عرفت من وضوح خلافه فان قلت ان المراد من
القول باندراجه تحت الاصل المذكور ان جهة حجية الظن المستفاد منهما هو العلم ببقاء التكليف بالرجوع اليهما وانسداد سبيل العلم بالطريق الذي
يجب الاخذ به في الرجوع اليهما فجهة حجية هذا الظن في المقام هي بعينه جهة حجية مطلق الظن بساير الاحكام فلا يكون لخصوصيته مدخلية في ذلك
قلت كون الدليل المذكور على طبق ذلك الدليل العام لا يقضي بكون ذلك من جزئيات ذلك الدليل وكون الاخذ به من جهة الاندراج تحت الاصل
العام ليكون المناط في حجيته هي الجهة العامة وهو ظاهر ومع الغض عن ذلك نقول ان كون الطريق بعد القطع ببقاء التكليف وانسداد سبيل
العلم به وعدم ثبوت طريق اخر هو الظن بذلك امر واضح في نظر العقل لا مجال لانكاره فاذا لوحظ ذلك بالنسبة الى نفس الاحكام قضى بحجية الظن المتعلق
بها من اي طريق كان ان لم يثبت هناك طريق خاص واذا لوحظ بالنسبة الى الطريق المقرر لاستنباط الاحكام كالرجوع الى الكتاب والسنة بعد ثبوت مطلوبية
الطريق الاخذ بذلك بعد انسداد سبيل العلم بتفصيل ما هو الحجة منه قضى بحجية ذلك الظن المتعلق به مطلقا ان لم يثبت هناك خصوصية لبعض الوجوه وح نقول انه اذا
ثبت بذلك حجية الظن بحجية بعض الطرق لاستنباط الاحكام اذا كان كافيا في الاستنباط قضى بانصراف ما دل على حجية الظن في الجملة الى ذلك فان ما
يستفاد منه هو حجية جميع الظنون المتعلقة بالواقع الا اذا ثبت هناك طريق للاستنباط والمفروض هنا ثبوت الطريق المذكور فلا يثبت من ملاحظة الوجه
الاول ما يزيد على ذلك فان حجية الظن على خلاف الاصل وانما يقتصر فيه على القدر الثابت وحيث لا يكون ترجيح بين الظنون بحكم بحجية الكل لعدم
المناص عن الاخذ به وعدم ظهور الترجيح بين الظنون وبعد ثبوت هذا الوجه الخاص والاكتفاء به في الاستنباط لا يحكم العقل قطعا بعد ملاحظة الوجه
الاول بحجية ما عدا ذلك من الظنون السابع انه لا شك في كون المجتهد بعد انسداد باب العلم مكلفا بالافتاء وانه لا يسقط عنه التكليف المذكور من جهة
انسداد سبيل العلم ومن البين ان الافتاء فعل كساير الافعال يجب بحكم الشرع على بعض الوجوه ويحرم على اخرى فان قام عندنا دليل على تميز الواجب منه على
عن الحرام فلا كلام في تعين الاخذ به ووجوب الافتاء بذلك الطريق المعلوم وحرمة الافتاء على الوجه الاخر وان انسد سبيل العلم بذلك ايضا تعين
الرجوع في التمييز الى الظن ضرورة بقاء التكليف المذكور وكون الظن هو الاقرب الى الواقع فاذا دار امره بين الافتاء بمطلق الظن او بمقتضى الظنيات الخاصة
دون مطلق الظن لم يجز له ترك الفتوى مع حصول الاول فلا الاقدام عليه بمجرد قيام الثاني اذ هو ترك الظن وتنزل الى الوهم من دون باعث عليه

فان قلت ان الظن بثبوت الحكم فی الواقع فی معنی الظن بثبوت الحکم فی شاننا وهو مفاد الظن متعلق التکلیف بنافی لظ فکیف یقی بالانفکاک بین الظن
بالحکم والظن متعلق التکلیف فی لظ المرجح للحکم والافتاء قلت ان اقصی ما یفیده الظن بالحکم هو الظن بثبوت الحکم فی نفس الامر وهو لا یستلزم الظن
بجواز الافتاء او وجوبه بمجرد ذلك ضرورة جواز الانفکاك بین الامرین حسبما مر بیانه فی الوجوه السابقة الا تری انه یجوز قیام الدلیل القاطع والمفید
الظنیة للظن علی عدم جواز الافتاء من دون التعارض لتعلق بنفس الحکم ولذا یبقی الظن بالواقع مع حصول القطع او الظن بعدم جواز الافتاء
ودعوی ان قضیة الظن بمقتضاه الا ان یقوم دلیل قاطع او مفید للظن بخلافه عریة عن البیان کیف وضرورة الوجدان قاضیة بانتفاء الملازمة بین الامرین ولو مع انتفاء
الدلیل المفروض نظرا الی احتمال ان یکون الشارع قد منع من الاخذ به نعم لو لم یتم هذا الاحتمال کان الظن بالحکم مستلزما للظن بتعلق التکلیف الظ
الحکم فی الواقع هو حصول الظن
بالواقع هو حصول الظن
بالتکلیف بانی الظاهر فان قلت ان مجرد قیام الاحتمال لا ینافی حصول الظن سیما بعد انسداد سبیل العلم بالواقع وحکم العقل بالرجوع الی الظن قلت الکلام فی مقتضی حکم
العقل فان ما یقتضیه العقل توقف الافتاء علی قیام الدلیل القاطع علی جوازه وبعد انسداد سبیله ینتقل الی الظن به ومجرد الظن بالواقع لا یقتضیه
جواز الافتاء بمقتضاه
مع عدم قیام الدلیل الظنی علی جواز الافتاء ثبقیام ظنیات مخصوصة لزم الاخذ بمقتضاها واذا لم یقم علی جواز الافتاء بها نعم ان لم یقم دلیل ظنی علی الرجوع
بمجرد حصوله فاذا قام
الدلیل الظنی علی الی بعض الطرق مما یکتفی به فی استنباط القدر اللازم من الاحکام او علی جواز الرجوع الی بعضها وکانت الظنون متساویة من حیث المدرك فی نظر العقل
جواز الافتاء کان مقتضی الدلیل المذکور القطع بوجوب العمل بالجمیع وجواز الافتاء بکل منها لوجوب الافتاء وانتفاء المرجح بینها واما مع قیام الدلیل الظنی
علی احد الامرین المذکورین او کلیهما فلا ریب فی عدم جواز الرجوع الی مطلق الظن بالواقع والحاصل ان الواجب اولا بعد انسداد سبیل العلم بالطریق
المجوز للافتاء هو الاخذ بمقتضی الدلیل القاضی بالظن بجواز الافتاء سواء افاد الظن بالواقع اولا ومع انسداد سبیل الظن به یؤخذ بمقتضی الظن
بالواقع ومتساوی الظنون فی الحجیة ویکون ما قررناه دلیلا قاطعا علی جواز الافتاء بمقتضاها ثم انه لا یذهب علیك ان ما قررناه بالنسبة الی جواز
الافتاء وعدمه یجری بعینه لو قررناه بالنسبة الی العمل بالظن بالواقع ونرکه فیتوقف الاخذ بالظن والعمل به حین انسداد سبیل العلم بالواقع یتوقف
علی قیام الدلیل القاطع علیه فان قام دلیل قاطع علیه من کل قول الامر فذاك ومع انسداد سبیله ینتزل بحکم العقل الی الدلیل الظنی القاضی
بالعمل به والجری علی مقتضاه ومع انسداد سبیله یؤخذ بما یظن منه ثبوت الحکم فی الواقع متساوی الظنون بأجمعها من حیث المدرك لانتفاء الدلیل
ولا ریب اذن فی حجیة الجمیع واین ذلك من القول به قبل حصول الانسداد المذکور فالخلط الواقع من الجماعة القائلین باصالة حجیة الظن بعد انسداد
سبیل العلم بالواقع انما وقع من جهة عدم التمییز بین المرتبتین المذکورتین وعدم اعطاء التامل حقه فیما یقتضیه العقل من الامرین المفروضین
ولا ریب فی حصول الترتیب بین الصورتین وذلك بحمد الله تعالی واضح لا سترة علیه لما تامن ان الدلیل القاطع قائم علی حجیة الظنون الخاصة والمدارك
علاوة
المخصوصة وقد دل هنالك طریقا خاصا مقررا من صاحب الشریعة لاستنباط الاحکام الشرعیة لا یجوز التعدی عنه فی الحکم والافتاء ما دام التمکن منه حاصلا
وما ذکروه من اعتبار القطع فی الاصول لا بد من حمله علی ارادة هذه المسائل ونحوها من مسائل الاصول ان ارادوا بذلك ما یعم اصول الفقه فکیف
یلتزم بانسداد سبیل العلم فیها والطریق عندنا هو الرجوع الی الکتاب والسنة حسبما دلت النصوص المستفیضة بل المتواترة علی اخذ الاحکام منها
اخرة
والرجوع الیها والتمسك بها وهناك اخبار کثیرة متجاوزة عن حد التواتر دالة علی حجیة الکتاب وکل اخبار دالة علی حجیة الاخبار الماثورة علی حسب ما فصل
القول فیه فی محله ویدل علیه ایضا جریان الطریقة المالوفة من لدن زمان الائمة ع علی العمل بالامرین بین الشیعة واخذ الاحکام منها دون سایر
الوجوه حسبما تراه العامة العمیاء والائمة رجوعهم الی الاخبار اوضح من الشمس فی رابعة النهار فان علیها مدار المذهب ولا زال تعمل الشیعة من زمن
الائمة ع علی الاخبار الماثورة بتوسط من یوثق به من الرواة ومع قیام القرینة الباعثة علی الاعتماد علیها والظن بصدقها وان کان راویها مخالفا
لاهل الحق کالسکونی واضرابه حسبما نشاهده من طریقتهم ویؤیده حکایة الشیخ اتفاق العصابة علی العمل باخبار جماعة هذا شانهم کالسکونی و
ابن الدراج والطاطریین وبنی فضال واضرابهم ویشیر الیه الاجماع المحکی عن الجماعة المخصوصین وفیهم فاسد العقیدة ومن البین ان الصحیح فی اصطلاح
القدماء هو المعمول به عندهم وقد ذکر الصدوق ان کل ما صححه شیخنا محمد بن الحسن بن الولید فهو صحیح وظاهر ان مجرد تصحیحه لا یقتضی القطع
بصدق الروایة فلا بد ان یکون علی حصول الاعتماد علیها من اجله فیما لاحظناه ذلك وغیرها مما یقف علیه المتتبع فی کتب الرجال وغیرها مما لیس هنا موضع ذکره
لا یبقی ریب وشبهة فی کون الطریقة المستمرة الجاریة بینهم تحکی الکاشفة عن تقریر الائمة ع او قولهم علی کون المدار فی حجیة الاخبار علی حصول الوثوق
والاعتماد بصدق قائله وحصول الظن الغالب بصدوره عنهم ع ویاتی انشاء الله تفصیل القول فیه فی محله فظهر ان الظن الخاص الذی نقول بالعمل به وجعله
الشارع طریقا الی معرفة احکامه هو الظن الحاصل من الرجوع الی الکتاب والسنة ولا نقول بحجیة ظن سوی ذلك نعم هناك قواعد مستنبطة من السنة و
اصول مقررة فی الاخبار الماثورة یستفاد منها الاحکام حسبما نصوا علیهم السلم علیه فی الروایات من ان علینا القاء الاصول وعلیکم بالتفریع فتلك اذن منه رحمه
فی السنة واما العقل والاجماع فهما یفیدان القطع ولیسا من الادلة الظنیة والمنقول بخبر الواحد انما نقول بحجیته لما دل من السنة علی حجیة قول
الثقة والاعتماد علیه فی الشریعة فهو ایضا مستفاد من السنة ماخوذ منها فان قلت ان حجیة الکتاب قد وقع الخلاف فیها عن جماعة من الاخباریة مط
ومن اخرین منهم بالنسبة الی ظواهره فغایة الامر تحصیل الظن الاجتهادی بحجیته مط ولا وجه لدعوی القطع فیها مع شیوع خلافهم والخلاف فی
حجیة اخبار الاحاد معروف فحکی ان السید ره ادعی اجماعنا علی عدم حجیتها بل ربما یدعی کونه من ضروریات مذهبنا کالمنع من العمل بالقیاس
عندنا ومع الغض عنه فالخلاف فی تفاصیلها مشتد اولا بین الاصحاب حتی المتاخرین منهم فان منهم من یقتصر علی العمل بالصحیح ومنهم من یقول بحجیة
الحسان ایضا ومنهم من یقول بحجیة الموثق ایضا الی غیر ذلك من الاراء المتفرقة ومع هذه المعرکة العظمی من فحول العلماء کیف یعقل دعوی القطع فیها هذا

بالنسبة

بالنسبة الى الدلالة فالامر اظهر لوضوح ابتناء الامر فيها على الظن تارة من جهة ثبوت مفاد الفاظها وتحصيل الاوضاع الحاصلة لها حين صدور اصل الحجية واما بالنسبة الى
الخطابات كوضع الفاظ العموم للعموم ووضع الامر للوجوب والنهي للتحريم مثلا الى غير ذلك من المباحث الخلافية المتعلقة بالاوضاع سواء كانت شخصية
او نوعية وكثير من اوضاع الالفاظ مأخوذة من نقل الآحاد تارة من جهة عدم التصرف في استعمال تلك الالفاظ بارادة خلاف حقايقها او طرو
الاضمار او التخصيص او التقييد عليها الى غير ذلك وما يتخيل من قيام الاجماع على حجية الظنون المتعلقة بمباحث الالفاظ على اطلاقه وانما المسلم
منه ما تعلق باستعمال المستعمل بارادة ظواهرها وعدم الخروج عن مقتضى اوضاعها بعد ثبوت الوضع الى ان يقوم القرينة على خلافه وليس ايضا على ذلك
اطلاقه بل انما المسلم منه خصوص صورتين لا يتعداهما الاختصاص الدليل بهما احدهما بالنسبة الى المخاطب بتلك الخطاب اذ عليه بناء اللغات وعليه
مجرى المخاطبات والمحاورات الدائرة بين الناس في جميع الالسنة من لدن زمان آدم الى يومنا هذا كيف ولولا ذلك لكان تقرير اللغات لغوا اذ
ليس مفادها غالبا الا الظن واما غيره من الملقى اليه الكلام سواء كان في ذلك العصر او الاعصار المتاخرة فلا يفيد الوجه المذكور حجية ظنه في فهم مراد ذلك
المتكلم لعدم وقوع المخاطبة اياه وعدم كونه مقصودا بالافادة من العبارة فلا بد له تحصيل فهم المخاطب فان امكن تحصيله عن وجه اليقين فلا كلام
والا كان الاعتماد على الظن به موقوفا على اصالة حجيته اذ لا دليل عليه بالخصوص يفيد القطع بحجيته والدليل المتقدم لا يجري بالنسبة اليه فينحصر الامر الظن
في الاعتماد عليه الى اندراج تحت ذلك الاصل ثانيهما ان يكون الكلام موضوعا لافهام من يصل اليه مطلقا او لافهام من يصل اليه من صنف خاص فيكون
مقصد المتكلم بقائه والاستفادة منه ولا فرق بين من وقعت المخاطبة معه من الحاضرين الذين القى اليهم الكلام والغائبين والمعدومين ممن يأتي في
الاعصار اللاحقة الذين قصد استفادتهم من ذلك الكلام وان لم يكونوا مخاطبين بذلك الخطاب على وجه الحقيقة وذلك كتصنيفات المصنفين
فان الظن الحاصل لهم من ذلك الكلام حجة بالنسبة الى الجميع في الوقوف على مراد المتكلم والطريقة المستمرة من اهل العرف قاضية بذلك بحيث لا مجال ايضا
ولا ريب فيه وعليه يبتني في العادة فهم الكتب المصنفة والرسائل الواردة ونحوها وشيء من الامرين المذكورين لا ينفعنا في المقام الاول فظ لعدم
وقوع المخاطبة معنا في شيء من الخطابات الواردة في الشرع نعم لو قيل بعموم الخطاب الشفاهي لربما امكن القول به الا ان القول المذكور ضعيف
حسبما بين في محله واما الثاني فلعدم قيام دليل عليه كيف والمقصد في المقام حصول القطع بالحجية ولا يتم ذلك الا مع قيام الدليل القاطع على
كون تلك الخطابات من هذا القبيل بل من الظ خلافه بالنسبة الى الاخبار فان الظ خطاب الصادق ع لزرارة ومحمد بن مسلم مثلا لا يشمل غيره ولا يريد بحسب
ظ المخاطبة الا تفهيمه وان كان غيره مشاركا له في الحكم معرفا فان مجرد المشاركة لا يقتضي تفهيمه بذلك الخطاب حتى يكون الكلام الوارد منه ع لذلك ارادة
المصنفين وخطابهم المقصد منه افهام الجميع وهذا الوجه وان لم يكن بعيدا بالنسبة الى الكتاب فان الظ كونه موضوعا لافهام الامة واستفادتهم منه
بالتدبر فيه والتامل في معانيه الى يوم القيمة على ما هو الظ من وضع الكتب ويستفاد من بعض الاخبار ايض الا انه لم يقم عليه دليل قاطع فلا يخرج
من دائرة الظن المط ولا دليل على حجية ذلك الظن بالخصوص فلا فائدة في ادراج خطاباته تحت القسم المذكور الا مع اقامة الدليل القاطع عليه لا بد
كما هو الواقع فظهر بما ذكرنا انه ليس شيء من الظنون الحاصلة عندنا مما اقام الدليل على حجيته على سبيل السلب الكلي ولا يتم القول بحجية شيء منها الا
بالدليل العام القاضي بحجية ظن المجتهد مط هذا كله بالنسبة الى السند والدلالة ثم يأتي بعد ذلك ملاحظة التعارض الحاصل بينهما فانه لا
يحصل دليل صحيح خال عن المعارض بالمرة وعلاج التعارض بين الادلة من الامور الظنية في الاغلب والاخبار الواردة فيه مع كونها ظنية معارضة
ايض ولا يستفاد المقصد منها الا بالظن فهو ظن قلت اما المناقشة في قطعية حجية الكتاب من جهة وقوع الخلاف فيها فهو وهن شيء لوضوح ان فيظن
وقوع مجرد الخلاف في مسئلة لا يقضي بكونها ظنية كيف واغلب المطالب الكلامية مما وقع الخلاف فيها من جماعة من العقلاء فالحكم فيها من القطعيات ومع ذلك
وليس المدرك لحجية الكتاب منحصرا في الاجماع حتى يناقش فيه من جهة وجود الخلاف وعلى فرض انحصار دليله القطع فيه ووجود الخلاف فيه من
الجماعة مسبوق بالاجماع بل قد يدعى قيام الضرورة عليه وقد بلغت تلك المسئلة في الوضوح مبلغا لا يلتفت معه الى الخلاف المذكور ولا الى الشبهة
الواردة فيها واما السنة المروية والاخبار الواردة عن النبي ص والائمة ع وان امكن المناقشة في بادي الراي في كون حجيتها نظرا الى شيوع الخلاف اجماعية
فيها بيننا من قديم الزمان الا ان الظ بعد التامل فيما قررناها في الرجوع اليها والاخذ بها هي التي استقامت عليه الشيعة من لدن زمان الائمة ع بحيث
يحصل القطع من التامل فيها كون ذلك ناشئا عن اجماع وان خالف فيه من خالف فان مجرد وجود الخلاف من جهة بعض الشبهات والتباس الامر على
المخالف لا يقضي بكون المسئلة ظنية حتى ان الاخباريين توهموا من ملاحظة ذلك كون الاخبار الماثورة عن الائمة ع قطعي الصدور ومعلوم الورود عنهم ع
بحسب الواقع وهو خطاء في مقابلة التوهم المذكور لان الاخباريين خلطوا بين معلوم الحجية ومعلوم الصدور والذي ثبت من ملاحظة طريقة السلف والعلم
الكاشف عن تقرير الائمة او نص بحجيتهم هو القطع بالحجية في تقريرها صاحب الشرع ذلك طريقا موصلا الى الاحكام كما قرر والاثبات والموضوعات لا العلم
بالصدور واذ ليس شيء من الوجوه المذكورة مفيدا له وقد فصل القول فيه في محله واما ما ذكر من المناقشة في حجية الظن المتعلق بالالفاظ وهن شيء
اذ جريان السيرة المستمرة من اهل اللغات على ذلك ظاهر ايض فكما ان المخاطب يحمل الكلام على ظاهره حتى يتبين الخروج عنه كذا غيره حسبما هو ظ من
ملاحظة طريقة الناس في فهم ما يسمعونه من الاقوال المحكية والخطابات المنقولة وقد ملئت منه كتب التواريخ وغيرها ولا يتوقف احد في فهمها
وحملها على ظواهرها حجة القول بحجية مطلق الظن وجوه احدها وهو اقويها واظهرها ما اشار اليه جماعة منهم وتقريره على ما ذكره بعض المحققين
منهم ان باب العلم بالاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا الا في نادر من الاحكام مما قضت به الضرورة او قام عليه اجماع الامة او الفرقة
او ثبت بالتواتر المعنوي عن النبي ص او الائمة ع وليس ذلك الا القليل من الاحكام ومع ذلك فلا يثبت بها في الغالب الا الامور الاجمالية فلا بد في

معرفة التفصيل من الرجوع الى سائر الادلة وشئ منها لا يفيد العلم غالبا لعدم خلوها عن الظن من جهة او جهات وح فيتعين العمل بالظن القيام الاجماع بل الضرورة على مشاركتنا مع الحاضرين في التكاليف وكونه اقرب الى العلم قلت وتوضيح ذلك ان هنا مقدمات ما يتفرع عليها حجية مطلق الظن احدها ان التكاليف الشرعية ثابتة بالنسبة الينا ولم يسقط العمل بالاحكام الشرعية عنا فنحن مكلفون بالاحكام مشاركون للموجودين في زمن النبي ص والائمة ع وهذه المقدمة قد قام عليها اجماع الامة بل قضت به الضرورة الدينية ثانيها ان الطريق الى معرفة تلك الاحكام هو العلم مع امكان تحصيله ولا يجوز الاخذ بمجرد الظن والتخمين وسائر الوجوه ما عدا اليقين كما عرفت ولا مرية في مقتضى العقل والنقل ثالثها ان طريق العلم بالاحكام الشرعية منسد في امثال هذه الازمنة الا في نادر منها لوضوح ان معظم ادلة الاحكام ظنية وما يفيد القطع منها انما يدل غالبا على امور اجمالية يفتقر تفاصيلها الى اعمال الادلة الظنية وقد فرضنا اصل المسئلة في هذه الصورة رابعها انه لا ترجيح عند العقل بين الظنون من حيث المدرك والمستند ولو بعد الرجوع الى الادلة الشرعية اذ لم يقم دليل قاطع على حجية البعض كنصوص الكتاب وبعض اقسام اخبار الآحاد فليس ذلك مما يكتفى به في معرفة الاحكام بحيث لا يلزم مع الاقتصار عليه الخروج عن الدين فلا بد اذن من الرجوع الى غيرها وليس ذلك هناك دليل قاطع على حجية ظن بالخصوص فيتساوى بقية الظنون في ذلك اذا تمهدت هذه المقدمات فنقول قضية المقدمة الاولى والثالثة انتقال التكليف الى العمل بغير العلم والا لزم التكليف بغير المقدور وقضية المقدمة الثانية كون المرجع ح هو الظن اذ هو الاقرب الى العلم في تحصيل الواقع بل نقول انه بمنزلة بعض مراتب الاعتقاد بتكامل الى ان ينتهي الى حد اليقين فاذا انسد القدر الزائد وجب مراعات ما دونه وهكذا ولذا يجب مراعات اقوى الظنون فالاقوى من غير فرق بين الظنون المخصوصة وغيرها اذ تخصيص بعض بالحجية دون الباقي ترجيح من غير مرجح فيتساوى الجميع الا ان يقوم دليل على المنع من العمل ببعضها فان قلت ان قضية الدليل المذكور حجية اقوى الظنون مما يمكن تحصيل اكثر الاحكام به بحيث لا يلزم من الاقتصار عليه الخروج عن الدين لكونه الاقرب الى العلم فلا يثبت به حجية ما دونه من مراتب الظنون فان نسبتها الى ذلك الظن كنسبة الظن الى العلم فالقائم مقام العلم هو تلك المرتبة من الظن دون ما دونه من مراتب الظنون فان نسبتها الى ذلك الظن كنسبة الظن الى العلم فالقائم مقام العلم هو تلك المرتبة في خصوص بعض المسائل لا يقضي بحجية ما دونه من المراتب وعلى حصول تلك المرتبة في خصوص بعض المسائل لا يقضي بحجية ما دونها اذ ليس في ترك العمل بها اذن خروج عن الدين وايضا بعد بطلان احتمال الترجيح بين الظنون نظرا الى انتفاء المرجح لا يتعين الاخذ بالجميع بناء لاحتمال البناء على التخيير وايضا الاخذ بالجميع ايضا ترجيح لاحد الاحتمالات من غير مرجح اذ كما يحتمل حجية البعض دون البعض كذا يحتمل حجية الجميع فكما انه لا مرجح لحجية البعض كذا لا مرجح لحجية الكل قلت اما الاول فمدفوع بوضوح بطلان الاحتمال المذكور لاطباق العلماء على خلافه فلا اقل من بطلانه في الاحتجاج لكونه مغروغا عنه في المقام ومع ملاحظة ذلك يتم ما ذكر من التفريع واما الثاني فبان احتمال التخيير بين الظنون مدفوع بما سنحا لنه فان تعارض الظنين كتعارض العلمين غير ممكن اذ مع رجحان احد الجانبين يكون الآخر وهما فالتعارض انما يعقل في التعارض بين الظنين وهو غير محل الكلام ومع الغض عن ذلك فالبناء على التخيير بين الظنون مما لم يقل به احد في المقام فهو مدفوع بالاجماع ولو اريد به التخيير في القول بحجية انواع الظنون المتعلقة بالمسائل المختلفة بان يكتفي ببعضها مما يتم به نظام الاحكام بحيث لا يلزم معه الخروج عن الدين فيتخير ح في تعيين ذلك البعض وترك غيره فهو وان امكن تصويره في الخارج الا انه بين الفساد ايضا بالاجماع بل الضرورة واما الثالث فبان الثابت من الدليل المذكور مع قطع النظر عن المقدمة الاخيرة هو حجية الظن في الجملة وحيث لا دليل على اعتبار خصوص بعض الظنون دون غيره وكانت الطرق الظنية متساوية في نظر العقل مع قيام الضرورة على الاخذ بالظن لزوم مراعات نفس المظنة من غير اعتبار الخصوص ماخذه لعدم امكان اعتباره من جهة اعتبار بطلان الترجيح من غير مرجح لزم اعتبار كل ظن فالاقوى حسبما اوردنا وليس ذلك ترجيحا لحجية الجميع عند دوران الامر بينها وبين حجية البعض من غير مرجح فقول به من جهة قيام الدليل عليه كما عرفت هذا ويمكن الايراد على الدليل المذكور بوجوه احدها منع المقدمة الاولى بان يق المراد بمفاد التكليف والمشاركة مع الحاضرين في التكليف اما التكاليف الواقعية الاولية او التكاليف الظاهرية المتعلقة بالمكلفين بالفعل في ظاهر الشريعة بان يكونوا مخاطبين فعلا على نحو خطابهم والاول مسلم الا انه لا يفيد كوننا مكلفين بها فعلا او انما يفيد تعلقها بنا بناء على فرض اطلاعنا عليه وعلمنا بها اذ ليست التكاليف الواقعية الا خطابات شانية وانما يتعلق بالمكلفين فعلا اذا استجمعوا شرايط التكليف حسبما فصل في محله والثاني مم بل فاسد ضرورة اختلاف تلك التكاليف باختلاف الآراء الا ترى ان كل مجتهد ومقلديه مكلف بما ادى اليه اجتهاده مع ما بين المجتهدين من الاختلاف الشديد في المسائل فلسنا مكلفين فعلا بجميع ما كلفوا به كذلك قطعا والحاصل ان المشاركة في التكاليف الواقعية الاولية لا يفيد تكليفنا بها فعلا حتى نتدرج بعد انسداد باب العلم بها الى الظن والمشاركة في التكاليف الظاهرية الفعلية ممنوعة بل باطلة فكونهم مكلفين ظاهرا بالتكاليف الواقعية لتمكنهم من تحصيل العلم لا يقضي بكوننا مكلفين بتلك الاحكام حتى يتنزل بعد انسداد باب العلم بها الى الظن بها اذ قد يكون تكليفنا الظاهري ح امرا آخر وفيه ان الحكم الظاهري التكليفي هو الحكم الواقعي في نظر المكلف ويجب اعتقاده وليس حكما آخر متعلقا بالمكلف مع قطع النظر عن انطباقه مع الواقعي ليقابل سقوط الاول وثبوت الثاني بل انما يثبت الحكم الظاهري من جهة ثبوت التكليف بالواقع وعدم ثبوت سقوطه عن المكلف فيضطر الى تحصيل الواقع فيكون ما حصله حكما ظاهريا متعلقا به فعلا فان طابق الواقع بحسب نفس الامر كان واقعيا ايضا والا كان ظاهريا محضا قائما مقام الواقع وبه يسقط تكليفه بالواقع بالنظر الى الواقع وان كان مكلفا به في الظاهر معتقدا كون ما يأتي به هو الواقع فليس الحكم الظاهري امرا ثابتا مستقلا مع قطع النظر عن ثبوت التكليف بالواقع وكونه هو الواقع والا لكان

ذلك ايضا حكما واقعيا مستقلا نعم قد يكون الحكم الظاهري بالنسبة الى المكلف امرا مخالفا للواقع مع العلم بمخالفته كما اذا لم يتمكن من استعلام المجمل
ولم يكن له طريق الى الخروج عن عهدة التكليف به فانه يرتفع عنه ذلك التكليف في الظاهر ويحكم ببراءة ذمته مع علمه بخلافه وقد يكون مع الظن او الشك
في المخالفة كما اذا دار العمل بين الوجوب والندب وظن كونه واجبا من غير طريق شرعي او شك فيه فانه ينفي الوجوب بالاصل ويحكم بالاستحباب مع
عدم الظن بكونه واقعيا لكن ذلك كله في مقام رفع الحكم والتكليف لا في مقام اثبات الحكم وان لزم منه ثبوت حكم شرعي ظاهري في الاخيرين وذلك
في الحقيقة طريق شرعي الحكم بكونه الواقع بالنسبة الى ذلك المكلف وان لم يثبت به الواقع لا علما ولا ظنا فان الطريق الى الحكم بالشيء شرعا غير
الطريق الى نفس ذلك الشيء يعرف ذلك بملاحظة الطرق المقررة للموضوعات فانه انما يستفاد منها الحكم شرعا بثبوتها الا انه هنا لا اعتقاد بحصولها في بحصله
الواقع والمقصود هو الاول وهو المراد بكون شيء طريقا الى الواقع وانما يتفرع عليه الحكم المنوط بالواقع من جهة الحكم بثبوت ذلك في الواقع اذا تقرر ذلك فنقول
لما كانت التكاليف الواقعية ثابتة علي المكلفين بالنظر الى الواقع ولم يمكن القول بسقوطها عنا بالمرة كان الواجب حصول طريق لنا اليها ولما لم
يكن هناك طريق قطعي ثابت عن الشارع وجب الاخذ بالظن بمقتضى العقل الى اخر ما ذكرنا فان كان المظنون مطابقا للواقع فلا كلام والا كان ذلك
التكليف بالواقع ساقطا عنا بحسب الواقع وكان ذلك حكما ثانويا قائما مقام الاول بالنظر الى الواقع ايضا وان كان مكلفا به في الظاهر من حيث انه الواقع
فالقول بان الاشتراك انما في التكاليف الواقعية لا يقتضي ثبوتها بالنسبة الينا وتعلقها بنا ان اريد به عدم اقتضائه لحكمنا باشتغال ذمتنا
بالواقع ولزوم تفريغها عنه فهو بين الفساد كيف والمفروض قضاء الاجماع والضرورة به وان اريد به عدم اقتضائه تعين التكليف علينا بحسب الواقع تلك
مع عدم ايصال الطريق المقرر في تلك الايصال اليها بالنظر الى الواقع فمسلم ولا منافاة فيه لما نحن بصدده وربما يورد في المقام بان الانتقال
من العلم الى غيره من جهة انسداد سبيل العلم انما يلزم في حكم العقل اذا سلم بقاء تلك التكاليف بعد فرض انسداد سبيل العلم بها وهو في
محل المنع لاحتمال القول بسقوطها مع عدم التمكن من العلم بها لانتفاء الطريق الى الوصول اليها وعدم ثبوت كون الطريق شرعا قاضيا طريقا
بثبوتها وهو بمكان من الوهن والسقوط اذ المقدمة القائلة ببقاء التكاليف الشرعية في الجملة وعدم سقوطها عن المكلفين بالمرة قد دل عليها
اجماع الامة بل الضرورة والاقتصار على القدر المعلوم من التكاليف يوجب هدم الشريعة وسقوط معظم التكاليف عن الامة ويمكن ان يقرر المقدمة
المذكورة ببيان اوضح لا مجال فيه للمنع المذكور ويقوم مقام المقدمتين المفروضتين بان يقال انه قد دل اجماع الفرقة بل الامة بل الضرورة
الدينية على ثبوت احكام بالنسبة الينا بل تفصيلها عاما فانه لولا الادلة القطعية التفصيلية على خصوصها بحيث لو اقتصرنا على مقدار
المقطوع به من التفاصيل وتركنا العمل بالباقي لتركنا كثيرا مما كلفنا به قطعا اذ ليس المقطوع به من الاحكام على سبيل التفصيل الا اقل قليل وثبوت
هذا القدر من التكليف كاف في اثبات المقصود وان منع مانع من توجه جميع الاحكام الواقعية الثابتة في اصل الشريعة الينا فلا حاجة الى اخذ
مقدمة الدليل لينهما انتساخ دفعه بالوجه المتقدم هنا ويمكن الايراد في المقام بانه كما قرر الشارع احكاما واقعية كذا قرر طريقا للوصول اليها
عند انسداد باب العلم بها او قيام الحرج في التكليف بتحصيل اليقين بخصوصياتها فيكون مؤداها هو المكلف به في الظاهر سواء حصل به الايصال
الى الواقع او لا ونفرضه للطريق المذكور مما لا ينبغي الريب بعد الحكم ببقاء التكليف سواء كان هو مطلق الظن كما يقوله المستدل او الظن الخاص ذلك
كما ذهب اليه غيره وح فلا بد من تحصيل العلم بذلك الطريق مع الامكان كما هو الشأن في غيره من الاحكام المقررة فاذا انسد سبيل العلم بما قرره
حسب ما يدعيه المستدل من عدم قيام دليل قاطع على حجية شيء من الظنيات الخاصة وعدم افادة شيء من الادلة المعروفة لزم الرجوع الى الظن
بتحصيله اخذا بما هو الاقرب الى العلم حسبما قرره فيجب الاخذ بما يظن كونه طريقا منصوبا من الشارع لاستنباط الواقع ويكون مؤداه هو الحكم
المطلوب هنا في الظن الى الظن به وابن ذلك من الانتقال الى الظن بالواقع في خصوصيات المسائل كما ادعاه المستدل فالحاصل ان التكليف بالاحكام فالواجب علينا اولا تحصيل العلم
الواقعية الا بالطريق المقرر عند صاحب الشريعة سواء كان هو العلم او غيره فالمكلف به في الظاهر ليس سوى الطريق كما فاذا انسد سبيل العلم بالطريق بما جعله طريقا عند انسداد
كما اعترف به المستدل فلا بد من الانتقال الى الظن بما هو مؤداه دون الظن بالواقع كما هو مقتضى المستدل ولا ملازمة بين الامرين كما لا يخفى باب العلم وبعد انسداد
فان قلت ان الانتقال الى الظن بما جعله طريقا الى الواقع انما يلزم في حكم العقل اذا علم ببقاء التكليف بالاخذ بالطريق المقرر فلا دليل عليه به يجب علينا الانتقال
بعد انسداد سبيل العلم به اذ الضرورة قاضية به كما قضت ببقاء التكليف في الجملة قلت لا اخذ بطريق مما لا مناص عنه في استنباط الاحكام
فلا بد من طريق مقرر عند الشارع بحسب الواقع لمعرفة الاحكام والوصول اليها ولو مع انسداد باب العلم بنفس الطريق للاستنباط اذ لا مناص المقررة
عن العمل ولا عن الاخذ بطريق من الطرق ح فاذا لم يمكن العلم بذلك الطريق تعين الاخذ بظنه حسب ما قرر في الدليل المذكور والحاصل ان
للشارع ح طريقا لمعرفة الاحكام اذ المفروض عدم سقوط التكاليف بها فاذا انسد سبيل العلم به تعين الاخذ بظنه فهنا كونه في الايراد من احتمال سقوط
التكليف بالطريق المقرر ان اريد به سقوط الاخذ بالطريق المقرر مطلقا فهو واضح الفساد فانه لا يقوم ذلك الاحتمال الا انا احتمل سقوط التكاليف بغير المعلوم بالاخذ
واما مع بقائه فلا يعقل سقوط التكليف بالاخذ بطريق يوصل اليها في حكم الشرع اذ لا بد ح من طريق يوافق رضاه وهو المراد من الطريق المقرر مضافا
الى انه بعد تسليم طريق مقرر من الشارع من اول الامر وعلم المكلف به اجمالا لا يجوز عند العقل ترك الاخذ به مطلقا مع عدم ثبوت سقوط الاخذ به
بل يحكم ح بتقديم الاخذ بالظن به عند انسداد سبيل العلم اليه على ترك الاخذ لمجرد احتمال سقوطه مع ظن خلافه فيقدم الظن ح عند انسداد ذلك
باب العلم قطعا اخذا بما هو الاقوى الاحرى والاقرب الى الواقع مع امكان العلم به ثانيهما ان ما ذكر في المقدمة الثانية ان الطريق الى الوصول الاولى
الى الاحكام هو العلم مع الامكان ان اريد به ان الطريق اولا الى الواقع هو ما يعلم معه باداء التكليف في ظاهر الشريعة وحصول الفراغ عن الاشتغال في حكم

الشرع فنسلم ولا يلزم منه بعد انسداد طريق العلم به ولو باعتبار العلم باداء المكلف به بحسب الواقع نظرا الى توقف اليقين بالفراغ عليه مع عدم قيام دليل
على الاكتفاء بغيره من سائر الطرق الا الرجوع الى الظن بما جعله الشارع طريقا الى معرفة ما كلف به فيقوم ذلك مقام العلم به بل يحصل منه
العلم ايض بعد ملاحظة ذلك وان كان في المرتبة الثانية ولا ربط لذلك بحجية الظن المتعلق بخصوصيات الاحكام هو مقصود كما هو مقتضى المستدل
وان اريد ان الطريق اولا هو العلم بالاحكام الواقعية فينتقل بعد انسداد سبيله مع العلم ببقاء التكليف الى الاخذ بالظن بها فهو ممنوع بل الفاسد
اللازم منه اولا هو ما عرفت من العلم باداء التكليف شرعا كما مر تفصيل القول فيه وكون الطريق المقرر اولا في الشريعة هو العلم بالاحكام
الواقعية ثم ولين في الشرع ما يدل على لزوم تحصيل العلم بكل الاحكام الواقعية بل الظاهر مما لم يقع التكليف به مع انفتاح طريق العلم الا في ما لا يلزم
التكليف به من الحرج التام بالنسبة الى عامة الانام بل المقرر من الشارع طرق خاصة للحكم بالموضوعات التي انيط بها الاحكام ونزلها منزلة
العلم بها وقد مر تفصيل القول في تضعيف ما قد يتوهم من اناطة التكليف بالواقع انه لا بد من القطع بالواقع في خصوصيات المسائل وعدم
الاكتفاء بالطرق الظنية الا بعد انسداد سبيل العلم كما هو مبنى الاحتجاج المذكور ومحصل الكلام ان الطريق اولا الى الواقع هو ما قرره
الشارع وجعله طريقا الى العلم بتفريغ الذمة لا نفس العلم باداء الواقع ولذا اذا علمنا ذلك صح البناء عليه قطعا ولو مع انفتاح باب العلم
بالواقع لما تقدم وجوب مراعاة القطع بالواقع اذ احصل القطع بتفريغ الذمة في ظاهر الشريعة اقوى شاهد على ما قلناه نعم اذا انسد علينا الطريق
المذكور تعين العمل بما يعلم معه باداء الواقع مع امكانه نظرا الى عدم قيام دليل على حصول البراءة بغيره وقضاء اليقين بالشغل باليقين
بالفراغ في حكم العقل لا لتعين ذلك بخصوصه بل لانحصار ذلك من جهة الجهل بحصول الفراغ من حكم الشرع بغيره فاذا انسد علينا ذلك تعين
الاخذ بالطريق الذي يظن كونه طريقا الا الى تفريغ الذمة ويرجح في نظر العقل جعله الشارع سبيلا الى معرفة التكليف وثبوت الحكم في ظاهر الشرع فيقدم
ذلك على مطلق الظن المتعلق بالواقع الخالي عن الظن بكونه المكلف به في الظاهر كما انه لو علم هناك طريق مقرر من الشرع في معرفة تفريغ الذمة
كان ذلك هو المتبع في اداء التكليف وصح نفذ به على الاخذ بما فيه العلم بالبراءة الواقعية فكذا لو كان هناك ظن بالطريق المقرر قدم على ما يظن
معه بالاتيان بما هو الواقع غير ان هناك فرقا بينهما من حيث ان الاخذ بالطريق المعلوم جائز هناك ايض مع عدم منع الشرع من الاخذ به نظرا الى
الأخذ
استقلال العقل في الحكم برجحان الاخذ بالاحتياط ما لم يمنع منه مانع وهنا لا يجوز تجويز الظن المتعلق بالواقع من دون ظن بكونه الطريق الى
تفريغ الذمة لما عرفت من ان الملحوظ في نظر العقل اولا هو المعرفة بفراغ الذمة في ظاهر الشريعة وحيث تعذر العلم به وكان باب الظن به مفتوحا
لا وجه لعدم الاتيان بمقتضاه والاخذ بالمشكوك لو الموهوم من حيث الاخذ وان كان هناك ظن باداء الواقع والحاصل ان الاتيان بما هو معلوم
يقضي بالعلم باداء تكليفه بحسب الشرع ولو مع العلم بما جعله الشارع طريقا الى الواقع بخلاف الاتيان بما يظن مطابقته للواقع بعد انسداد باب
العلم اذ لا يستلزم ذلك الظن باداء ما كلف به في ظاهر الشريعة من الرجوع الى الطريق المقرر لكشف الواقع لما عرفت من جواز حصول الظن بالواقع
والقطع بعدم كونه طريقا في الشريعة الى الواقع لما عرفت من جواز حصول الظن بالواقع والقطع بعدم كونه طريقا في الشريعة الى الواقع كما في ظن
القياس وقد يظن عدمه كما في ظن الشهرة لقيام الشهرة على عدم الاعتداد به في الشريعة وقد يشك فيه كما في بعض الظنون المشكوك حجيتها
وجواز الاخذ بها ولا ترجيح في نظر العقل لجواز الاعتماد عليها في الشريعة على عدمه فظهر انه لا ملازمة بين الظن بالواقع والظن بكون الاخذ بذلك
المظنون هو المكلف به في الشريعة والحجة علينا في استنباط الحكم والمتبع بمقتضى الدليل المذكور هو الظن الثاني دون الاول وسيأتي تتمة الكلام في ذلك
انشاء الله ثالثها المنع من المقدمة الثالثة لامكان المناقشة فيها بان اريد بانسداد سبيل العلم بالاحكام انسداد سبيل المعرفة بنفس الاحكام الشرعية
على سبيل التفصيل فمسلم ولا يقضي ذلك بالانتقال الى الظن اذ الواجب على المكلف بعد تعين الاشتغال بالاحكام الشرعية في الجملة هو تحصيل
اليقين بالفراغ منها ولا يتوقف ذلك على تحصيل اليقين بحكم المسئلة لينتقل بعد انسداد سبيله الى الظن به وان اريد انسداد سبيل العلم
باداء التكاليف الشرعية والخروج عن عهدتها فانه كما يمكن العلم بالفراغ بتحصيل العلم بحكم المسئلة والجري على مقتضاه كذا يمكن تحصيله بمراعاة
التكليف
الاحتياط في الغالب لو بتكرار العمل وكثيرا ما لا يمكن فيه ذلك لا مانع من القول بسقوطه بالنسبة اليه لا يلزم منه البناء عليه خروج عن الدين فان
معظم الواجبات والمحرمات معلوم بالضرورة او الاجماع غاية الامر عدم قيام الدليل القاطع على تفاصيل تلك المجملات وتحصيل القطع باداء
الواجبات ممكن في الغالب باداء ما يقطع بانه لجمع الطبيعة المطلوبة وفي ترك المحرمات فيبقى ايض على الاحتياط وقد يقتصر على القدر
المتيقن على اختلاف المقامات ومع عدم جريانه الاحتياط في بعض المقامات مع العلم ببقاء التكليف فلا اقل من لزوم مراعاته فيما يمكن فيه
هو اليقين به
المراعاة لامكان تحصيل اليقين بالنسبة اليه فلا وجه للرجوع فيه الى الظن لما عرفت من ان المناط في تحصيل اليقين باداء التكليف دون اليقين
بحكم المسئلة لينتقل الى الظن به بعد انسداد سبيله فلا يتم القول بلزوم الرجوع فلا يتم القول الحاظر بالحكم بعد انسداد سبيل العلم به كما هو المدعى
ولو سلم توقف الخروج عن عهدة التكليف على العلم بالحكم في بعض المقامات مع القطع ببقاء التكليف فغاية الامر القول بحجية الظن هناك
واين ذلك من المدعى ودعوى عدم القول بالفصل بعد ثبوت حجية الظن فيه محل تامل على انه غير ما خوذ في الاحتجاج مضافا الى ان
مقتضى ما سلمناه من لزوم تحصيل العلم بالفراغ هو الانتقال بعد انسداد سبيله الى ما هو الاقرب الى اليقين بالفراغ فيجب مراعاة الاحرى
في تحصيل الواقع ولا ملازمة بينه وبين الاخذ بما يظن من الاحكام فغاية الامر ان يكون الواجب فيما لا يمكن فيه تحصيل العلم بالفراغ من مراعات
الاحتياط او العلم بالحكم والجري على مقتضاه ان ينتقل الى ما يكون الظن بالفراغ معه اقوى ويكون الحكم بتحصيل الواقع مع مراعاته احرى وهو غير

بحيث لا يلزم منه الاختلال ظن رفعه فاضح

للاخذ بها

الاخذ بما هو المظنون في حكم المسئلة كما هو المدعى ان امكن توقف حصوله على مراعاته في بعض المقامات فغاية الامر ثبوت حجية الظن في ذلك المقام
لو تحقق حصوله في الخارج وثبت بقاء التكاليف بحيث من ضرورة او اجماع ونحوه مما يتحقق من عدم قيام دليل على وجوب الاحتياط مدفوع بان هذا الدليل
على فرض صحته كاف فيه فان مقتضاه كما عرفت وجوب تحصيل القطع بالفراغ مع الامكان ولا ريب في حصوله بمراعاة الاحتياط وما قد يتراءى من
وقوع الاختلاف في جواز الاحتياط المخالفة للحلي فيه حيث عزى اليه القول بكونه محرما تشريعا فانه يمكن القطع بحسنه مع مخالفته ومن انه لا يمكن
مراعاته في معظم العبادات لوقوع الخلاف في وجوب كثير من اجزائها واستحبابه فلا بد مع مراعاة القول باعتبار الوجه من تكرار العمل وهو يصل
في الغالب الى حد لا يمكن الفراغ منه موهون بان طريق العلم غير منسد وفي هاتين المسئلتين لقطع العقول بحسن الاحتياط في تفريغ الذمة بل و
القطع به بملاحظة ما ورد في الشرع ومجرد وقوع الخلاف في مسئلة لا يقضي ببعد امكان تحصيل القطع فيها على انه في محل الفرض اعني ما انسد
باب العلم بالحكم وانحصر طريق العلم بتفريغ الذمة في الاحتياط مع عدم قيام الدليل على حجية الظن بل انه خلافه وكذا الحال في المسئلة الثانية فان
القول بوجوب نية الوجه موهون جدا بل مقطوع بفساده سيما بعد عدم امكان تحصيل القطع وعدم قيام دليل على الاكتفاء بالظن ومع الغض
عن ذلك فبعد وجوب تحصيل العلم بالفراغ وكون الاحتياط طريقا الى العلم لانحصار الطريق فيه فيجب البناء عليه معه بكونه الاتيان بالاجزاء
الدائرة بين الوجوب والندب مثلا لكونها فلا بد على القول باعتبار نية الوجه من ادائها على جهة الوجوب فلا حاجة الى التكرار وما قد يتخيل من
اتفاق الاصحاب على عدم وجوب الاخذ بالاحتياط في جميع المقامات اعني في مقام الجهل بالتكليف الايجابي او التحريمي والشك في المكلف به ايجابا
او منعا فكيف يمكن الالتزام في الجميع مدفوع بالالتزام به في محل الاجماع فيتمسك فيه بالاصل والحاصل ان الامر دائر في المقام بين القول
بسقوط التكليف من جهة الاصل والاخذ بالاحتياط فيما دل على خلافه الادلة الظنية في الجملة لاتفاق القائل باصالة الظن والقائل بالظنون
المخصوصة عليه الا ان كون الاتفاق المذكور حجة شرعية محل تامل لو تنوع المناقشة في كشفه عن قول الحجة كما لا يخفى على من تم نماقا لو ابرمن جهة
قيام الادلة عندهم على حجية ما سواه من وجوه الادلة فاذا فرض عدم قيام دليل عليه عندنا وعدم صحة ما ذكروه من الادلة فكيف يجعل الاتفاق
المذكور دليلا على المنع مع اختلاف الحال اذ عدم حجيته مع قيام الدليل غير عدمها مع عدم قيامه وهو ظ والقول بان الاخذ بالاحتياط موجب للعسر
والحرج محل منع كيف والعمل متعين بالنسبة الى من لم يتمكن من الرجوع الى الطرق المقررة للاستنباط الا الى عالم مستنبط للاحكام عن تلك الادلة اذا امكنه
تحصيل الاحتياط في المسئلة كما فصل القول فيه في مباحث الاجتهاد والتقليد فلو كان ذلك حرجا منفيا في الشريعة لما وقع التكليف به ومع عدم
تسليمه فالقول برفع العسر والحرج مط مبني على العمل باطلاق ما دل عليه من الادلة الشرعية وهو استناد الى الظن وقد يقال ان الرجوع الى الاصل في غير ما يمكن
فيه تحصيل القطع ولو بمراعاة الاحتياط رجوع الى الظن ايض فكيف يصح الرجوع اليه في التفصي عن الاخذ بالظن ويدفعه ان الاخذ بالاصل ليس
من جهة حصول الظن به اذ قد لا يحصل منه الظن في المقام وانما الاخذ به من جهة انسداد طريق الوصول الى الطريق للتكليف اعني العلم وعدم قيام
دليل على الرجوع الى غيره فيندفع التكليف لانتفاء السبيل اليه في الحقيقة رفع للتكليف لا اثبات له ومع ذلك فهو رجوع الى العلم نظرا الى الوجه المذكور
دون الظن وبعد الغض عن ذلك فالملحوظ في المقام هو الايراد على الدليل المذكور والماخوذ فيه ابطال الرجوع الى الاصل من جهة ان فيه خروجا عما
علم ثبوته في الدين وقد قررنا انه لا يلزم ذلك اذ القول بانه رجوع الى الظن على فرض تسليمه كلام اخر غير ماخوذ في الاحتجاج ومما قررنا يظهر الجواب
عما قد يقرر من انا ان سلمنا جريان الاحتياط في اعمال نفسه فلا يمكن جريانه بالنسبة الى بيان الحكم لغيره اذ من البين وجوب ذلك ايض والاقتصار
في ذلك على بيان الاحتياط من غير بيان الحكم مع طلب السائل له وعلمه بالحكم من الادلة الظنية مشكل على انه قد لا يمكن ذلك ايض كما اذا دار مال بين
يتيمين او غائبين او يتيم وغائب ونحو ذلك والسكوت عن الفتوى وترك التعرض له مشكل ايض اذ قد يكون محرما باعثا على تلف مال اليتيم او الغائب فان
الالتزام بجميع ذلك في خصوص تلك المقامات لا يوجب الخروج عما يقطع به من التكليف المتعلق بنا في الشريعة مما دلت عليه الضرورة ونحوها حسب ما بني عليه
المذكور تقرير الدليل نعم لو قرر الاحتجاج بنحو اخر امكن جريان الكلام المذكور وسنشير اليه انشاء الله وقد ذكروا ايض في المقام ايرادا على الدليل المذكور بان تسليم انسداد
باب العلم غير مفيد في ثبوت المرام والانتقال الى الظن في تحصيل الكلام الاحكام لامكان الاقتصار على المعلوم مما دل عليه الضرورة والاجماع ونفي
ما عداه بالاصل لا الاخذ بالظن بل الحكم العقل بانه لا يثبت علينا تكليف الا بالعلم او بظن قام عليه دليل علمي وفيما انتفى الامران يحكم العقل بفراغ
الذمة قال ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فاذا لم يحصل العلم به على احد الوجوه وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة
فالامر سهل الحكم اذن بجواز تركه وان لم يكن كذلك كالجهر والتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية فانه مع وجوب اصل التسمية بالاجماع وقع
الخلاف في تعيين احد الكيفيتين فح نقول ان قضية حكم العقل هو البناء على التخيير لعدم ثبوت الخصوصية عندنا فلا حرج علينا في فعل شيء
منهما الى ان يقوم دليل على التعيين قلت وانت خبير بانه ليس مبنى الاستدلال على الانسداد الحكمي لانسداد باب العلم حتى يورد عليه بان انسداد
طريق العلم لا يوجب العمل بالظن بل اعتبر معه قيام الاجماع والضرورة على بقاء الدين والشريعة والمفروض في المقدمة القائلة بانسداد باب العلم بالاحكام
على نحو يحصل به نظام الشريعة ويرتفع به القطع الحاصل من الاجماع والضرورة المفروضة مسدود قطعا وح بعد تسليم الانسداد وعدم التعرض
لدفعه في المقام كيف يقابل ذلك بالاكتفاء بما دل عليه الضرورة والاجماع والرجوع فيما عداه الى الاصل والمفروض لزوم انهدام الشريعة مع الاقتصار
على ذلك كما عرفت ويمكن ان يق ان ذلك انما يتم اذا قلنا بعدم جريان الاصل المذكور في العبادات المجملة مط او فيما اذا كان اجزاء بعضها منوطا بالبعض
مع تعين اجزائها وشرائطها على سبيل التفصيل اذ لا يصح الاقتصار على القدر المتيقن من الاجزاء لعدم العلم بكونه هو المكلف به ولا الحكم بسقوط الكل

كذا وجد والظاهر عدم الاختلاف فيه ظهور خلل في الأجزاء

كان العبارة كذا ان به القطع

من جهة عدم تعيين المكلف به لما فيه من الخروج عن ضرورة الدين واما ان قلنا بجريان الاصل فيها كما هو مختار البعض بناء على ان التكليف انما يتعلق بالمكلف
بقدر علمه ولا يتعلق بنا التكليف بالمجملات الا بقدر ما وصل الينا من البيان فلا يجب علينا الا الاتيان بما يقضي به الادلة القاطعة من الاجزاء و
الشرائط اذ المفروض كون القطع هو الطريق في البيان وعدم حصول ثبوت البيان بغيره ولا قطع لنا بعد الاقتصار على ذلك بوجوب جزء او شرط
اخر اذ لم يقم ضرورة ولا اجماع ونحوهما من الادلة القاطعة على غيرها شيء مما وقع الخلاف فيه من الاجزاء والشرائط ولو في الجملة وما فيه من
حصول القطع اجمالا بوجوب اجزاء اخر غير ما دلت عليه الادلة القاطعة بين السقوط بعد ملاحظة الحال في العبادات من الطهارة والصلوة والصوم
والزكوة وغيرها ومع الغض عن ذلك وتسليم حصول علم اجمالي بذلك فانما المعلوم اعتبار جزء او شرط كذلك بحسب الواقع واما تعلق ذلك بنا مع
عدم ظهوره وطريق اليه فيما لم يقم عليه اجماع ولا غيره فاي مانع من نفيه بالقاعدة المذكورة وان علم كون الحكم الواقعي الاولي خلافه لوضوح جريان
اصالة البراءة مع العلم الاجمالي باشتغال الذمة بحسب الواقع اذا لم يكن هناك طريق اليه وقد يشكل الحال في المقام في القضاء والافتاء سيما
في مسائل المعاملات لدوران الامر بين محذورين لكن الذي يقتضيه القاعدة المذكورة هو الحكم بعدم تعلق وجوب القضاء والافتاء
بنا الا فيما ثبت وجوبه علينا بالدليل القاطع اخذا بمقتضى القاعدة العقلية وليس الالتزام به خروجا عن مقتضى الادلة القاطعة القائمة
المذكورة | مكلفين فعلا باحكام الشريعة في الجملة فانها لا تفيد كوننا مكلفين بالفعل بجميع التكاليف الواقعية وان كانت معلومة اجمالا حسب ما مر
بكوننا | الاشارة اليه فظهر مما قررنا اندفاع ما يتوهم من الاقتصار على القدر المتيقن من التكليف لا يكتفي به في الخروج عن عهدة التكاليف للقطع الاجمالي
ببقاء تكاليف اخر غيرها يقطع به على جهة التفصيل نعم قد يشكل الحال في الطواري الواردة كاحكام الشكوك ونحوها مما يقطع بتعلق التكليف
هناك على احد وجهين او وجوه ويمكن دفعه بناء على الوجه المذكور بالتزام التخيير فيها بعد العلم بتعلق التكليف في الجملة وعدم قيام دليل
او الوجوه | على التعيين حيث ان المقطوع به هو احد الوجهين فيقتصر في ثبوت التكليف به لذلك المقدار ويتخير في ادائه بين ذينك الوجهين او الوجوه مثله
في اذا دار الواجب من اصله بين الامرين لا قطع باحدهما مع القطع بتعلق التكليف باحدهما كما لو دار الصلوة يوم الجمعة بين الظهر والجمعة لكن
البناء على جريان الاصل في مثل ذلك بعيد جدا اذ كون الاتيان بكل منهما اداء للمامور به غير ظاهر بعد دوران التكليف هناك بين الامرين وكون
القدر المعلوم من المكلف به هو احد الامرين لا انه يتعلق هناك امر بالقدر الجامع بين الامرين ليكون الشارع الخصوصيتين قاضيا بل قضيتها بالاصل
فيما التكليف بالمطلق هو القدر الثابت من المكلف به فالموافق للقاعدة ح هو البناء على تحصيل اليقين فيجب الاتيان بالفعلين ولا مانع من
امر ربانه | الالتزام بالاحتياط في مثل الصورة المفروضة ولا يقع ذلك الا في صورة نادرة ثم اني اقول انه لو فرق الا سند لا لا يخفى كون الاستناد فيه الى
مجرد انسداد باب العلم بعد ثبوت التكليف في الجملة كان ما اورده من قيام ما ذكر من الاحتمال غير ناهض في مثل الاستدلال اذ نقول ح ان قضية حكم
العقل بعد العلم بحصول التكليف في الجملة ولزوم الاتيان بالواجبات وترك المحرمات هو التخيير بين متعلق الوجوب وغيره ومتعلق المنع والاباحة لان
من الامتثال بالفعل والترك لتوقف دفع الخوف من الضرر عليه كما انه توجب النظر الى المعجزة بمجرد ادعاء النبوة لاحتمال كونه نبيا في الواقع وترتب
الضرر على مخالفته في الاجل فكما ان ثبوت الحكم يحتاج الى الدليل القاطع فكذا نفيه ايض فنقول ان قضية انسداد باب العلم في المقام هو
الرجوع الى الظن اذ هو الاقرب الى العلم فما ذكره من جواز ان يكون المرجع في الاثبات هو العلم ويحكم فيما عدا المعلوم وان كان مظنونا بالنفي لا وجه له
اذ هو اخذ بالوهم وتنزل عن العلم الى ما دونه بمراتب نعم ان قام الدليل عليه كان صح الايراد المذكور فاما مجرد الاحتمال كما هو ظ كلام المورد فغير كاف
في المقام وان ادعى قيام الدليل عليه كان كما يومي اليه اخر كلامه فهو ممنوع سيما فيما اذا حصل الظن بخلافه اذ قضية التنزل من العلم هو الاخذ بما هو اقرب اليه
في الاثبات والنفي من غير فرق وان ادعى الاجماع على اصالة البراءة حتى بعد العلم الاجمالي فهو ايض مما لا وجه له سيما في نحو ما ذكره من مسألة الجهر والاخفات
بعد العلم بوجوب احد الكيفيتين اذ لا يبعد في مثله الحكم ح بوجوب التكرار كما نصوا عليه في صورة اشتباه الموضوع كالصلوة في الثوبين المشتبهين
صدر | ودعوى الاجماع هنا على السقوط وعدم الرجوع الى الاحتياط مجازفة بينة ومن غريب الكلام ما وقع في المقام عن بعض الاعلام حيث انه اورد على
المورد المذكور في فرقه بين مسألة غسل الجمعة ووجوب الجهر والاخفات في جريان الاصل بانه ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم
ما ثبت بيقينا من الشرع وان اراد اثبات الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بالاصل وان الرجحان الثابت بالاجماع
والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن والعلم
الحاصل لا بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون الرجحان الثابت
بالاجماع هو الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك باصل البراءة لا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل
البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب فلم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب
بالحرام | على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما المناسب لمرامه من المثال هو ان تقول في نجاسة عرق الجنب مثلا ان
خبر الواحد الوارد في ذلك والاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه والاصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب ح فالجواب عن ذلك ظ مما قدمنا
من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح فيما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية والاخفات على ما فهمه والحاصل
ان الكلام فيما كان الخبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الاخبار الواردة
فيه في مقابل اصل البراءة انتهى وانت خبير بما فيه اما اولا فبان اثبات الاستحباب ح بضميمة الاصل مما لا غبار عليه فان مطلق الرجحان اعني القدر

المشترك

المشترك بين الوجوب والندب معلوم بالاجماع والمنع من الترك منفي باصل البراءة فيلزم من الامرين ثبوت الاستحباب في الظ الشرع وليس ذلك ٢
من ترجيح احاديث الاستحباب بوجه لوضوح جريانه بعينه مع فرض انتفاء الحديث من الجانبين او من جهة الاستحباب خاصة مع عدم نهوض
ما دل على الوجوب حجة في المقام كما هو المفروض والحاصل انه مع اليقين بثبوت الرجحان والحكم بعدم المنع من الترك من جهة اصالة البراءة لا يبقى
مجال لانكاره ودعوى كونه مبنيا على ترجيح اصل البراءة على حجية الاحتياط وهو موقوف على حجية هذا الظن غير واضحة كيف وقد نص المستدل الأستحباب
اولا بكون البناء على اصل البراءة ليس من جهة الظن بل من جهة قطع العقل بانه لا تكليف الا بعد البيان وفيما طريق للمكلف الى الوصول الى التكليف
ومع ذلك كلام اخر اشار اليه المورد ايض وسيجيء الكلام فيه انشاء الله وما يتخيل من ان الجنس لا بقاء له بدون الفصل فقد يكون الرجحان في ضمن
الوجوب بحسب الواقع فلا يعقل بقائه بعد انتفاء فصله مدفوع بالفرق الظاهر بين رفع الفصل في الواقع ونسخ الحكم كما في نسخ الوجوب الحكم بعد البعين
في الظ العام وقيام دليل عليه كما في المقام لوضوح قضاء الاول برفع الجنس الثابت بخلاف الثاني ضرورة عدم الحكم هنا برفع حكم ثابت وانما المقص
عدم حصول المنع من الترك من اول الامر الذي هو فصل للنوع الاخر على الاستحباب فبعد ثبوت الجنس بالاجماع والفصل المذكور بالاصل ثبت خصوص بثبت
الاستحباب في الظ وليس دفع الفصل بالاصل في الظ قاضيا بانتفاء الجنس الثابت بالدليل بل قضاء ما ذكرنا من الحكم بقيام الجنس في الظ بالفصل
الاخر فيكون المستفاد منها حصول النوع الاخر في الظ نعم لو لم يكن هناك دليل على حصول الجنس امكن القول بنفيه ايض من جهة الاصل ولا لاقتضا
انتفاء الفصل المفروض بنفيه ظاهرا والمفروض في المقام خلاف ذلك لقيام الدليل القاطع على ثبوت الجنس فقوله اصل البراءة عن المنع من الترك
لا يوجب كون الثابت بالاجماع امرا غير متحد اذ ليس ذلك مما ادعاه المورد اصلا بل مراده اثبات الاستحباب في بيان كون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا الظاهره
مع عدم المنع من الترك بحسب تكليفنا فالرجحان معلوم والمنع من الترك في الظ منفي بحكم الاصل فيثبت بذلك الاستحباب في الظ وكيف يعقل
القول بقضاء اصل البراءة بكون الرجحان الثابت بالاجماع حاصلا في الواقع مع عدم المنع عن الترك ومن المعلوم عدم ارتباط اصل البراءة الذي
على الواقع وقد يورد عليه المورد في كلامه فان قلت ان مقصد المورد هو العمل بالعلم وترك الأخذ بالظن والوجه المذكور لا يفيد ذلك اذ ثبوت
الاستحباب فضلا عن العلم به فكيف يصح الحكم بثبوته قلت ليس مراد المورد الا البناء على العلم في اثبات الحكم ودفع غير المقطوع به بالاصل لا انتفاء
الطريق اليه ولما كان الرجحان مقطوعا به في المقام حكم به ودفع الزائد بالاصل العدم لقيام دليل عليه فيكون الثابت على المكلف في الظ الاستحباب قطعا
وان لم يظن بحصوله واقعا فان دفع الحكم في الظ لانتفاء الطريق اليه لا يفيد نفي الحكم بحسب الواقع واذا كانت حكاية المقدمات مفيدة لثبوت
الحكم في الظ كان الحكم الثابت من الجميع ظاهريا ومع الغض عما ذكرنا فلو سلم ان نفي الفصل في الظ بمنزلة نفيه بحسب الواقع ثم المقص ايض فانه مع انتفاء كونه
كل وقيام الدليل على حصول الجنس بحسب الواقع كما هو الواقع في المقام لا مجال للتامل في تحقق النوع المنفي بعد ذلك الفصل كما في نسخ الوجوب
اذا قام دليل على تحقق الرجحان اذ لا اشكال بل لا خلاف في الحكم بالاستحباب غاية الامر ان يكون المقام من قبيل ذلك الحاصل ان اصل البراءة
بالنسبة الى الظ حجة نافية للحكم فحاله حال الخبر النافي للحكم اذا قام الدليل على حجيته ووجوب العمل به في الظ فكما انا اذا علمنا بالاجماع ونحوه رجحان
الفعل ودلت الرواية المعتبرة على عدم المنع من الترك حكمنا بحصول الاستحباب فكذا في المقام من غير فرق فيما نحن فيه بصدده من ثبوت الحكم بالنسبة
الى الظ وليس ذلك اثباتا للحكم بالاصل اذ ليس قضية الاصل هنا سوى عدم المنع من الترك وبملاحظته مع الرجحان المعلوم الثبوت من الخارج ثبت الاستحباب
ولا يعد ذلك من قبيل الاصول المثبتة قطعا كما لا يخفى ومن ذلك ظهر ما في قوله ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر والاخفات في التخيير اذ بعد صحة
جريان الاصل في غسل الجمعة حسبما قررنا وعدم صحة جريانه بالنسبة الى الجهر والاخفات للعلم بثبوت احد التكليفين ومخالفة كل منهما للاصل من
تفاوت بينهما في ذلك يتضح الفرق بينهما كمال الوضوح ومع الغض عما ذكرنا وتسليم دوران الامر هناك ايض بين حكمين وجوديين فجعلهما من قبيل
واحد غير متجه مع كون احد الحكمين في مسئلة الغسل اقل مخالفة للاصل والاخر اكثر على خلاف في مسئلة الجهر والاخفات اذ لا فرق بينهما
في مخالفة الاصل بوجه من الوجوه واما ثانيا فبان ما ذكره من ان المثال المناسب للمقام نجاسة عرق الجنب من الحرام محل منع فسيظهر ان رفع وجوب
الاجتناب في المقام بالاصل حسبما ذكره قاض بانتفاء جواز الاجتناب الحاصل في ضمنه على ما قرره من ارتفاع الجنس بارتفاع فصله والاصل
البراءة من المنع من ترك الاجتناب لا يقضي بكون جواز الاجتناب الثابت بالاجماع حاصلا في نفس الامر في ضمن الكراهة او الاباحة فان اريد
بالاصل المذكور رفع المنع من ترك الاجتناب مع عدم الحكم بجواز الاجتناب فهو مخالف لما دل الاجماع عليه وان اريد معه الحكم بجواز الاجتناب
ايض فاي دليل قضى ببقائه على نحو ما ذكره في مسئلة غسل الجمعة غاية الامر دوران الاحتمال هناك بين الحكمين وهناك بين احكام ثلثة واما
ثالثا فبان ما ذكره من ان الحكم بالرجحان القطعي امر غير مستقيم اذ لا وجه لاعتبار الحكم القطعي في مقابلة اصالة البراءة وليس في كلام المورد ما
يوهم ذلك اصلا وكيف يعقل مقابلة الاصل بما وقع الاجماع على ثبوته والحكم به فجانب عليه ودفعه له وانما المقص دفع المنع من الترك وان قام عليه
دليل ظني فيكون اصل البراءة في مقابلة ذلك الدليل الظني كيف وعبارة المورد صريحة في ذلك ودفع اصالة البراءة والمنع من الترك والظا
ان ما ذكره مبني على ما زعمه من كون دفع المنع من الترك بالاصل قاضيا برفع رجحان الفعل في الظ الامر الدائر بين مزاحمة اصالة البراءة للرجحان
المقطوع به وقد عرفت ضعفه ولو صح ما ذكره لجرى ذلك بعينه في المثال الذي اورده ايض غاية الامر ان الجنس الحاصل في المقام رجحان الفعل
والحاصل هناك جوازه فيكون دفع المنع من الترك هنا كذلك منافيا لجواز المعلوم الثبوت ايض ويكون ما دل على الجواز من الدليل القطعي
مقابلا لاصالة البراءة دون الدليل الظني القاضي بوجوب الاجتناب فهو كلام سافط جدا لكونه لقضي بعدم جريان اصالة البراءة ولا اباحة

في شيء من المقامات ثم ان للفاضل المذكور ايرادات اخر على هذا الايراد اجبنا ايراد جملة منها في المقام ونشير الى ما يرد عليها من الكلام حتى يتضح
به حقيقة المرام منها ما منع جواز الاستناد في رفع التكليف الى اصل البراءة وقوله ان العقل يحكم بانه لا يثبت تكليف اه يظهر ان اراد به الحكم القطعي فهو
اول الكلام كما يعرف من ملاحظة ادلة اصالة البراءة سيما بعد ورود الشريعة والعلم الاجمالي بثبوت الاحكام الشرعية خصوصا بعد ورود
مثل الخبر الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه سواء كان بذاته مفيدا للظن او من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو ظن مستفاد من
ظواهر الاخبار والآيات التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع انه لم يبعد ورود الشرع ثم بعد ورود خبر الصحيح الواحد اذا حصل منه ظن اقوى منها
قوله ويؤكد ذلك اه فيه انها عموما لا يفيد الا الظن بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجية ظواهر القرآن لما نحن فيه لا اثر
ان كان هو الاجماع وفيما نحن فيه اول الكلام وان كان غيرها فليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وقد مر الكلام في الاستدلال بها ومنها ان
قوله واما فيما لم يمكن منه وحيث عنده ان اراد به ان التخيير المفروض هو ههنا اصل البراءة فيقدم على الدليل الظني فهو فاسد اذ بعد تعارض الدليلين
القولين لا شيء في مقابلة اصل البراءة حتى يقع انه ظن لا يعمل به بل يرجع الكلام الى جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه وسقط الترجيح ادلة التوقف
والاحتياط والموارد لا يقول بذلك فانه لا يقول ببراءة الذمة عن مقتضى القولين جميعا لعده ذلك مما لا مستند وحيث عنده والمستند الذي
لا يقول به لذهابه الى ترجيح الظن وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بما اختاره من القولين ومع اختيار اي منهما يكون العمل به واجبا عليه فذلك مما لا
ربط له باصل البراءة اذ هو معنى ملحضا ويتوجه عليها اما على الاول فاولا بان منظور المورد هو المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن وحينئذ
الاخذ به باحتمال الرجوع الى اصل البراءة وترك العمل بالظن نظرا الى الحكم العقلي اه ومجرد المنع لا يتوقف على قطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء
العلم بالواقع كيف ولو اراد ذلك لما ابدى الايراد المذكور بصورة المنع ولو ادعى العلم بذلك فان ادعى كونه ضروريا عند العقل لزم ان يكون القول
بحجية الظن عنده مصادما للضرورة وهو واضح الفساد وان ادعى كونه نظريا كان الدليل الموصل اليه معارضا للدليل المذكور وهو خلاف ما يعطيه
كلام المورد اذ ليس بصدد المعارضة ولو اراد ذلك لكان اللازم عليه بيان ذلك ثم المعارضة مع انه لم يشر اليه في الايراد وثانيا ان المراد بحكم
العقل قطعه بانتفاء التكليف مع انتفاء العلم لكن لا يريد به خصوص العلم بالواقع بل ما يعمه والعلم به من الطريق المقرر للوصول الى الحكم وان لم
يكن مفيدا للعلم بالواقع ولا الظن به فيه وقطع العقل ح بانتفاء التكليف ظاهر الوضوح فتح التكليف مع انتفاء طريق موصل اليه من العلم وما يقوم
مقامه من الطرق المقررة ومحصل الايراد ح المنع من قضاء انسداد باب العلم بالرجوع الى الظن لاحتمال الحكم بسقوط التكليف نظرا الى ما قطع
به العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء السبيل الموصل اليه فكما ان انسداد سبيل العلم بالواقع هو الذي هو الطريق المقرر او لا للوصول اليه
قد يكون قاضيا بانفتاح سبيل اخر الى الواقع كما هو مقتضى المستدل وذلك فيما اذا علم بقاء التكليف بعد حصول الانسداد وكذا قد يكون
قاضيا بسقوط التكليف مع عدم العلم ببقائه نظرا الى انسداد الطريق اليه وقطع العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء الطريق اليه فظهر بما قررنا ان قطع
العقل بانتفاء التكليف مع انتفاء الطريق اليه قد يقتضي قطع العقل في المقام بانتفاء التكليف اذ كون الظن ح طريقا الى الواقع هو المبحوث عنه
في المقام وما ذكره من ان حكم العقل ببقاء التكليف ح اول الكلام مشيرا به الى ذلك نفي لعين المدعى كما ترى والظاهر ان ما ذكر غير قابل للمنع
فانه من الواضحات حسبما مر الكلام فيه كيف ولولم يتم ما ذكره القائل بحجية الظنون من الدليل المذكور وغيره مما احتجوا به على ذلك لم يقل بحجية
الظن فيقع ذلك في المقام البين في محله وكذا لا فرق في ذلك مطلقا بعد ورود الشرع وقبله فان عدم ثبوت التكليف من غير طريق للمكلف الى الوصول
اليه امر عقلي لا يختلف الحال فيه قبل ورود الشرع وبعده وثانيا ان تسليم كون نفي التكليف ح مظنونا كاف في مقام دفع الحجية وليس من قبيل الاستدلال
بالظن على الظن ليس مدفوعا الظن مما لا مانع منه فانه لو كان حجة فيما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ثم ما مر الكلام فيه واما على الثاني فبان
كونها عموما لا يفيد الا الظن على فرض تسليمه كاف فيما هو مقتضى المعترض من دفع حجية الظن لما عرفت من جواز دفع الظن بالظن وايضا لم يستند
اليها المورد في مقام الاستدلال حتى يورد عليه بذلك انما ذكره في مقام التأييد والاستشهاد لتبيين عنصاه وما ادعاه من حكم العقل
بالشواهد الشرعية ومن الواضح كفاية الدلالة الظنية في ذلك فلا وجه للايراد عليه بكونه ظنيا ودعوى كونها ظاهرة في غير الفروع مما لا وجه لها كما
مرت الاشارة اليه وما ذكره من منع شمول عموم ما دل على حجية القرآن لمحل الكلام غير مجدية وكانه اراد به منع شمول ما دل على حجية الكتاب
بالنسبة الى هذه الاعصار حسبما اشار اليه في محل اخر وهو موهون بوجوه بما قرر في محله حتى ان الاجماع القائم على حجيته شامل لذلك ايضا كما سيأتي
الاشارة اليه انشاء الله ولو اراد بذلك المنع من الحجية بالنسبة الى خصوص محل الكلام نظرا الى حصول الخلاف المانع من قيام الاجماع على حجيته بحيث
يشمل المقام فهو موهون ايضا لوضوح ان الاجماع القائم على حجية الكتاب لا ينافي الخلاف الواقع في المسائل التي دل بها الكتاب على حكمها فلا
وجه للقول بكون شمول الاجماع لما نحن فيه اول الكلام واما على الثالث فبان القول بكون التخيير المذكور مفادا لاصالة البراءة انما يصح بدفع
خصوص كل من الوجهين بالاصل حيث لم يقم عليه دليل قاطع ولما لم يكن هناك منع وحيث من الاخذ باحدهما نفينا الدليل القاطع على وجوب
احدهما نظرا الى اتفاق الفريقين عليه لزم البناء على التخيير ح فليس التخيير المذكور مفادا اصل البراءة خاصة بل انما يجيء من جهة العلم بوجوب
احدهما مع عدم ثبوت كل من الخصوصيتين لعدم قيام دليل قاطع عليه فاصالة البراءة هنا اقتضت لكل من الدليلين التخيير سواء كانا
متعادلين او كان احدهما راجحا على الآخر وانتفاء المستند وحيث انما يجيء من قيام الدليل القاطع على وجوب احدهما فلا مناص عن الاخذ بها
باحدهما على احد الوجهين في بيان مراده كما مرت الاشارة اليه والوجه الاخر ان مراده دفع وجوب كل من الجهر والاخفات بالاصل وان امكن تعيينهما

ولولا ذلك

لم يكن حجة ثم

جهة

هذا

معالم

مخيّرا

معًا لعدم المندوحة عن فعل احدهما فلا يحكم اذن بوجوب شيء منهما والعلم الاجمالي بوجوب احدهما غير مفيد لسقوطه عن المكلف بعد انتفاء التعيين فيكون
في اداء اي من الكيفيتين ولا يرتبط ما اورده في المقام بالايراد المذكور على شيء من التفسيرين وقد بنى ايراده على ان مراد المورد بيان الحال في
خصوص ما اذا تعارض دليلا القولين وتعادلا من غير ظهور مرجح في البين حيث جعل ذلك مما لا مندوحة عنه ولو كان دليل احدهما راجحا على الاخر
لكان هو المظنون واللازم مقابله البراءة دون الاخر وان كان هناك مندوحة عنه فانه يرجع الى اصل البراءة عما دل عليه الدليل الراجح
فاورد عليه بما ذكرناه وانت خبير بان حمل العبارة المذكورة على ذلك بعيد جدا بل لا اشارة فيها بذلك اصلا اذ لا اشعار في كلامه بفرض المسئلة
في خصوص صورة المعارضة بين الدليلين فضلا عن اعتبار المكافئة بينهما وانما ذكر في كلامه المعارضة بين القولين وعدم امكان ترك مقتضى
الاحتمالين حيث انه لا مندوحة للمكلف عن اختيار احد الوجهين كيف وقد بنى المورد كلامه على نفي حجية الظن وح فلا تفاوت بين حصول
المعادلة بينهما في القوة والضعف وعدمها فانه انما يفرق بين الامرين في الادلة المعتبرة في الجملة دون ما لا عبرة بها مع الانفراد فضلا عن
المعارضة ثم انه لو سلم فرض المسئلة في صورة المعادلة بين دليلي القولين وعدم حصول مرجح لاحد الجانبين لم يقض ذلك بانتفاء المندوحة
في المقام بوجه من الوجوه اذ المفروض عدم حجية شيء من الظنين وكون وجودهما كعدمهما فكيف تنتفع المندوحة من جهتها وما ذكره من انه
لو كان احدهما راجحا اه غير متجه اذ مع كون الاصل دافعا للمظنون يكون دافعا لغيره بالاولى فكيف يجعل المرفوع بالاصل ح خصوص المظنون حتى
يكون المندوحة في المقام باخذ مقابله وان كان هو ايض مخالفا للاصل كما هو المفروض في المثال وبالجملة ان بناء المورد على الاخذ بمقتضى الاصل في
غير ما حصل اليقين به سواء كان ما يقابله مظنونا او لا وانما فرض في المقام كونه دافعا للادلة الظنية حيث ان الكلام وقع في ذلك فلا يعقل ان يكون
قوة احد الظنين في المقام وضعف الاخر قاضيا بحصول المندوحة في الصورة المفروضة حتى يكون المرفوع بالاصل خصوص المظنون دون الاخر واما
انه صح الرابعة فبوجوه احدها انه يمكن ترجيح البعض لكونه المتعين بعد فرض حجية الظن في الجملة ودوران الامر بينه وبين الاخذ بمطلق الظن وتوضيح ذلك انه بعد
ما ثبت بالمقدمات الثلث المذكورة حجية الظن في الجملة لم يلزم من ذلك الا حجية بعض الظنون مما يكتفى به في معرفة الاحكام بالقدر المذكور لان المهملة في
قوة الجزئية فان كانت الظنون متساوية في نظر العقل من جميع الجهات لزم القول بحجية الجميع لامتناع الحكم بحجية بعض معين منها من دون مرجح باعث
على التعيين او الحكم بحجية غير معين منها اذ لا يعقل الرجوع اليه فيما هو الواجب من استنباط الاحكام واما اذا كان البعض من تلك الظنون مقطوعا
بحجيته على فرض حجية الظن في الجملة دون البعض الاخر تعين ذلك البعض للحكم بالحجية دون الباقي فانه هو القدر اللازم من المقدمات المذكورة دون ما عداه
اذ حكم العقل بحجية الكل على ما ذكر ليس من جهة انتفاء المرجح بينها بحسب الواقع حتى يجب الحكم بحجية الجميع كك بل انما هو من جهة عدم علمه بالمرجح فلا يصح له
تعيين البعض للحجية دون البعض من غير ظهور مرجح عنده فيتعين عليه الحكم بحجية الكل بعد القطع بعدم المناص عن الرجوع اليه في الجملة فهو الحكم المذكور انما
يجيء من جهة جهل العقل بالواقع وانت خبير بان قضية الجهل المذكور هي ترجيح الاخص في المقام عند دوران الامر بينه وبين الاعم لثبوت حجيته
على التقديرين فبعد ثبوت حجية الظن في الجملة لا كلام في حجية ظنون خاصة لدوران الامر بين الاخذ بها وبغيرها فكيف يسوغ ح للعقل تجويز الرجوع
الى غير الظنون الخاصة مع كون تلك الظنون كافية في استنباط الاحكام فان قلت ان القائل بحجية كل الظنون انما يقول بحجية الظنون الخاصة من حيث
انها ظن لا لاجل خصوصيتها وتلك الحيثية جارية في جميع الظنون والقائل بحجية خصوص تلك الظنون الخاصة من حيث انها ظن لم يقم على ذلك
حجة قاطعة فلم يثبت اذن خصوصية في تلك الظنون حتى يقوم حجيتها على غيرها قلت ليس المقصود في المقام الاستناد في مقام الترجيح الى الدليل الدال
على حجية الظنون الخاصة حتى يقال بعدم ثبوت مرجح قطعي قاض بحجيتها بخصوصها وعدم اتفاق الاقوال عليها كك بل المراد انه لما دار الامر في نظر
العقل بعد العلم بحجية الظن على جهة الاهمال بمقتضى المقدمات الثلث المذكورة حيث انه لا يحتمل هناك وجها ثالثا وكان حجية الظنون الخاصة
ثابتة على كل من الوجهين المذكورين فحكم العقل بحجيتها ليس من اجل قيام الحجة على حجيتها ابتداء حتى يقابل ذلك بعدم نهوض دليل عليها كك بل
من جهة جهله بعموم الحجية واختصاصها بالبعض بعد علمه بحجية الظن في الجملة فان قضية ذلك عدم ثبوت حجية ما يزيد على ذلك فليس له الحكم الا بالقدر
الثابت على التقديرين اخذا باليقين وان احتمل ان يكون حجية ذلك البعض واقعا من جهة كونه ظنا مطلقا لتعم الجميع او بملاحظة الخصوصية اذ مجرد
الاحتمال لا يثمر شيئا في المقام ولا يجوز تعدي العقل في الحكم عن المقدار المذكور والحاصل ان جهله بالترجيح في المقام قاض بحكمه بترجيح ذلك البعض
عند الدوران بينه وبين الكل دون حكمه بحجية الكل من جهة الترجيح بلا مرجح كما هو المدعى فظهر بما قررنا ان الحكم بترجيح البعض المذكور ليس من جهة
الاتفاق عليه بخصوصه حتى يقابل ذلك بمنع حصول الاتفاق على خصوص ظن خاص وانه لو سلم ذلك فالقدر المتفق عليه
لا يكفي في استعلام الاحكام كما هو الحال في العلم فالايراد في المقام باحد الوجهين المذكورين بين الاندفاع فان قلت ان الظنون
الخاصة لا تعين لها حتى يؤخذ منها على مقتضى اليقين لحصول الاختلاف في خصوصياتها ايضا قلت يؤخذ ح بالاخص
وجوها مما اتفق عليها القائلون بالظنون الخاصة بان لا يحتمل الاقتصار على ما دونها بناء على ذلك فان اكتفى به في دفع الضرورة
فلا كلام والا اخذ بالاخص بعده اخذا بمقتضى المقدمات المذكورة الى ان يندفع به الضرورة ويترك الباقي بعد ذلك ولو فرض
دوران الامر بين ظنين او ظنون في مرتبة واحدة حكم بحجية الكل لانتفاء الترجيح ولا يقضي ذلك بحجية ما بعده من المراتب فان
قلت انه لو تم ما ذكر فانما يتم مع عدم معارضة الظن الخاص لغيره من الظنون واما مع المعارضة ورجحان الظن الاخر عليه او مساواته له فلا يتم
لدوران الامر بين الظنين فيتوقف الرجحان على ثبوت المرجح بالدليل ولا يجري فيه الوجه المذكور بل يقضي الدليل المذكور ح بحجية الجميع لانتفاء الترجيح حسبما

مالو فرض فی الاحتجاج فیعالج بما یقتضیه قاعدة التعارض قلت لما لم یکن تلک الظنون حجة مع الخلو عن المعارض علی ما قررنا فمع وجود المعارض لا تکون حجة بطریق اولی فلا یعقل معارضتها لما هو حجة عندنا وانت خبیر بانه یمکن ان یقال فی ذلک ویقال انه مع التساوی او الترجیح یحکم بحجیة الکل نظرا الی ابطال الترجیح بلا مرجح حسب ما قرر فی الدلیل فیلزم القول بحجیته مع انتفاء المعارض بالاولی بل یتعین الاخذ بالوجه المذکور دون عکسه نعم یتجه الدلیل المذکور ثبوت الحجیة فی الصورة المفروضة بخلاف رفع الحجیة فی الصورة الاخری فانه انما یتم من جهة الاصل وانتفاء الدلیل علی الحجیة فیکون الثبوت هنا حاکما علیه کما علی النفی هنا کذلک فینبغی القول بحجیة الکل کما هو مقصود المستدل فتأمل ثانیها ان عدم قیام الدلیل القاطع علی حجیة بعض الظنون لا یمنع من حصول الترجیح لانتفاء فیه بالا اذ الظنیة من غیر ان یکون ذلک مستندا الی الظن فی اثبات الظن کما قد یتوهم توضیح ذلک انه بعد قطع العقل بحجیة الظن فی الجملة ودوران الحجة بین بعض الظنون وکلها ان تساوی الکل بحسب الحجیة فی نظر العقل امکن الحکم بحجیة الجمیع لما عرفت من امتناع الحکم بعدم حجیة شیء منها وانتفاء الفائدة فی الحکم بحجیة بعض غیر معین منها وحکمه بحجیة بعض منها ترجیح بلا مرجح فیتعین الحکم بحجیة الجمیع واما لو اختلفت الظنون بحسب القرب من الحجیة والبعد عنها فی نظر العقل ودار الامر بین حکمه بحجیة القریب او البعید او هما معا فلا ریب ان الذی یقطع به العقل ح هو الحکم بالاول وابقاء الباقی علی ما یقتضیه حکم العقل قبل ذلک فهو فی الحقیقة استناد الی القطع دون الظن والحاصل ان الذی یحکم العقل بحجیته هو القدر المذکور ویبقی الباقی علی مقتضی حکم الاصل ثالثها ان مقتضی الدلیل المذکور حجیة کل ظن عدا ما قام دلیل علی قطعی او مستند الی القطع علی عدم جواز الرجوع الی غیرها تعین الاخذ بها ولم یجز الرجوع الی ما عداها اذ مع قیام الظن مقام العلم یکون الدلیل الظنی القائم علی ذلک منزلا منزلة العلم بعدم جواز الرجوع الی سایر الظنون فمقتضی ما افاده الدلیل المذکور حجیة کل ظن عدا ما دل الدلیل المعتبر شرعا علی عدم جواز الرجوع ح الی سایر الظنون الخاصة ولیس ذلک ح من قبیل اثبات الظن بالظن فلا یعتد به بل انما یکون کل من الاثبات والنفی بالعلم اذ المفروض العلم بقیام الظن مقام العلم عدا ما قام الدلیل علی خلافه فان قلت انه یقع التعارض ح بین الظن المتعلق بالحکم والظن المتعلق بعدم حجیة ذلک لقضاء الاول بصحة الرجوع الیه ودفع الثانی له فلا بد ح من الرجوع الی اقوی الظنین المذکورین لا القول بسقوط الاول راسا قلت من البین انه لا مصادمة بین الظنین المفروضین لاختلاف متعلقیهما لما هو ظ من صحة تعلق الظن بالحکم والظن بکونه مکلفا بعدم الاعتداد بذلک الظن والاخذ به فی اثبات الحکم فلا یعقل المعارضة بینهما لیحتاج الی الترجیح نعم قد یتوهم وقوع التعارض بین الدلیل الدال علی حجیة الظن والظن القاضی بعدم حجیة الظن المفروض ویدفعه ان قضیة الدلیل الدال علی حجیة الظن هو حجیة کل ظن لم یقم علی عدم جواز الاخذ به دلیل شرعی فاذا قام علیه دلیل شرعی کما هو المفروض لم یعارضه الدلیل المذکور فان قلت ان قام هناک دلیل علمی علی عدم حجیة بعض الظنون کان الحال علی ما ذکرت واما مع قیام الدلیل الظنی فانما یصح جعله مخرجا عن مقتضی القاعدة وهی غیر صالحة لتخصیص نفسها اذ نسبتها الی الظنین علی نحو سواء فکما یکون الظن بعدم حجیة ذلک الظن قاضیا بعدم جواز الاخذ به کذا یکون الظن المتعلق بثبوت الحکم فی الواقع قاضیا بوجوب العمل بمؤداه ومقتضی القاعدة المذکورة حجیة الظنین معا ولما کانا متناقضین لم یمکن الجمع بینهما کان اللازم مراعاة اقویهما والاخذ به فی المقام علی ما هو شان الادلة المتعارضة من غیر ان یکون ترک احد الظنین مستندا الی القاعدة المذکورة کما زعمه المجیب اذ لا یتصور تخصیصها لنفسها والحاصل ان المخرج عن حکم تلک القاعدة فی الحقیقة هو الدلیل الدال علی حجیة الظن المفروض اذ الظن بنفسه لا ینهض حجة قاضیة بتخصیص القاعدة الثابتة والمفروض ان الدلیل علیه هو القاعدة المفروضة فلا یصح جعلها مخصصة لنفسها فقضی الامر مراعاة اقوی الظنین المفروضین فی المقام قلت الحجة عندنا ح کل واحد من الظنون الحاصلة وان کان المستند فی حجیتها شیئا واحدا وح فالحکم بحجیة کل واحد منها مقید بعدم قیام دلیل علی خلافه ومن البین ح کون الظن المتعلق بعدم حجیة الظن المفروض دلیلا قائما علی عدم حجیة ذلک الظن فلا بد من ترکه والحاصل ان العقل قد دل علی حجیة کل ظن حتی یقوم دلیل شرعی علی عدم حجیته فاذا تعلق ظن بالواقع وظن اخر بعدم حجیة ذلک الظن کان الثانی حجة علی عدم جواز الرجوع الی الاول وخرج بذلک عن الاندراج تحت الدلیل المذکور فلیس ذلک مخصصا لتلک القاعدة اصلا فان قلت ان العقل کما یحکم بحجیة الظن الاول الی ان یقوم دلیل علی خلافه کذا یحکم بحجیة الاخیر کذلک وکما یجعل الثانی باعتبار کونه حجة دلیلا علی عدم حجیة الاول فلیجعل الاول باعتبار حجیته دلیلا علی عدم حجیة الثانی اذ لا یمکن الجمع بینهما فی الحجیة فای مرجح للحکم بتقدیم الثانی علی الاول قلت نسبة الدلیل المذکور الی الظنین بانفسهما علی نحو سواء لکن یتعلق الظن الاول بحکم المسألة فی الواقع والظن الثانی بعدم حجیة الاول فان کان مؤدی الدلیل حجیة الظن مط لزم ترک احد الظنین ولا ریب اذن فی لزوم ترک الثانی فانه فی الحقیقة معارض للدلیل القاطع القائم علی حجیة الظن مط لا للظن المفروض وح فلا ظن بحسب الحقیقة بعد ملاحظة الدلیل القطع المفروض واما ان کان مؤداه حجیة الظن الا ما دل الدلیل علی عدم حجیة الاول ولا معارضة منهما للدلیل القاضی بحجیة الظن لکون الحکم بالحجیة هناک مقیدا بعدم قیام الدلیل علی خلافه ولا للظن الاول لاختلاف متعلقیهما ولو ارید الاخذ بمقتضی الظن الاول لم یمکن جعل ذلک الحکم دلیلا علی عدم حجیة الظن الثانی لوضوح عدم ارتباطه به وانما یعارضه ظاهرا نفس الحکم بحجیته وقد عرفت انه لا معارضة بینهما بحسب الحقیقة ولا یصح ان یجعل حجیة الظن الاول دلیلا علی عدم حجیة الثانی اذ الحجة فی المقام هی نفس الظنین والدلیل المذکور فی المقام دال علی حجیتهما وهو امر واحد نسبته الیهما بانفسهما علی نحو سواء کما عرفت ولیست حجیة الظن حجة فی المقام بل الحجة نفس الظن وقد عرفت انه بعد ملاحظة الظنین وملاحظة حجیتهما علی الوجه المذکور ینهض الثانی دلیلا علی عدم حجیة الاول دون العکس فیکون قضیة الدلیل القائم علی حجیة الظن الا ما قام الدلیل علی عدم

البتة بالجملة ما قام دلیل معتبر شرعا علی عدم جواز الاخذ به وح نقول انه اذا قام دلیل ظنی علی تعین الرجوع الی الظنون مخصوصة وعلی عدم جواز الرجوع الی ما عدا الظنون

حجیته

حجيته بعد ملاحظة الظنين المفروضين حجية الثاني وعدم حجية الاول من غير حصول تعارض بين الظنين حتى يؤخذ باقويهما كما لا يخفى على المتأمل
رابعها ان هناك ادلة خاصة قائمة على حجية الظنون المخصوصة على قدر ما يحصل به الكفاية في استنباط الاحكام الشرعية وهي اما قطعية او منتهية
الى القطع حسبما فصل القول فيها في الابواب المعدة لبيانها ونحن نحقق القول في ذلك في تلك المقامات ان شاء الله ولعلنا نشير الى بعض منها في طي
هذه المسئلة ايضا وح فلا اشكال في كونها مرجحة بين الظنون فلا يثبت بالمقدمات الثلث المتقدمة ما يزيد على ذلك فطريق العلم بالاحكام
الواقعية وان كان مسدودا في الغالب الا ان طريق العلم بتفريغ الذمة والمعرفة بالطرق المقررة في الشريعة للوصول الى الاحكام الشرعية
غير مسدود فيتعين الاخذ به هذا وقد يقرر الدليل المذكور بنحو اخر بان يق انه لو لم يكن مطلق الظن حجة بعد انسداد باب العلم لزم احد امور
ثلثة من التكليف بما لا يطاق والخروج من الدين والترجيح بلا مرجح وكل من اللوازم الثلثة بين البطلان واما الملازمة فلانه لا يخلو الحال بعد
انسداد باب العلم من وجوب تحصيل العلم ولو بسلوك سبيل الاحتياط وترك العمل بما لا علم به راسا او العمل ببعض الظنون دون بعض او
الرجوع الى مطلق الظن عدا ما ثبت المنع منه من الظنون الخاصة فعلى الاول يلزم الاول اذ المفروض انسداد باب العلم في معظم الاحكام وعدم
امكان مراعاة الاحتياط في كثير منها مضافا الى ذهاب المعظم الى عدم وجوب الاحتياط مع ما في القول بوجوبه من العسر العظيم والحرج الشديد
وعلى الثاني يلزم الثاني لخلو معظم الاحكام عن الادلة القطعية وعلى الثالث يلزم الثالث اذ لا ترجيح بين الظنون لعدم قيام دليل قطعي
على حجية ما يكتفى به من الظنون في معرفة الاحكام والرجوع الى المرجح الظني في اثبات الظن فيتعين الرابع وهو المدعى ويمكن الايراد عليه على نحو
ما مرت الاشارة اليه تارة بانا نلتزم وجوب تحصيل العلم بالواقع او بطريق دل الدليل القاطع على حجيته وفيما عدا ذلك نبني على الاحتياط على
حسب ما مر تفصيل القول فيه وفيما لا يمكن الاحتياط فيه ان لم يعلم تعلق التكليف بنا في خصوص تلك المسئلة من اجماع او ضرورة وكان الامر دائرا
فيه مبنيا على سقوط التكليف لعدم ثبوت طريق موصل اليه بحسب الشرع وان علم ثبوت التكليف بالنسبة الينا بنينا فيه بالتخيير بين الوجهين او الوجوه
المحتملة في تعلق التكليف بمعنى انه يؤخذ بالقدر المتيقن ويدفع اعتبار ما يزيد عليه لانتفاء الطريق اليه كما انا نمنع القول بقيام الدليل القاطع
على طريق يعلم معه بتفريغ الذمة نلتزم به بالنسبة الى من يكون في اطراف بلاد الاسلام اذا لم يتمكن من الوصول الى الطريق المقرر في الشريعة وتمكن
من تحصيل طريق الاحتياط فانه يلزمه البناء على نحو ما اشرنا اليه وتارة بالتزام سقوط التكليف فيما لا سبيل الى العلم به قوله انه يلزم الخروج عن الدين
قلنا مم على حسب ما مر تفصيل القول فيه واخرى بالتزام البناء على العمل ببعض الظنون قوله يلزم الترجيح من دون مرجح قلنا مم وانما يلزم ذلك اذا
لم يقم عندنا دليل قطعي او منته الى القطع على حجية جملة من الظنون كافية في حصول المط ومع الغض عنه فانما يلزم ذلك مع عدم الاكتفاء بالمرجح
الظني اذ قلنا بعدم حجية جملة من الظنون دون بعض وكلا الدعويين محل منع بل فاسد حسبما مر القول فيها وايض نقول انه ان اريد بالشرطية
المذكورة لزوم احد الامور الثلثة على تقدير عدم حجية مطلق الظن بالواقع بعد انسداد طريق العلم به فالملازمة ممنوعة وما ذكر في بيانها غير كاف
في اثباتها لامكان الرجوع الى الظن بما كلفنا به من غير ان يلزم شيء من المفاسد الثلثة وهو غير المدعى كما عرفت وان اريد به الاعم من الوجهين فهو
مسلم ولا يفيد حجية الظن المتعلق بالواقع كما هو المدعى على ان التقرير المذكور لا يفي بوجوب الرجوع الى الظن به غاية الامر دلالته على لزوم الرجوع
الى ما عدا العلم ولو كان الرجوع الى تقليد الاموات مثلا فلا بد من اخذه فيه مما يفيد وجوب الاخذ بالظن حسبما اخذناه في التقرير المتقدم
الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو غير جائز بديهة فالمقدم مثله بيان الملازمة مع عدم الاخذ بالمظنون
لا بد من الاخذ بخلافه وهو الموهوم ومن البين ان المظنون راجح والموهوم مرجوح لتقومهما بذلك هو ما ذكرنا من الملازمة اللازم فان قلت
انه انما يلزم ذلك اذا وجب الحكم باحد الجانبين واما مع عدمه فلا اذ قد لا يحكم اذن بشيء من الطرفين قلت فيه اولا ان ترك الحكم مرجوح ايض في
نظر العقل فانه مع رجحان جانب المظنون يكون الحكم به راجحا على نحو رجحان المحكوم به فيكون ترك الحكم ايض مرجوحا كالحكم بخلاف ما ترجح عنده
من المحكوم به وثانيا انه انما يمكن التوقف في الحكم والفتوى واما في العمل فلا وجه للتوقف اذ لا بد من الاخذ باحد الجانبين فاما ان يؤخذ
بالجانب الراجح او المرجوح معا او العمل بالمرجوح ويتم الاستدلال وقد اشار الى هذه الحجة في الاحكام في حجج القائل بحجية اخبار الاحاد وقال انه اما
ان يجب العمل بالاحتمال الراجح والمرجوح معا او تركهما معا او العمل بالمرجوح دون الراجح او بالعكس لا سبيل الى الاول والثاني والثالث فلم يبق
سوى الرابع وهو المط واشار اليه في النهاية ايض في ذيل الحجة الاتية والجواب عنه المنع من بطلان التالي ودعوى البداهة فيه ممنوعة اذ قد يؤخذ فيه با
لاحتياط وهو مع كونه عملا بخلاف المظنون حسن عند العقل قطعا فليس مطلق العمل بخلاف المظنون مرجوحا عند العقل وقد يؤخذ فيه بالاصل
نظرا الى توقف تعلق التكليف في نظر العقل بعلم المكلف وحيث لا علم فلا تكليف الا ان يثبت قيام غيره مقامه كيف ولو كان ترجيح المرجوح
في العمل على الراجح المفروض بديهي البطلان لكانت المسئلة المفروضة ضرورية اذ المفروض فيها حصول الرجحان مع انها بالضرورة ليست كذلك
بل مجرد رجحان التكليف حصول التكليف في نظر العقل لا يقضي بوجوب الاخذ بمقتضاه والقطع بتكليفنا التكليف بتحقق التكليف على حسبه
كما زعمه المستدل اذا لم يقم هناك دليل قاطع على وجوبه كيف وهو اول الدعوى بل نقول ان رجحان حصول الحكم في الواقع لا يستلزم رجحان
الحكم بمقتضاه لامكان حصول التشنيع في حسن الحكم او الظن بخلافه بل والقطع به ايض فلا ملازمة بين الامرين فضلا عن القول بوجوب الحكم
بذلك والقطع به كيف ويحتمل عند العقل ح حصول المفسدة الخطر في الافتاء بمقتضاه ولحوق الضرر عليه من جهته ومعه لا يحكم العقل بجواز الاقدام
عليه بمجرد الرجحان المفروض فظهر بذلك ان ما ذكر من كون الحكم بالراجح راجحا على نحو رجحان المحكوم به غير ظاهر بل فاسد فلا مرجوحية اذن للترك

حكام

الظن

ممنوع

الحكم ولا الحكم بجميع كل من الفعل والترك فيما يصح فيه القران نظراً الى عدم قيام دليل قاطع للعذر عليه وكانه الى ذلك اشار في الاحكام مشيراً الى دفع الحجة المذكورة
قائلاً بانه لا مانع من القول بانه لا يجب العمل بل هو مخير بين الترك على تقدير تمام الاحتجاج المذكور لقضى بحجية الظن مطلقاً من غير ان يكون ان يصح اخراج
شيء من الظنون عنها لعدم جواز الاستثناء من القواعد العقلية اذ بعد كون الاخذ بالمظنون راجحاً وعدمه مرجوحاً وكون ترجيح المرجوح قبيحاً
لا وجه للقول بعدم جواز الاخذ ببعض الظنون لصدق المقدمات المذكورة بالنسبة اليه قطعاً فالوجه لتخلف النتيجة مع ان من الظنون ما
يجوز الاخذ به اجماعاً بل ضرورة الا ان يقال ان قضية رجحان الشيء ان يكون الحكم به راجحاً الا ان يقوم دليل على خلافه وهو مع عدم كونه
بيناً ولا مبيناً غير ما يبتني عليه الاحتجاج المذكور اذ يقال انه بعد قيام الدليل على ذلك الظن لا يبقى هناك رجحان في نظر العقل وهو
ايضاً بين الفساد لوضوح عدم المنافاة بين الظن بحصول الشيء والعلم بعدم جواز الحكم بمقتضاه وقد يقرر الاحتجاج المذكور بوجه آخر بان
يقال ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح اي قبيح فاحش باستحقاق الذم عند العقل والفتوى والعمل بالمظنون راجح اي حسن يستحق به المدح عند
العقل فلو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح القبيح على الحسن وهو قبيح ضرورة اما كون الفتوى والعمل بالموهوم قبيحاً فلانه يشبه الكذب بل هو هو
بخلاف الحكم بالراجح والعمل به وانت خبير بان ما ذكر من كون الحكم والعمل بمطلق المظنون حسناً عند العقل هو عين المدعى فاخذه دليلاً
في المقام مصادرة الا ان يجعل المدعى حسنه في حكم الشرع والدليل على حسنه حكم العقل نظراً الى ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع وفيه
ان الدعوى المذكورة ايضاً في مرتبة المدعى في الخفاء ولوضوح ان القائل بالملازمة بين الحكمين كما هو مبنى الاحتجاج بالعقل اذا لم يثبت عنده
حسن العمل بالظن شرعاً فلا يسلم استقلال العقل بادراك حسنه فكان اللازم ان يجعل الدليل الدال على ذلك دليلاً على القائل في التقرير
المذكور ما يفيد الاحتجاج عليه انه ليس فيه دعوى سوى قبح الاول وحسن الثاني نعم علل قبح الاول بانه يشبه الكذب بل هو هو وهو على فرض تسليمه لا يستلزم
حسن الحكم بالمظنون والعمل به لامكان قبح الامرين مع ان توجيه المذكور قاض بقبح الحكم بالمظنون ايضاً لشبهه بالكذب نظراً الى توقف الاخبار
بالعلم بالمطابقة فغاية الفرق بين الامرين قوة احتمال عدم الموافقة المطابقة في الاول وضعفه في الثاني وذلك لا يقضي بجواز الاخبار عن ذاته
الكذب على تقدير عدم المطابقة ولا التجري على الكذب بالاتيان بما يحتمله لما فيه من انتفاء العلم بالحقيقة فالتقرير المذكور والنص على ما ينبغي وكان
مبنى على وجوب الحكم والعمل باحد الجانبين حال انسداد باب العلم وان لم يؤخذ ذلك في الاحتجاج وقد اشير الى ذلك في الايراد الآتي في كلام المستدل
منضماً اليه قبح الاخذ بالموهوم في العمل والفتوى دون المظنون والوجه فيه ما مر في الدليل المتقدم من كون تحصيل الواقع هو المناط في العمل
والفتوى وحيث ان الطريق اليه هو العلم فمع انسداد ذلك الطريق وبقاء وجوب الحكم والعمل لا بد من الاخذ بما هو الاقرب اليه اعني الطرف
الراجح دون المرجوح فلذا يحكم العقل بحسن الاول وقبح الثاني فيكون الدليل على الدعوى المذكورة هي المقدمات الثلث المتقدمة من غير
حاجة الى ضم او بعد ملاحظة استقلال العقل بقبح ترك الراجح واخذ المرجوح ويجري ذلك بالنسبة الى سائر الظنون وهذا كما ترى تقرير آخر
للاحتجاج المذكور يختلف المقدمة الرابعة فان الموصل الى الحكم بحجية مطلق الظن بناء على التقرير المذكور هو المقدمات المذكورة واما الحكم بقبح
ترك الراجح واخذ المرجوح الحاصل بعد ملاحظة تلك المقدمات فهو مساوق للمدعى او عينه كما عرفت وانت بعد ملاحظة ما بيناه تعرف ان المتجه في
تقرير الاحتجاج هو ما ذكرنا دون التقرير المذكور فان الرجحانية والمرجوحية بالمعنى المذكور وذكرنا بعد ضم المقدمات الثلث هو الموصل
الى الرجحانية والمرجوحية بالمعنى الذي ذكره وايضاً اذا اثبت ما ادعاه من حكم العقل بالحسن والقبح في المقام لكان مثبتاً للمقصود من غير حاجة
الى ضم قوله فلو لم يجب العمل بالظن الخ فيكون اخذه في المقام لغواً وانما ضمه اليه من جهة ان العلامة قرره وغيره اخذ ومعنى الاحتجاج المذكور فلو
فقرر الاستدلال على حسب ما قرروه الا انهم لم يريدوا بالراجح والمرجوح ما فسرها به بل ارادوا بهما ما قرروه فلا بد لهم من ضم المقدمة المذكورة
بخلاف ما قرره اذ لا يعقل وجه لضم المقدمة المذكورة هنا وقد ذكر الفاضل المتقدم بعد بيان الاحتجاج على الوجه المذكور ايراداً في المقام
وهو انه انما يتم ما ذكر اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا النقل اما العقل فلانه انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل يجب اختيار الراجح
واما وجوب الافتاء فلا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل على وجوب الافتاء عند فقد ما يوجب القطع بالحكم والاجماع على وجوب
الافتاء ثم في المقام لمخالفة الاخباريين فيه حيث يذهبون الى وجوب التوقف والاحتياط عند فقد ما يوجب القطع واخبار عندنا لا يمنع وجوب
العمل بالمقطوع في الفروع وهو ادل الكلام وما دل عليه من ظواهر الآيات ليست الا ظنوناً لا تجري فيها قبل اثبات حجية الظن وثانياً بعد تسليم
وجوب القطع فانما يعتبر ذلك في حال امكان تحصيله لا بعد انسداد سبيله كما هو الحال عندنا وثالثاً ان العمل بالتوقف او الفتوى بالتوقف
ايضاً يحتاج الى دليل يفيد القطع ولو تمسكوا في ذلك بالاخبار الدالة عليه نقول انه لعلم مع ان تلك الاخبار لا تفيد القطع لكونها من
الآحاد معارضة بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر والحرج وعلى فرض ترجيح تلك الاخبار فلا ريب في كونه ترجيحاً ظنياً فلا يتم في المقام وربما
انه قد ينسد سبيل الاحتياط فلا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف في الفتوى كما لو دار المال بين شخصين سيما اذا كانا يتيمين اذ لا يقتضي
الاحتياط اعطائه احدهما دون الآخر ولا دليل قطعياً ايضاً على جواز السكوت وترك التعرض للحال والافتاء باحد الوجهين بعد استفراغ الوسع وحصول
الظن فلعل الله سبحانه يؤاخذ على عدم الاعتناء وترك التعرض للفتوى لعدم قيام دليل قطعي على حرمة العمل بالظن بل الامر بالعكس ما دل على حرمة
العمل به من الادلة الظنية معارض للضرر المظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل امور المسلمين ولزوم العسر والحرج في الدين فمع عدم
قيام دليل قطعي من الجانبين ليس حكم العقل الا ملاحظة جانب الرجحان والمرجوحية من الطرفين والاخذ بما هو الاقوى منهما في نظر

الدوم [illegible]

انه ايضا [illegible]

العقل

العقل والابعد عن ترتب الضرر حسبما مرت الاشارة اليه في الدليل المتقدم فالعاقل البصير لا بد ان يلاحظ مصادر طرفي الفعل والترك فيتكلم وما هو خبر بما هو الاقوى بعد ملاحظة الجهتين ولا يقتصر على ملاحظة احد الجانبين فان مجرد كون الاحتياط حسنا في نفسه لا ينفع في مقابلة حفظ النظام ودفع المنكر واقامة المعروف واغاثة الملهوف ودفع العسر والحرج وحفظ النفوس والاموال عن التلف وعدم تعطيل الاحكام الى غير ذلك من الفوائد المترتبة على الفتوى فلا وجه لترجيح جانب الاحتياط بعد انسداد باب العلم في المسئلة وترك العمل بالظن الحاصل من الطرق الظنية بل لا بد في كل مقام من ملاحظة الترجيح والاخذ بالراجح غاية الامر ان يكون في الاحتياط احدى الجهات المحسنة وهذا هو السر في القول بالاخذ بالظن بعد انسداد سبيل العلم قلت ويرد عليه اما على ما ذكره اولا فبانه خارج عن قانون المناظرة لكونه منعا فان المورد المذكور بين توقف للمنع ما ذكره المستدل على ثبوت وجوب الافتاء والعمل اذ مع البناء على عدم الافتاء يلزم الاخذ بالظن لامكان البناء على التوقف والاحتياط حسبما ذهب اليه الاخباريون في موارد الشبهة وانتفاء الدليل القاطع على حكم المسئلة ح اورد عليه بمنع المقدمة المذكورة حيث لم يثبته المستدل ولم يقم عليها حجة بل لم يلاحظها في الاحتجاج فمنع المنع المذكور مما لا وجه له لاكتفاء المورد في المقام بمجرد الاحتمال نظرا للاستدلال واما على ما ذكره ثانيا فبانا نقول بعد وجوب تحصيل القطع بعد انسداد سبيل العلم لا يقتضي اثبات المقدمة المذكورة لقيام الاحتمال المذكور فيما انسد فيه سبيل العلم كيف ومن البين انه بعد انسداد سبيل العلم لا يتصور التكليف بتحصيل العلم ومع ذلك ذهب الاخباريون في غير المعلومات الى وجوب التوقف والاحتياط نعم قد يؤيد ذلك انسداد سبيل العلم في معظم المسائل مع القطع ببقاء التكليف بعده فيثبت بذلك المقدمة الممنوعة حسبما ذكر ذلك في الدليل الاول حيث اثبت بهاتين المقدمتين كون المكلف به هو العمل بغير العلم فح يرد عليه ما مر في الدليل المتقدم مع ان ذلك غير ما هو ح في هذا الاستدلال واما على ما ذكره ثالثا فبان عدم ثبوت دليل قاطع او منتهى الى القطع كاف عن الفتوى فان الحكم بالشيء يحتاج الى الدليل لا التوقف عن الحكم سيما بعد حكم العقل والنقل بقبح الحكم من غير دليل وحرمته في الشريعة فاذا لم يثبت ح جواز العمل بمطلق الظن كان قضية ما ذكرناه التوقف عن الفتوى قطعا وحيث لم يقطع ح بجواز البناء على نفي التكليف راسا كان اللازم في حكم العقل من جهة حصول الاطمينان بدفع الضرر هو الاخذ بالاحتياط نعم لو قام دليل قاطع على جواز الاخذ بغيره كان متبعا ولا كلام فيه واما مع عدم قيامه فلا حاجة في اثبات وجوب الاحتياط الى ما يزيد على ما قلناه واما على ما ذكره رابعا فبان ما ينسد فيه سبيل الاحتياط لا يجب فيه الحكم باحد الجانبين الا مع قيام الدليل على تعيين احد الوجهين بل لا بد مع عدم قيام الدليل كذلك من التوقف عن الفتوى وما ذكره من انه لا دليل قطع ايضا على جواز السكوت الخ ان اريد به عدم قيام الدليل القطعي من اول الامر على جواز السكوت وترك الحكم مع عدم قيام الدليل القاطع على احد الجانبين وعدم قيام الدليل القطعي عليه ح مط ولو بعد ملاحظة عدم قيام الدليل القاطع على جواز الحكم بعد العلم ولا على عدم جوازه فان اريد الاول فمسلم ولا يلزم منه عدم العلم بجواز السكوت وترك الحكم وان اراد الثاني فهو ممنوع بما هو قطع عقلا ونقلا من عدم جواز الحكم بغير دليل فاذا فرض عدم جواز الحكم تعين البناء على المنع منه وكان ذلك حكما قطعيا عند العقل بالنسبة الى من لم يقم دليل عنده نعم لو قام هناك دليل على وجوب الحكم ودار الامر بين الحكم بالمظنون وغيره فذلك كلام اخر لا ربط له بما هو بصدده اذ كلام المذكور مبني على الغض عن ذلك فحكمه بالتساوي بين الحكم وتركه في التوقف على قيام الدليل عليه ليس على ما ينبغي لوضوح الفرق بينهما بما عرفت فان عدم قيام الدليل على الحكم كاف في الحكم بالمنع منه حتى يقوم دليل على جوازه وان اشتركا في لزوم تحصيل القطع في الجملة في الاقدام والاحجام وقوله مع عدم قيام دليل قطعي من الجانبين ليس في حكم العقل الخ ان اريد به ملاحظة حال الرجحان والمرجوحية بالنظر الى الواقع او من جهة التكليف الظاهري بالنسبة الى جواز الاقدام على الفعل والترك فان كان هو الاول فالاخذ بما هو الراجح غير لازم اذ قد يكون الراجح في نظر العقل هو ترك الاخذ به وعدم اثبات الحكم بمجرد الرجحان الغير المانع من النقيض وان اراد الثاني فالاولى ان ما يحكم به العقل بعد انسداد سبيل العلم وعدم قيام دليل على الاخذ بالظن هو ترك الحكم كيف ومن البين على وجه الاجمال عدم جواز الحكم من غير دليل فاذا لم يقم دليل على جواز الركون الى الظن كان الحكم بمقتضاه محظورا وانما يصح الحكم به لو قام دليل على جواز الحكم بمقتضاه وهو اول الكلام ومجرد استحسان العقل وملاحظة الجهات المرجحة للفعل او الترك لا يقطع عذر المكلف في الاقدام على الحكم بعد ملاحظة ما هو معلوم اجمالا من المنع من الحكم بغير دليل فظهر بما قررناه انه مع الغض عن ثبوت وجوب الحكم في الصورة المفروضة عند الدوران بين الوجهين لا يفيد للاحتجاج المذكور اصلا فما رامه من اتمام الدليل مع ترك اخذ مقدمة فاسد الثالث ان مخالفة المجتهد لما ظنه من الاحكام الواجبة او المحرمة او ما يستتبعها مظنة للضرر وكلما هو مظنة للضرر فتركه واجب فيكون عمل المجتهد بما ظنه واجبا والكبرى ظاهرة واما الصغرى فلانه اذا ظن وجوب شيء او حرمته فقد ظن ترتب العقاب على ترك الاول وفعل الثاني وهو مفاد ظن الضرر واورد عليه تارة بمنع الكبرى ودعوى الضرورة فيها غير ظاهر غاية الامر ان يكون اولى رعاية للاحتياط ولو سلم ذلك فانما يسلم في الامور المتعلقة بالمعاش دون الامور المتعلقة بالمعاد اذ لا استقلال للعقل في ادراكها وتارة بمنع الصغرى فانه انما يترتب خوف الضرر على ذلك اذا لم نقل بوجوب نصب الدليل على ما يتوجه الينا من التكليف واما مع البناء على وجوبه فلا وجه لترتب الضرر مع انتفائه كما هو المفروض واخرى بالنقض بخبر الفاسق بل الكافر اذا افاد الظن ولا ينفع التقول بالتزام التخصيص في ذلك نظرا الى خروج ما ذكر بالدليل فبقي غيره تحت الاصل العام نظرا الى ان التخصيص في القواعد العقلية الثابتة بالادلة القطعية والجواب عن الاول ظاهر فان وجوب دفع الضرر المظنون بل ما دونه من الضروريات التي لا مجال لانكاره كيف وهو المبني في اثبات النبوات والبحث عن الحق ولولاه لزم افحام النبي في امره بالنظر الى معجزته

للمنع

و

يوردون ذلك

في التوقف

الحكم

امام

التوقف فيه

والتفصيل المذكور بين المضار الدنيوية والاخروية مما وهن الحيا الان اذ لا يعقل الفرق بينهما في ذلك بل المضار الاخروية اعظم في نظر العقل السليم
لشدة خطرها وعظم المنال فيه ودوامه وعدم حيلة للمكلف في دفعه بعد خروج الامر من يده وعدم استقلال العقل في خصوصياتها الا بنقص عن
ادراكها لما يتعلق بها ولو على سبيل الاجمال واجاب بعض الافاضل عن الثاني بان مراد المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريق
معرفة المكلف به في الظن وجب متابعته ولم يجز تركه اذ ما ظن حراما او واجبا يظن ان الله يؤاخذه على مخالفته وظن المؤاخذة قاض
بوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من سند المنع مدفوع بان وجوب نصب الادلة العقلية المخصوص على الشارع مم وهو اول
الكلام الا ترى ان الامامية يقولون بوجوب اللطف على الله في نصب الامام ع لاجراء الاحكام واقامة الحدود ومع ذلك خفي عن الانام من جهة
الظلمة فكما ان المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم وشرايعهم صار نائبا عن علمه بها
وكما ان الامام ع يجب ان يكون عالما بجميع الاحكام المحتاج الامة اليها وان لم يكونوا محتاجين فعلا فكذا يجب على المجتهد الاستعداد لجميع
الاحكام بقدر طاقته لرفع احتياج الامة عند احتياجهم ولا ريب انه لا يمكن تحصيل الكل باليقين فناب ظنه مناب يقينه نعم لو فرض علمه
حصول ظن المجتهد في مسئلة ثم رجح فيها الاصل لبرائة لا يقال ان التقرير المذكور يرجع هذا الدليل الى الدليل الاول لانا نقول ان مرجع على
الدليل الاول الى لزوم التكليف بما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن مظنة الضرر
فان قلت لو لم يحصل الظن بشيء حين انسداد باب العلم فما المناص في العمل والتخلص من لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة
فلم لم يعمل به من اول الامر قلنا انما لا نعمل به اولا لان الثابت من الادلة كون جواز العمل به متوقفا على الياس عن الادلة بعد الفحص فكما
يعتبر الفحص في الياس عن الادلة الاختيارية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فالحال في الظنون الغير المعلوم حجيتها بالخصوص اذا تعارضت
او فقدت حال الظنون المعلوم الحجية اذا تعارضت وفقدت فما يبنى عليه هناك من التوقف في الفتوى او الرجوع الى الاصل يبنى عليه هنا ايضا كما
لا يرجع هناك الى الاصل مع وجود الدليل وانتفاء المعارض كذا لا يرجع اليه هنا واجاب عن الثالث تارة بان عدم جواز العمل بخبر الفاسق
اذا افاد الظن اول الكلام واشتراط العدالة في الراوي معركة للآراء وقد نص الشيخ ره بجواز العمل بخبر المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا
بجوارحه والمشهور بينهم انهم جواز العمل بالخبر الضعيف المنجبر بعمل الاصحاب ولا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن والحاصل انا لا نجوز العمل بخبر الفاسق
لاجل عدم حصول الظن او لحصول الظن بعدمه لا من جهة كونه فاسقا وان حصل الظن به ومثل ذلك نقول اذا ورد النقض بالقياس
فيكون حرمة العمل به من جهة عدم حصول الظن منه وذلك علة منع الشارع من العمل به لا انه لا يعمل به على فرض حصول الظن وتارة بان
ما دل الدليل على عدم حجيته كخبر الفاسق او القياس انما يستثنى من الادلة المفيدة للظن لان الظن الحاصل منه مستثنى من مطلق الظن فهي من التخصيص
على القاعدة العقلية ليورد الاشكال المذكور بل انما يرد التخصيص على متعلق القاعدة المذكورة فيكون القاعدة العقلية متعلقة بالعام المخصوص
وهي باقية على حالها كما كانت من غير ورود تخصيص عليها وذكر المجيب المذكور ان ما ذكر من الايراد وارد على الدليل الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق
اذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد سبيل العلم فلا وجه لاستثناء الظن الحاصل من القياس مثلا واجاب عنه بوجوه احدها ان تكليف
ما لا يطاق وانسداد باب العلم من الادلة المقتضية للعلم او الظن المعلوم الحجية مع العلم ببقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن
في نفسه مع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة انه يدل على حجية الادلة الظنية دون مطلق الظن النفس الامري والاول لا يقبل الاستثناء
او يصح ان يقال انه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع ظنا الا الادلة الفلانية وبعد اخراج ما خرج عن ذلك يكون
باقي الادلة المفيدة للظن حجة معتبرة فاذا تعارضت تلك الادلة لزم الاخذ بما هو اقوى وترك الاضعف منها فالمعتبر هو الظن الواقعي ويكون
مفاد الاقوى ح ظنا والاضعف وهما فيصدق انه يؤخذ بالظن وغيره ثانيها ان في مورد القياس ونحوه لم ينسد باب العلم بالنسبة الى غيره مطلقا
فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل بمؤدى القياس فنقطع ان حكم الله غير مؤداه من حيث انه مؤداه وان لم نعلم انه ما هو فنرجع في تعيينه
الى سائر الادلة وان كان مؤداه عين مؤدى المخالفة له في الحقيقة ثالثها انه يمكن منع بداهة حرمة العمل بالقياس ونحوه في موضع لا سبيل الى
الحكم الا به غاية ما يسلم نفيا بالضرورة بعدم جواز الاخذ به مع حصول طريق اخر الى الحكم فلا نقض وانت خبير بان جميع ما ذكر محل نظر لا يكاد يصح
شيء منها اما ما ذكره في جواب الايراد الثاني فبان المقدمتين المذكورتين لم تؤخذا في الحجة المذكورة حسبما عرفت فالوجه المذكور لا يدفع
الايراد بل يحققه ومع الغض عن ذلك فلو اخذتا في الاحتجاج وسلمها الخصم حصل منها القطع بتكليفه بالظن وحصول المؤاخذة مع ترك العمل
بالظنية بالمرة اذ المفروض القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظن فاي حاجة الى ضم المقدمة المذكورة واي داع لاعتبار الظن بتضرر به
وحصول المؤاخذة مع المخالفة على ان ما ذكره من انحصار الطريق في الاخذ بالظن غير مبين في المقام الا ان يؤخذ فيه ما ذكر في الدليل الاول من المقدمتين
الاخيرتين من كون الطريق الاولي الى الواقع هو العلم وكون الظن هو الاقرب اليه فينحصر الطريق في الاخذ به بعد انسداد سبيل العلم وبقاء التكليف
حسبما مر بيانه في الدليل الاول ويبقى الكلام في عموم حجية الظن ليشمل جميع افراده عدا ما خرج بالدليل اذ قضية ما يفيده الوجه المذكور كون الظن
ودليل الجملة وترتب الضرر على مخالفته كذلك واما ترتبه على مخالفته اي ظن كان فغير بين ولا مبين والعقل يحكم بعدم ترتب المضار الاخروية كذلك وترتب الضرر
من دون قيام الحجة على عموم الحجية فظن ترتب الضرر على مخالفة مطلق الظن من دون قيام الحجة القاطعة لعذر المكلف لا وجه له و
انما يتم ذلك بعد ملاحظة عدم الترجيح بين الظنون حسبما مرت الاشارة اليه فيرجع ذلك الى الدليل المتقدم فظهر بذلك فساد ما جعله

فارقا بين هذا

فارقا بين هذا الدليل الاول من كون المناط في الانتقال الى الظن هناك بطلان تكليف ما لا يطاق وهنا دفع الضرر المظنون اذ قد عرفت ان مجرد
الظن بالحكم لا يقتضي ظن الضرر بمخالفته مع عدم قيام دليل قاطع لعذر المكلف والكلام في المقام انما وقع في ذلك الدليل ولو اريد اثباته بمجرد
الظن بالحكم لزم الدور ولو اخذ فيه المقدمتان المذكورتان كان الانتقال الى الظن من جهتهما دون ظن الضرر كما اشرنا اليه على ان الانتقال الى الظن
في المقام لا يتصور مع قطع النظر عن لزوم تكليف ما لا يطاق كيف ولو قيل بجوازه لجاز حصول القطع ببقاء التكليف وانحصار الطريق في الظن مع
كونه مكلفا بالعلم وعدم اكتفاء الشارع بغيره ومجرد الظن باداء التكاليف وقضية المظنون لا يكتفي به في الخروج عن عهدة التكليف الثابت بل لا يكون
مثبتا للتكليف بالمظنون مع عدم كونه قاطعا لعذر المكلف في عدم ثبوت التكليف عندنا وقيام الحجة عليه في بيان التكليف اذ لا ملازمة بين الظن
بالحكم والظن بالضرر مع مخالفة المظنون بعد ما قام الدليل على عدم تعلق التكليف قبل قيام الحجة على المكلف وحصول طريق له في الوصول الى
المكلف به وما ذكره جوابا عما اورده من امكان العمل باصل البراءة من اول الامر فانما نعمل به من اول الامر الى اخره ما ذكره مدفوع بان الحال ان كان على
ما ذكره من عدم الرجوع الى الاصل البراءة الا مع الياس عن الادلة الاجتهادية والاضطرارية غير انه لا بد من ثبوت الادلة الاضطرارية ليمكن الرجوع اليها
والاعتماد عليها واما مع عدم ثبوتها فلا وجه للاعتداد بها بل لا بد من الرجوع الى الاصل البراءة فالظنون التي لا يعلم حجيتها بالخصوص ان ثبت حجيتها
على جهة العموم فلا كلام في تقديمها على الاصل لكنها لم يثبت حجيتها بعد وانما يتوقف ثبوتها على عدم جواز الرجوع الى الاصل المذكور كما هو
مبنى الاستدلال ومجرد احتمال حجيتها لا يقضي بالمنع من الرجوع الى الاصل اذ لا يتم الحجة على المكلف بمجرد الاحتمال ولذا لا يدفع احتمال حصول التكليف
بالاصل المذكور ولا يتعقل فرق بين الاحتمال المتعلق بنفس التكليف والاحتمال المتعلق باثبات التكليف بمجرد الظن فكما ينهض الاصل حينئذ دافعا
للاول الى ان يقوم دليل على ثبوت التكليف فكذا بالنسبة الى الثاني والقول بان حجية الاصل انما هي مع الياس عن الدليل ولا ياس مع وجود بعض
من الظنون المفروضة مما يحتمل حجيته واضح الفساد فان المراد بالدليل هو القاطع لعذر المكلف ومجرد احتمال كونه مثبتا للتكليف غير قاطع لعذره كما
انه لا يقطع عذره باحتمال ثبوت التكليف حسبما قررنا فيقوم الاصل حجة على دفع كل من الاحتمالين الى ان يقوم دليل على خلافه نعم لو قرر دفع الايراد
بان البناء على اصل البراءة في غير معلوم الحجية بالخصوص من الظنون المفروضة يوجب هدم الشريعة والخروج عن الدين لكان له وجه حسبما مر بيانه في
تقرير الاستدلال الاول واما ما علل المنع به منهما الا بكلام يمكن تصحيحه واما ما ذكره في الجواب عن الايراد الثالث ففيه انه لا دافع به ولا من منع مادة الانتقاض
فهو موهون جدا اذ عدم حجية جملة من الظنون في الشريعة ولو بالنسبة الى هذه الازمان مما قضى به اجماع الفرقة بل ضرورة المذهب كظن القياس
والاستحسان ونحوهما ودعوى عدم حصول الظن منها مكابرة للوجدان نعم انما يتم ما ذكره بالنسبة الى خبر الفاسق مثلا بناء على الاكتفاء في حجية الخبر
بظن الصدق كما هو المختار اذ احتمال الاكتفاء به لا يتحقق معه النقض لوضوح ان مجرد الاحتمال غير كاف في حصول الانتقاض فما دفعه به ثانيا
فهو ايضا كسابقه لبقاء الاشكال على حاله ولا ثمرة لاعتبار الاخراج عن الادلة المفيدة للظن بعد ذلك لوضوح لزوم اخراجها عما دل على حجية مطلق
الظن فان مؤدى الادلة المذكورة حجية مطلق الظن بعد انسداد سبيل العلم والمفروض عدم حجية الظنون المفروضة فتكون خارجة عن القاعدة
المذكورة قطعا والقول بان الحجة مطلق الظن الحاصل عما سوى الادلة المفروضة فلا تخصيص في القاعدة لاختصاص الحكم بما عدا المذكورة غير مفيد
في المقام اذ لو كان ذلك كافيا في دفع الايراد كان جاريا في نفس الظن ايضا بان يقال ان الحجة بعد انسداد سبيل العلم هو ما عدا الظنون التي علم عدم
حجيتها فاي فائدة في الخروج عن ظاهر ما يقتضيه تقرير الدليل وبناء على الوجه المذكور ومع الغض عن ذلك فمقتضى ما ذكره قيام الدليل على حجية
الظن الحاصل من الادلة المفيدة للظن وح فورود التخصيص على متعلق الظن المفروض من تخصيص في القاعدة العقلية ايضا من غير فرق بينه وبين ورود
التخصيص على حجية مطلق الظن اصلا نعم يمكن الجواب عن الايراد المذكور بانه بعد ما قام الدليل على عدم حجية الظن الحاصل من القياس ونحوه
لا يتحقق خوف من الضرر عند مخالفته ليجب الاخذ بمقتضاه من جهة دفعه للعلم بعدم الاعتماد عليه في الشريعة بل منع الشارع عن الاخذ به فما ترتب وذلك معه
الضرر على التمسك به دون عدمه ويمكن الايراد عليه بان مدار الاحتجاج المذكور على كون الظن بالواقع قاضيا بظن الضرر مع مخالفة
المظنون فان قيل بامكان التخلف وعدم حصول الظن مع عدم حصول الظن بالحكم بطل الاحتجاج من اصله وقد عرفت ان مدار الاحتجاج على كون
الظن بالواقع مقتضيا لظن الضرر ولا قيام المانع منه فاذا قام الدليل على عدم حجية بعض الظنون كان ذلك مانعا من الظن بالضرر ومع عدمه
فالظن بالضرر حاصل عند حصول الظن بالتكليف ويتوجه ح انه لا دليل على الدعوى المذكورة سيما بعد ملاحظة خلافه في عدة من الظنون وقيام
بعض الوجوه المشككة في عدة اخرى منها بل ضرورة الوجدان قاضية بعدم الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر مع عدم الاخذ به وقد مرت الاشارة
الى ذلك ويأتي تتمة الكلام فيه ان شاء الله الا ان ذلك يرد اخر على الدليل المذكور لا ربط له بالايراد المذكور وما ذكره من الجواب كاف في دفع هذا الايراد
واما ما ذكره في الجواب عن تقرير الايراد المذكور على الدليل الاول فيرد على ما ذكره اولا ان مفاد المقدمات المذكورة هو حجية مطلق الظن وقيامه
مقام العلم دون الادلة الظنية ولو دل على حجيتها فانما هي من حيث افادتها الظن فيعود الى الاول فكيف يصح القول بان مفادها حجية الادلة الظنية
المفيدة للظن في نفسها مع قطع النظر عما يعارضها دون نفس المظنة الواقعية ومع الغض عن ذلك فاي فرق فيما ذكره بين دلالتها على حجية كل من
الادلة الظنية وكل ظن من الظنون فانه بناء على ثبوت العموم بحكم العقل لا يصح ورود التخصيص عليه في شيء من الصورتين على ما تقرر عندهم من
عدم جواز التخصيص في القواعد العقلية قوله الثالثة حكي فيها ايضا عن بعض الاصحاب الى اخر شهرة الحكم بين الاصحاب تداوله بينهم وذهاب الاكثر
اليه سواء كان القول الاخر نادرا او شايعا في الجملة ويعبر عنه بالاشهر وقد يطلق على مطلق تداول الحكم بينهم وذهاب كثير منهم اليه وان لم يبلغ الى حد

الاكثرية ولذا اطلق المشهور على الحكمين المتقابلين كما يقال فيه قولان مشهوران والاغلب اطلاق المشهور لوجه لا او وكان المقصد بالبحث في المقام وفيما
مراتب مختلفة في القوة والضعف نظرا الى قلة القائلين به ونظرا منهم في الفن وخلافه وكثرة القائلين به وشذوذ الاخر جدا وعدم بلوغها الى
تلك الدرجة ثم انه قد يكون في مقابلة المشهور قول آخر وقد لا يعرف هناك قول بل يكون تردد من الآخرين وتوقف فيه او سكوت منهم في الحكم
فيندرج في الاجماع السكوتي وليس باجماع عندنا فقد لا يكون هناك تعرض من الباقين للحكم لتبيين خلافهم او وفاقهم فيندرج في عدم
ظهور الخلاف فيكون من بعض صور المسألة بل قد يستظهر عدم خلاف الباقين ايضا فيكون من ظهور عدم الخلاف ويكون اجماعا ظنيا
وهو ايضا يندرج في الشهرة ولو حصل هناك اتفاق بين الاصحاب من دون كشفه عن قول المعصوم كما قد يتفق في بعض الاحيان فالظاهر
اندراجه في المشهور هذا وقد يكون الشهرة في الرواية والمراد بها كثرة الرواة الناقلين لها او تداولها بين الاصحاب وذكرها في الكتب الكثيرة و
ان كانت روايته بطريق واحد وقد يضم الى ذلك تلقيهم لها بالقبول ولا يستلزم اشتهار الرواية ندرة ما يقابلها بل قد يكون ذلك ايضا مشهورا وفي
مقبولة عمر بن حنظلة دلالة عليه وقد يجتمع الشهرتان في بعض الاخبار وليست الشهرة في الرواية مقصودة من البحث في المقام بل المبحوث عنه هنا
هو الشهرة في الفتوى والمشهور بين الاصحاب من قدمائهم ومتأخريهم بل لا خلاف يعرف فيه بينهم الا من عبر عنه الشهيد ره ببعض الاصحاب واستغربه عدم
حجية الشهرة وعدم جواز الاتكال عليها بمجردها في اثبات الاحكام الشرعية والظاهر عدم حجيتها عند معظم العامة ايضا ولذا لم يتداول عدها في عداد
الادلة الشرعية في الكتب الاصولية ولا استندوا اليها في اثبات الاحكام في الكتب الاستدلالية بل لا زالوا يطلبون الدليل على الاحكام المشهورة في
ويناقشون في ادلتهم المذكورة ومن المثل السائر في الالسنة في مقام عدم الاعتداد بالشهرة رب مشهور لا اصل له نعم ربما استند اليها العلامة
ره في المختلف في بعض المسائل على سبيل الندرة وليس ذلك اعتمادا منه على مجرد الشهرة بل لا يبعد ان يكون من قبيل ضم المؤيدات الى الادلة
حسب ما هو دابه في كتبه الاستدلالية كيف ولو كان ذلك حجة عنده لشاع ذلك عنه واشار اليه في كتبه الاصولية وتكثر استناده اليها في كتبه
الاستدلالية وانما ظهر الخلاف فيه عن نادر من علمائنا مجهول عبر عنه الشهيد ره ببعض الاصحاب واستغربه لكن لم يخرج به عليه في كتبه الاستدلالية
فقد لا يكون مقصوده بالاستغراب حكما او لا يكون معتقد القائل ومقصوده الاستناد الى مجرد الشهرة بل المراد التمسك بالقطع بوجود
المستند الشرعي من اتفاق الجماعة عليه وان الحكم هل يفيد ذلك القطع كما هو احد الطرق المتقدمة في الاجماع فيكون مقصوده صحة التمسك به
من جهة حصول ذلك القطع كما يومي اليه تعليله الاول وان لم يكن مفيدا للقطع او الظن بالواقع ويكون تعليله الثاني تاييدا له من جهة
حصول الظن منها بمطابقته الواقع بناء على عدم حجية مطلق الظن كما هو المفروض عندنا وبذلك يندفع التدافع المتخيل بين تعليليه حسب ما
اورده بعض الاجلة كما سيأتي الاشارة اليه ان شاء الله وكيف كان فقد حكى اختيار ذلك عن المحقق الخوانساري وربما يعزى ذلك الى المصنف نظرا الى كلامه
الآتي مع ما ذكره في الدليل الرابع على حجية اخبار الآحاد وهو بعيد عن مذاقه جدا وسيأتي الكلام فيه ان شاء الله وقد اختار بعض الافاضل من متأخري
المتأخرين حجيتها اذا لم تخل عن حجة ولو رواية ضعيفة ونحوها فصارت الاقوال فيها اذن ثلثة والاقوى الاول ويدل عليه امور احدها الاصل فان
اثبات الحجية يتوقف على قيام الدليل عليه وحيث لا دليل على صحة الرجوع اليها والحكم بمقتضاها حسب ما نقرره من ضعف ما تمسك المجيز لحجيتها بل يعول
عليها مضافا الى ان النواهي المتعلقة بالاخذ بالظنون شاملة لها من غير ريب فمع عدم قيام دليل على جواز الاتكال عليها لا يجوز الاخذ بها
ثانيها ان المعلوم من حال الفقهاء قديما وحديثا اصولا وفروعا عدم الحكم بشيء بمجرد شهرته بين الاصحاب بل لا زالوا يطالبون بادلة المشهورات
ويتوقفون عن الحكم حتى ينهض دليل عليها وذلك امر معلوم من ملاحظة تصانيفهم والتتبع في مناظراتهم واحتجاجاتهم قد استمرت عليه طريقتهم
بحيث لا مجال لانكاره فصار ذلك اجماعا منهم كذلك كيف ولو كانت الشهرة حجة عندهم لكان من ابين الحجج واوضحها واظهرها لذكروا اكثرها وافتوا بها
واسهلها ولشاع الاحتجاج بها عندهم وكانت اكثر دورانا من سائر الحجج مع ان الامر بعكس ذلك فانا لم نجد احدا من المتقدمين والمتأخرين قد تمسك
بها في مقام الاحتجاج على شيء من المطالب الا ما يوجد في بعض كلمات العلامة ره في شذوذ من المقامات من التمسك بها وهو من قبيل ضم
المؤيد الى الدليل على ما هو طريقته حسب ما اشرنا اليه ويدل عليه ايضا انهم لم يعدوها في الكتب الاصولية ولا ذكروها في عداد الحجج الشرعية كما
عدوا الاجماع وغيره من الحجج الوفاقية والخلافية مع انها اولى بذلك لكثرة حصولها وسهولة تحصيلها فتحصل من جميع ما ذكرنا اتفاقهم
من قديم الزمان الى الآن على المنع من العمل بها والتعويل عليها والرجوع اليها فصار ذلك اجماعا منهم للكل وقد عرفت ان الاجماع من اقوى الحجج الشرعية
نعم في المطالب التي يتسامح في ادلتها من السنن والآداب لا مانع من الرجوع اليها والاخذ بها بل ربما يؤخذ فيها بفتوى الفقيه الواحد ايضا
حسب ما فصل في محله ثالثها انها لو كانت حجة لم تكن حجة لوضوح قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل وتقرير
الحال انه اما ان يبقى بعد حجية الشهرة مطلقا او حجيتها كذلك او حجيتها في بعض المقامات دون البعض والاول هو المدعى والثاني باطل لما فيه من
التناقض نظرا الى قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة فلو اخذ بمقتضى الشهرة المتعلقة بالمسائل الفرعية لزم ترك الشهرة المتعلقة بعدم حجية الشهرة
مع انها من اقوى الشهرات والثالث ترجيح من غير مرجح اذ لا مرجح بينها حتى يقتضي حجية بعض الشهرات دون بعضها من دون قيام معارض
يقاومها او يترجح عليها وبه يعلم ايضا ولا منع قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة مطلقا وانما المسلم شهرة القول بعدم حجية الشهرة اذا خلا عن المستند
ولو كان ضعيفا كرواية ضعيفة ونحوها واما اذا كان مستندا الى دليل ولو كان رواية ضعيفة فقول الشهرة بعدم حجيتها غير واضح بل
المشهور عندهم خلافه حيث انهم يعتمدون على الشهرة المقرونة بالرواية الضعيفة ويحكمون بمقتضاها فانقضى الامر عن حجية الشهرة المجردة

الخالية عن المستند لا مط وثانيا انا انما نقول بحجية الشهرة فيما اذا لم يعارضها معارض اقوى على ما هو شأن الحجج الظنية وح نقول ان الشهرة القائمة على
علم حجية الشهرة معارضة بالدليل القطعي القائم على حجية الظنون عند انسداد باب العلم على ما مر تقريره ومن البين ان الظن لا يقاوم القطع ومع ۲۰۱
الغض عنه فهناك ادلة ظنية قاضية بحجية الشهرة كما سنشير اليها ولا يقاومها الظن الحاصل من الشهرة فلا بد من تركها ومن ذلك يظهر ضعف
التقرير الثاني فانا نقول بحجية الشهرة مط فيما لم يعارضها معارض اقوى لا مط وقد ظهر بذلك ايض اندفاع الحجتين الاوليين فان الاصل يخالف
الدليل ومن البين ان القائل بحجية الشهرة يتمسك في ذلك بالدليل حسبما يأتي بيانه والاجماع المدعى لو سلم في الشهرة المجردة دون المنضمة الى ما يتمسك
ولو كان ضعيفا حسبما اشرنا اليه وفي ذلك كله نظر يتبين بتفصيل القول فيه اذ ثم حجة القول بحجيتها مط وفيما اذا لم تخل عن مستند اصلا ولو كانت
ضعيفة لا يجوز التمسك بها بنفسها امور منها الوجهان المذكوران في كلام الشهيد ره والاول منهما ضعيف جدا حسبما قرره المص وما الكلام عنه
الان يرجع الى الوجه الثاني والثاني مبني على قاعدة الظن والبناء على حجية الا ما قام الدليل على خلافه وان لم ينهض عليه حجة الاحتجاج لو صح ان مجرد حصول
الظن او قوة الظن لا يقتضي بجواز الاعتماد عليه ما لم يقم معه اصالة حجية الظن ويمكن ارجاعه الى بعض الوجوه الآتية كما سنشير اليه انشاء الله
منها قيام الاتفاق على حجية جملة من الظنون مما هي اضعف من الظن الحاصل من الشهرة قطعا وهو قاض بحجية الظن الحاصل من الشهرة بالاولى
الا ترى انهم يقولون بحجية اخبار الآحاد مع ان فيها من جهات الوهن ما لا يحصى لابتناء الاحتجاج بها على معرفة احوال رواتها وتعيين الراوي المشترك
ولا يكون شيء منها في الغالب الا باعمال ظنون ضعيفة وامارات خفية وكذا الحال في تصحيح لا بنائها ومعرفة مفاد الالفاظ الواردة فيها افرادا وتركيبا
كذا الحال في التعارض الحاصل بينها والحاصل ان جهات الظن فيها سندا ودلالة ونوعا كثيرة جدا وكثير منها ظنون موهومة في الاغلب لامناص
لهم عن الاخذ بها والظن الحاصل من الشهرة اقوى بكثير من كثير منها وبه يعلم ان ما ذكره من قبيل القياس بالطريق الاولى المعبر بالقياس الجلي وهو
من قبيل القياسات العامية لا حجية فيه عندنا نعم ما كان من قبيل مفهوم الموافقة بحيث يندرج في الدلالات اللفظية كان خارجا عن القياس كما مر
وذلك غير حاصل في المقام اذ ليس هنا لفظ يدل على حجية ما ذكر من الظنون الموصوفة ليكون التعدي عنها الى ذلك مندرجا في الدليل الا الفاظ
افضى الامر ان يثبت حجيتها بالاجماع ونحوه فيكون التعدي عنها من قبيل القياس الجلي وقد يجاب عنه تارة بان الاجماع ونحوه وان لم يتضمنا لفظا
صريحا الا انهما كاشفان عن قوله وليست حجيتها عندنا الا من جهة الكشف عن قوله وفي الحقيقة فيقوم الحجة الا بهما ثم مآلهما الى اللفظ فاذا كان الاصل
المذكور مستفادا من اللفظ كان ما يلزمه مرادا ايضا كذا ان لم يتعين ذلك للقطع عندنا واخرى بان المناط في الرجوع الى الادلة الظنية هو تحصيل الواقع
على سبيل الظن بعد انسداد باب سبيل العلم به وبعد تنقيح المناط المذكور كما هو ظاهر عند العقل السليم يثبت ذلك فيما نحن فيه بطريق الاولوية
القطعية لحصول المناط هنا بالنحو الاقوى ومنها الروايات المستفيضة الدالة عليه الواردة من طرق العامة والخاصة مثل ما روي عنه من قوله
عليكم بالسواد الاعظم وقوله الحق مع الجماعة وقوله يد الله على الجماعة الى غير ذلك وفي نهج البلاغة في كلام له والزموا السواد الاعظم فان يد الله
على الجماعة واياكم والفرقة فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب وما في مقبولة عمر بن حنظلة ينظر الى ما كان من رواتهم
عنا في ذلك الذي حكاه المجمع عليه بين اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما
الامور ثلثة بين رشده الى ان قال قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم الخبر وفي قوله ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور وقول
الراوي فان كان الخبران عنكم مشهورين وفيهما دلالة على كون المراد من المجمع عليه هو المشهور فلا يرد دلالة الرواية على حكم الاجماع دون الشهرة وما في مرفوعة
زرارة قلت جعلت فداك يأتي عنكم الخبران والحديثان المتعارضان فبايهما اخذ فقال يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر فقلت
يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان ما ثوران عنكم الخ ومنها ان المعروف بينهم بل المسلم عند المحققين بينهم حجية الخبر الضعيف المنضم الى الشهرة ومن
البين عدم حجية الخبر الضعيف فلو كانت الشهرة ايض كذلك لم يصح الحكم المذكور لظهور ان انضمام غير الحجة الى مثله لا يجعل غير الحجة حجة كانضمام احد
الخبرين الضعيفين الى الآخر فتعين ان يكون الشهرة هي الحجة حتى يكون انضمامها الى الخبر بالحجة ومن هنا استشكل صاحب الذخيرة في حجية الخبر المجبور
بالشهرة لزعمه عدم حجية الشهرة ايض فمن اين يجيء الحجية بعد انضمام احدهما بالآخر لكنه بعد ملاحظة الطريقة الجارية بين العلماء قد يأول حديثا مقطوع
الفساد كما سيجيء بيانه في بحث اخبار الآحاد انشاء الله ولولا البناء على ما ذكرناه من حجية الشهرة لكان ما ذكره متينا صحيحا فلا محيص بعد ذلك عن الالتزام
بعدم حجية الروايات المجبورة بالشهرة وهو يستلزم اختلال كثير من الاحكام الشرعية وهذه من الثمرة العظيمة في القول بحجية الشهرة كما هو واضح لمن
تدبر هذا فهذه الوجوه الدالة على حجية الشهرة مط واذا ضم اليها قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة المعراة عن المستند بالمرة ولو رواية ضعيفة فقضى ذلك بخروج
الشهرة المفروضة عن مقتضى دلالة الادلة المذكورة حجة شرعية على عدم حجية ذلك النوع من الشهرة وهي اجلى منها فيؤخذ بمقتضاها اولا ولو كانت حجة مط لما
كانت حجة كذلك نظرا الى حصول الشهرة المذكورة على نحو ما عرفت بناء على الوجه الاخير لا يفيد الا حجية الشهرة المنضمة الى المستند ولو كان خبرا ضعيفا دون
الشهرة المجردة اذ لا عمل عليها في المشهور فظهر بما قررناه ادلة القولين المذكورين والكل ضعيف اما الاول فبما مر بيانه في كلام المص وياتي تتمة الكلام فيه
ايض انشاء الله واما الثاني فبما عرفت تفصيله من عدم صحة ما ادعوه من اصالة حجية الظن وعدم نهوض ما استنهضوه من الادلة عليها واما الثالث
فبان ما ذكر من دعوى الاولوية في المقام اوهن شيء ودعوى كونها مستندة في الدلالة اللفظية بناء على كشف الاتفاق المذكور عن لفظ دال على الحكم
فيكون من مفهوم الموافقة مقطوع الفساد كما يشهد به صريح العرف بعد عرض الواقع عليه على ان دعوى كشف الاجماع عن لفظ دال عليه محل منع و
انما يكشف الاجماع عن راي المعصوم والطريق الى معرفته غير منحصر في اللفظ حتى يستعلم من الاجماع على شيء صدور لفظ دال عليه ودعوى تنقيح المناط في حجية الظنون

فانما يسلم

فاضما لعدم تقرر حجية كبراه

اما القائم الشهرة على ... حجيتها كما هو مقتضى الادلة المذكورة

منقطع معه بالاولوية ممنوعة اذ لم يقم عندنا دليل من عقل او نقل على كون الاحتجاج بالوجوه الظنية مبنيا على افادة المظنة وحدها منوطا بها وجودا
وعدما من دون مدخلية التعبد في ذلك ومع قيام الاحتمال المذكور لا تصح الدعوى المذكورة كيف وقيام الدليل على عدم حجية عدة من الظنيات
مما قد يكون الظن الحاصل منها اقوى جدا من الظنون المعتبرة اقوى شاهد على خلافه ولو تمت تلك الدعوى لكان هناك حاجة الى ملاحظة الاولوية
واما الرابع فبان الاخبار العامة مما لا حجية فيها مع انها ليست بتلك المكانة من الظهور وقد تداول عند العامة الاستناد اليها في حجية الاجماع
فيمكن ان يكون ذلك هو المقصود منها فقد فسرت الجماعة في بعض الروايات باهل الحق وان قلوا فلا يوافق المدعى ويمكن ان يحمل على ذلك ايضا ما في
رواية النهج وقد يقال ان الظاهر منها الاتفاق فيما عدا الاحكام الشرعية فان قوله عم فان الشاذ من الناس للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب يفيد
ان تفرد الانسان في الامر مظنة لاستيلاء الشيطان كما ان تفرد الشاة مظنة لاستيلاء الذئب ولو كان باطلا لكان عين الاستيلاء الشيطان لا انه
مظنة لحصوله بعد ذلك من جهة التفرد وقد يكون ذلك هو المقصود من الروايات العامة المتقدمة وما في المقبولة والمرفوعة مع الغض عن اسنادهما
لا دلالة فيهما على المدعى فان في الاولى هو الاخذ بالخبر المجمع عليه كما هو صريح الرواية فلا دلالة فيها على حكم الفتوى المشهورة ولو سلم كون المراد
من المجمع عليه هو المشهور بقرينة ما بعده وكذا الحال في الثانية فان الموصول في قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك للعهد كما هو ظاهر العبارة
بل صريحها بعد عرضها على العرف فلا يعم غيره حتى يقال ان العبرة بعموم اللفظ لا خصوص المورد وسواء كانت الشهرة المذكورة فيهما شهرة في الرواية
او الفتوى واعم منهما وقد يقال ان التعليل المذكور في المقبولة من قوله عم فان المجمع عليه لا ريب فيه بعد بيان كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور
او ما يعمه يفيد شمول الحكم لشهرة الفتوى ايضا ولو كان مختصا بالشهرة في الرواية وفيه ايضا اشارة الى ان الباعث على نفي الريب انما هو الشهرة فلو
كانت الرواية المتضمنة لها ضعيفة كانت الشهرة حجة دون الرواية وفيه اولا ان كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور او ما يعمه غير ظاهر فان الاجماع
نعم هو الاتفاق دون مجرد الشهرة وامره اولا بالاخذ بالخبر المجمع عليه بين اصحابه وترك الشاذ الذي ليس بمشهور عندهم لا يفيد ذلك
اذ الاتفاق على احد الخبرين لا ينافي روايتهم للاخرى ايضا غاية الامر ان يكون الرواية شاذة غير مشهورة عندهم كما هو المفروض في الخبر وقوله
بعد ذلك انما الامور ثلثة بين رشده يفيد كون الاخذ بالمجمع عليه بين الرشد وهو يشير الى كون المراد بالاجماع الاتفاق المفيد للقطع دون
مجرد الشهرة الباعثة على الظن وثانيا ان المقصود في الخبر المذكور بيان ما يترجح به احد الخبرين المتعارضين على الاخر فلا يبعد ان يكون المراد
من قوله فان المجمع عليه لا ريب فيه هو الخبر المجمع جنسه ليكون اللام للعهد بل لا ينسبق من سياق الخبر غير ذلك ومجرد احتمال ارادة العموم
بحيث يفيد نفي الريب عن الفتوى المشهورة كاف في مقام الاستدلال لا ان دعوى ظهورها في ذلك غير مسموع مع عدم قيام شاهد عليه بل مع
عدم انفهامه منه بعد عرض العبارة على العرف واما الروايات العامة فلا حجة فيها مع امكان المناقشة في دلالتها لعدم وضوح دلالتها
وقد احتجوا بها على حجية الاجماع فيمكن ان يكون المراد بها المنع من عدم مخالفة الاجماع وقد فسرت الجماعة في بعض الروايات باهل الحق و
ان قلوا ويمكن ان يحمل على ذلك ما في رواية النهج وقد يستظهر وروده فيما عدا الاحكام الشرعية فان مفاد قوله عم فان الشاذ من الناس
للشيطان كما ان الشاذ من الغنم للذئب ان تفرد الانسان مظنة لاستيلاء الشيطان كما ان تفرد الغنم مظنة لاستيلاء الذئب وهذا مما لا
يكون ما ذهب اليه الجمهور حقا وكون مخالفة المشهور باطلا وقد يحمل عليه الاخبار العامة ويشير اليه ذكره عم لبعض تلك الالفاظ المروية
واما الخامس فبان ما يدل عليه عبارتهم هو حجية الخبر المنجبر بالشهرة دون الشهرة المنضمة الى الخبر كيف والاول هو الذي يحتج به السنتهم و
جرت عليه كلمتهم والثاني مما لم يشيروا به احد منهم ولم يوجد في شيء من كلماتهم سوى شاذ منهم ممن مرت الاشارة اليه ومع ذلك لم يجر
عليه في مقام الاحتجاج من احد منهم ولو كان المناط في ذلك حجية الشهرة عندهم لاشتهر منهم كما اشتهر ذلك وما يقال من جهة القول بالتفصيل
من ان الحجة في الحقيقة انما هي نفس الشهرة لا الرواية وانما ذكرت الرواية حجة واسند اليها الحجية مسامحة تعويلا على الوضوح من الخارج والمقصود
ذكره من الرواية حقيقة انما هو جعلها طريقة ووسيلة الى التخلص من الشهرة المانعة عن حجية الشهرة لعدم قيامها عليها لاختصاصها بالشهرة
المجردة والا فليس الرواية هي الحجة بل انما الحجة هي الشهرة كما ترى بل ذلك مما يقطع بفساده بعد التتبع في كلماتهم وتعبيراتهم كيف ولو ارادوا ذلك
لعبروا عنه في بعض الاحيان على الوجه المذكور ولم يختاروا التزامهم التعبير بذلك الوجه الموهم لخلاف مقصودهم بل الصريح فيه ومع الغض عن ذلك فلو
كانت الشهرة هي الحجة عندهم فاي مانع من حجيتها مع عدم علمنا بمصادفتها الخبر الضعيف بل وعدم مصادفتها له واقعا فانه اذا كان المناط والمدار
في الحجية هو نفس الشهرة دون غيرها لزم صحة الاعتماد عليها مهما حصل وان لم ينضم الى الرواية اليها كيف ومن الواضح ان عدم انضمام غير الحجة الى الحجة
لا يوجب سقوط الحجة عن الحجية ففي ما حكموا به من عدم حجية الشهرة الخالية عن الخبر اقوى شاهد على عدم كون الشهرة هي الحجة عندهم فان قلت
ان ذلك بعينه جار في الخبر ايضا فانهم لا يقولون بحجية الخبر الضعيف في نفسه كالشهرة الخالية عن الخبر قلت غاية ما يلزم من ذلك ان يكون الحجة هو مجموع
الامرين المنضمين من دون ان يقع بحجية كل منهما منفردا ولا مانع من التزامه وما اورد عليه من ان انضمام غير الحجة الى مثله لا يجعل غير الحجة حجة ليس
بشيء اذ من البين تقوية كل منهما بالاخر فلا مانع من بلوغها بعد الانضمام الى درجة الحجية اذا قام الدليل عليه كل حسبما فرض في المقام فلا داعي
اذن الى التزام كون الحجة هي الشهرة ويشير اليه انه قد ينتهي الامر في انضمام الظنون بعضها الى البعض الى الوصول الى حد القطع فيكون حجة قطعا
كما في الخبر المتواتر لحصول القطع هناك من تراكم الظنون الحاصل من الاحاد مع عدم بلوغ شيء من احاده الى درجة الحجية مع ضعف راويه فاي
مانع منه في المقام ومع الغض عن ذلك ايضا فنقول ان الحجة عند اصحابنا هو الخبر الموثوق به المظنون الصحة والصدور عن المعصوم واثبات حجيته

بتوقف

يتوقف على قيام الدليل على حجيته في الشرع بل الحاصل به حكم عادي اقتضى الاعتماد والوثوق بصدق الخبر ولا يتجه القول بعكس ذلك بان يجعل الخبر محققا للموضوع ما هو الحجة من الشهرة حسبما قد يتخيل في المقام اذ لا يخفى مع عدم مساعدة شيء من عباراتهم له بل صراحتها في خلافه مما يأبى عنه الطبع السليم بل الاعتبار الصحيح شاهد على ان وجدان الرواية الضعيفة لا مدخل له في كون الشهرة مثبتة للحكم موصلة الى الواقع فان الظن الحاصل بحقوقه منها في الصورتين كما يشهد به الوجدان وانضمام الخبر اليها لا يوجب مزيد وثوق بها لو لم يوجب هنا اذ مع عدم الاستناد الى الرواية الضعيفة يحتمل قويا وجود مستند واضح لهم حتى اتفق عمل الجمهور عليه ومع استنادهم الى الرواية الضعيفة يظهر كون ذلك هو المستند فيضعف الظن المذكور وان امكن الذب عنه بان ضعف الرواية عندنا لا يستلزم ضعفها الى الواقع فيستكشف من الشهرة المفروضة كونها معتبرة قابلة للتعويل والاعتماد الا ان ذلك لا يقتضي ترجيح الظن الحاصل منها في هذه الصورة على الظن الحاصل منها في الصورة الاخرى اقصى الامر مساواة هذه الصورة للاخرى ان لم يرجح الاخرى عليها وبناء الامر في التفصيل بين الوجهين في الحجية وعدمها على التعبد المحض بعيد جدا بل مما لا وجه له اصلا وقد يجاب ايضا عن الايراد المتقدم عن صاحب المدارك ليندفع به الاحتجاج المذكور بانا نختار كون الحجة هي الرواية المنجبرة بالشهرة نظرا الى استفادته من اية النبأ لظهور دلالتها على جواز الاتكال على خبر الفاسق بعد التبين فان الله سبحانه لم يأمر بطرح الرواية الضعيفة بل امر فيها بالتثبت واسقطها الصدق فان ظهر عمل بها والا طرحت ولا ريب ان الشهرة مما يحصل التثبت بها ويستظهر صدق الخبر معها واورد عليه بعض الافاضل بانه مبني على تعميم التبين بها دل التبين الظني وهو منظور فيما ذكره معناه الانكشاف حقيقة الخبر وصدقه ولا يحصل ذلك الا بكونه محصلا للعلم به والاصل بقاء هذا المعنى الى ان يظهر من اهل العرف خلافه بحيث يفهم شموله للظن الحاصل من نحو الشهرة بل الظاهر منهم خلافه والموافقة لمفهوم اللغة وعندي فيه نامل يجيء تفصيل القول فيه في مبحث الاخبار ان شاء الله ثم انه ذكر الفاضل المذكور انا لو سلمنا تعميم التبين الحاصل بالشهرة كانت الاية الشريفة ظاهرة في حجية الشهرة بنفسها مطلقا سواء كانت هناك رواية ام لا فيكون ذلك اذن دليلا اخر على حجيتها لتقرير ظهور الاية في ان الاعتماد في الحكم بمضمون الخبر في الحقيقة انما هو على التبين دون الخبر فليس يحسن العمل بالخبر بعد التبين الا من حيث كونه الكاشف عن صدقه والدليل عليه فيكون الشهرة هي الحجة على اثبات مضمونه وذلك قاض بحجية الشهرة مطلقا ولو خلت عن الرواية اذ المفروض انها المناط في العمل فانها المبين للواقع والكاشف عن الحق والاعتبار القاطع شاهد على ان الرواية لا مدخل لها في وصف كون الشهرة مبينة ولا في رخصة العمل بها بعد حصول البيان من جهتها وذلك لان الرواية الضعيفة بنفسها لا يحصل لها الا التردد بين احتمالي الصدق والكذب ولو ترجح الاول رجحانا ضعيفا فهو غير معتبر في نظر الشارع اذ وجود ذلك الرجحان كعدمه واحتمال صدقها وكذبها متساويان في حكم الشارع فاذا صلحت الشهرة ان تكون دليلا على صحة احد الاحتمالين والحكم باحد الاحتمالين صح كونها دليلا على تعيين احد الاحتمالين القائمين كلا في كل مسألة سواء كانت هناك رواية او لا لما عرفت من ان الدليل الباعث على تعيين احد الاحتمالين انما هو الشهرة دون الخبر لكون الاحتمالين على حالهما قبل ورود الخبر وبعده فدلالة الاية الشريفة على حجية الشهرة دون الخبر المنجبر بها قلت لو تم ما ذكره لكانت الاية الشريفة دليلا على حجية الظن مطلقا من غير اختصاص لها بالشهرة لكنك بعد التأمل فيما قررناه خبير بضعفه فان حصول الظن بصدق الخبر والوثوق به غير حصول الظن بالحكم ابتداء من غير ان يكون هناك خبر يوثق به وما يستفاد من الاية الشريفة بناء على ما ذكر هو حجية الخبر الموثوق به وان كان الوثوق به من جهة الشهرة ولا يفيد ذلك جواز الاتكال على الشهرة من حيث كشفها عن الواقع ودلالتها عليه بل انما يدل على الاتكال عليها من حيث كونها محققة لموضوع الدليل اعني الخبر الموثوق به ولا اشعار في ذلك بحجية الشهرة في اثبات الاحكام الشرعية اصلا فكون الخبر الضعيف مع قطع النظر عن الشهرة المفروضة محتملا للامرين من غير ان ينهض حجة لاثبات احد الجانبين لا ينافي كونه حجة بعد انضمام الشهرة اليه من جهة حصول الوثوق به بعد انضمامها اليه ولا يستدعي ذلك كون الشهرة بنفسها حجة مع قطع النظر عن الخبر المفروض ويشهد لذلك ملاحظة القرائن المنضمة الى المجاز القاضية بحصول الظن بالصرف او تعيين خصوص المراد من بين المعاني المجازية فانه يصح الاتكال عليها قطعا في فهم المراد واثبات الحكم الشرعي من جهتها مع انه لو قامت تلك القرينة على ثبوت الحكم من غير حصول لفظ في المقام لم يكن حجة مع جريان الكلام المذكور فيه بعينه والحاصل ان في المقام امرين احدهما كون الشهرة قاضية بالوثوق بالخبر وقوة الظن بصدقه وثانيهما كون الخبر الموثوق به والمعتمد عليه بحسب العادة حجة في الشريعة ولا ريب ان الاول لا يتوقف على قيام دليل شرعي عليه فان الوثوق والاعتماد على الخبر امر وجداني حاصل من ملاحظة القرائن والامارات كما انه لا ريب في توقف الثاني على قيام الدليل الشرعي عليه لكونه حكما شرعيا متوقفا على دليله ونح نقول ان الوثوق والاعتماد العرفي حاصل بالخبر المنجبر بالشهرة قطعا كما يشهد به الوجدان من غير حاجة الى قيام الدليل عليه شرعا واما كونه حجة فلظاهر الاية الشريفة بعد حملها على الوجه المذكور فما استفاده من الاية بناء على حملها على ما ذكر لا وجه له اصلا فان الشهرة اذن شرط في قبول الخبر لا انها هي المثبتة للحكم نظير عدالة الراوي من غير فرق وان كانت الشهرة مع قطع النظر عن افادتها الوثوق بالخبر مفيدة للظن بثبوت الحكم الا ان تلك الحيثية غير معتبرة ولا دلالة فيما ذكره من الوجه على الاعتماد عليه من تلك الجهة اصلا فان غاية ما يدل عليه هو الاعتماد على الخبر من جهة الوثوق به نظرا الى اعتضاده بالشهرة فيقوم الشهرة مقام عدالة الراوي في افادة الوثوق بالخبر والفرق بين الوجهين ظاهر لا يخفى ومقصود المستدل حجيتها من الجهة الثانية وهو محل منع كما بيناه اذ لا ملازمة بين الامرين بل لا اشعار على حجية الثاني شرعا على كون الحجة في الحقيقة هي الجهة الباعثة على الوثوق استقلالا من دون اعتبار لكون الوثوق حاصلا بالخبر وكون الحكم مستفادا منه ودعوى ذلك في المقام مجازفة بينة تحصل مما فصلناه ان الحجة هي الرواية المنضمة الى الشهرة نظرا الى حصول الوثوق بها من جهة انضمامها اليها كما دلت عليه الاية الشريفة وبعينه صريح كلماتهم حسبما قررنا لا ان

عليه وقد يرجى نزلها ... والشهرة الجابرة تقتضي الوثوق والاعتماد عليه ... لموضوع الفرضي ... ان يكون ... بها ... شرعي ... على قيام الدليل

التبين للظن ايضا حتى يشمل

على حجية الخبر المنجبر بالشهرة

فيما بدل على حجية المنجبر

يكون الحجة مجموع الامرين ولا ما رامه المستدل من عكسه بان تكون الشهرة بنفسها حجة لكن مع انضمامها الى الروايات ونحوها على ان الاحتمال كاف في منافا
دفع الاستدلال وعدم حجية الروايات الضعيفة في نفسها مع عدم انضمامها لا يدفعه انه لا يدفع الاستناد اليها عند المفصل عدم حجية الشهرة
بنفسها مع عدم انضمام الخبر اليها فظهر بما قررنا ضعف القولين المذكورين لاشتراكهما في الدليل ويزيد القول الثاني ضعفا ان ما ذكر تكملة لبيان التفصيل
من خروج الشهرة المجردة عن المستند عن مقتضى الادلة المذكورة نظرا الى قيام الشهرة على عدم حجيتها الى اخر ما ذكر غير متجه اما اولا فلما قرره المستدل
المذكور وغيره من المعتمدين على القاعدة المذكورة بكون المخرج عنها هو الدليل القاطع القاضي بعدم حجية بعض الظنون الخاصة كظن القياس
الظاهر من كون المذكور وغيره من المعتمدين على القاعدة المذكورة يكون المخرج عنها هو الدليل القاطع المذكور حتى يكون مخرجا عنه وما ذكر من الوجه الاخر من انها لو كانت حجة لما كانت بحجة مدفوع
اذ مجرد الدليل الظني لا يقاوم الدليل القاطع المذكور حتى يكون مخرجا عنه وما ذكر من الوجه الاخر من انها لو كانت حجة لما كانت حجة مدفوع
ايضا بان الشهرة من الادلة الظنية فمجرد قيام الشهرة على عدم حجية الشهرة الخالية عن المستند لا يقضي بعدم حجية الشهرة فانه انما يتم ذلك اذا لم
يعارض الشهرة المذكورة دليل اقوى ومن البين ان الدليل العقلي المذكور على فرض صحته دليل اقوى ومن البين ان الدليل العقلي المذكور
على فرض صحته دليل قطعي فلا يقاومه الشهرة المدعاة فهذه الشهرة من حيث الحجية مستندة الى الدليل المذكور ومتوقفة عليه لكنها بحسب المفاد
معارضة له لدلالتها على عدم حجية الظن المزبور فيسقط ايضا عن الحجية اذ ليس مفاد ذلك الدليل الا الاخذ باقوى الظنون فلا يفيد ترك العلمي
بالظني ولي في ذلك نظر يعرف وجهه مما قررناه سابقا في الايراد على الدليل العقلي المذكور من ان قيام الدليل الظني على عدم حجية بعض الظنون
كاف في اخراجه عن القاعدة المذكورة لكن المستدل لا يقول بذلك من الغريب ان الفاضل المذكور مع انه غفل عن ذلك كما اشار اليه في طي تقريره
لذلك الدليل التزم به في المقام واما ثانيا فلان الشهرة كما قامت على عدم حجية الشهرة المعراة عن المستند كذا قامت على حجية غيرها اذ لم يره منهم من عدها
اوذكرها في عداد الادلة من الادلة ولو في الجملة او استند اليها في المسائل الشرعية في الكتب الاصولية حتى انهم لم يفردوا له عنوانا في كتب الاصول ولا اشاروا فيه الى
الشرعية ثم وفاق او خلاف نعم اشار اليه الشهيد وغيره منهم كما عرفت وهم لم يميزوا بين الصورتين ثم انه قد تردد الفاضل المفصل في بعض ما يجيء ليرده من المسائل
في التفصيل المذكور ومال الى اختيار حجيتها على الاطلاق قال ويحتمل كثيرا بالبال وان لم اطمئن به في الحال حجية الشهرة مطلقا ولو خلت عن الروايات
اصلا وذلك لان المانع الحاجز عن حجيتها ليس الا الشهرة وحجيتها انما يكون لو لم يظهر دليلها واما لو ظهر وظهر في النظر ضعفها فليس بحجة ظاهرة و
هذه الشهرة الحاجزة قد ظهر لنا دليلها من كلماتهم فمنهم من احتج منهم على عدم حجيتها بمثل ما ذكره صاحب المعالم وقد ظهر لك ما فيه ومنهم من اعتذر كم
بانه رب مشهور لا اصل له ويرجع حاصله المقولين الى تخلف الشهرة عن الصواب في بعض الاحيان وهذا اضعف من سابقه والا لخرج جميع الادلة الشرعية
الظنية عن الحجية وانت خبير بما فيه فانه انما يتم لو علم انحصار دليل المشهور في الوجه الفاسد فان حكم الجمهور بصحة الفاسد لا يوجب ظنا بصحته بعد
ظهور فساده واما فيما عدا ذلك فلا وتوضيح المقام ان متمسكهم في الحكم اما ان يكون معلوما لنا او مجهولا وعلى الاول فاما ان نعلم انحصاره فيما نعلم
او يحتمل وجود متمسك اخر لهم ايضا وعلى التقديرين فاما ان يكون الدليل المنقول الينا صحيحا عندنا او ضعيفا ومع ضعفه فاما ان يكون معلوم
الفساد بالنظر الى الواقع او يكون فاسدا بالنسبة الينا وان احتملنا صحته واقعا كالخبر الضعيف لاحتمال صحته في الواقع وانه لم يجز لنا التمسك به في
نفسه ولا مانع من الاستناد الى الشهرة في شيء من الوجوه المذكورة على القول بحجيتها عدا صورة واحدة وهي ما اذا علم انحصاره فيما علم فساده واقعا
وكذا اذا ظن انحصاره فيه او علم انحصاره في مظنون الفساد كذلك او ظن انحصاره فيه اذا لم يرجح عليه الظن الحاصل من الشهرة بصحة المستند واما باقي
الصور فلا وجه لانكار حجيتها الا بما زعمه المفصل من الشهرة الخالية عن المستند ويحتمل الحاق الشهرة التي يكون الموجود من مستندها ضعيفا مع العلم
بوجود مستند اخر لهم لا نعرفه او احتماله واما ما نحن فيه فمن البين ان الاوائل لم يذكروا لعدم الاتكال على الشهرة مستندا بل ليس للمسئلة عنوان في كلماتهم
من عدم وانما يعرف مذهبهم فيها بذكرهم لها في عداد الادلة وعدم استنادهم اليها اصلا في اثبات الاحكام الشرعية في الكتب الاستدلالية بل صرح جماعة منهم
الادلة في غيره وانما تصدى الشهيد ره لعنوان المسئلة وتبعه المصنف وبعض من تاخر عنه ولم يتعرض المصنف للاحتجاج على نفي حجيته وانما تعرض للايراد
على ما احتج به الشهيد ره لحجيته فدعوى العلم لمستند الجماعة وحصره فيما ذكره غريب جدا ولو سلم ذكر الدليل المذكور في كلام جماعة منهم فمن اين يعلم او يظن
حصول الدليل في ذلك كيف ولو بني على عدم حجية مثل هذه الشهرة القريبة من الاجماع لو قطعنا النظر عن كون المسئلة اجماعيا يجيء تضعيف ما
ذكر من التعليلات في كلام بعض المتاخرين او المعاصرين لكان اكثر الشهرات ضعيفة مطروحة ولكان ذلك اذن تفصيل اخر في المسئلة غير
التفصيل الاول ويظهر ضعفه بما قررناه فلا حاجة الى تطويل الكلام فيه قوله ولقوة الظن في جانب الشهرة اه اورد عليه بان من بين تعليله تدافعا فان
الوجه الاول يقتضي العلم والثاني صريح في الظن واجيب عنه بان كون حال الدليلين مفيد للعلم والاخر للظن مما لا وجه فيه ولا بعد ذلك تدافعا ومثله
متداول في الاحتجاجات كيف ولو كان كذلك لكان ضم المؤيد الى الدليل تدافعا وهو واضح الفساد وايضا كون دليله الاول مقتضيا للعلم على حسب
دعواهم فان الظاهر ان مراده من قوله ان عدالتهم تمنع عن الاقتحام اه هو منعها عن ذلك ظنا اذ المفروض ثبوت العدالة لهم دون العصمة والعدالة انما
تقترن بمعنى الملكة فاقصى ما يحصل منه الظن بذلك دون العلم وقوله عن الاقتحام على الفتوى بغير علم اراد به بغير علم معتبر في الاجتهاد من الاستناد
الى دليل معتبر شرعا سواء كان قطعيا او ظنيا بالنسبة اليه ومع ذلك كله كيف يمكن ادعاء ان عدالتهم تمنع قطعا عن الفتوى بذلك من غير دليل
قطعي بالنسبة اليه والى غيرهم وبذلك يندفع ما اورده المصنف عليه كما مرت الاشارة اليه ويتطابق مفاد الدليلين بل دليله الثاني يفيد ظنا اقوى
من الاول حيث ان المستفاد من الاول مجرد الظن ومن الثاني قوة الظن نظرا الى ان اتفاق الجمع الكثير من الموصوفين اقوى في افادة الظن من دونهم
فلو عد مثل ذلك تدافعا كان تقرير الايراد بالعكس اولى قلت ليس مقصود المورد اختلاف مؤدى الدليلين في كون احدهما مفيد للعلم والاخر

للظن اذ ليس في ذلك مجال التوهم التدافع بل مراده ان قضيته دليله الاول كونه مدعيا لحصول العلم في المقام وكون الشهرة دليلا قطعيا حيث ان ظاهره
القطع بكون عدالتهم مانعة عن الافتاء من غير علم فيكون مفيدا للقطع بقول المعصوم كاشفا عن رايه ولذا اختار بناء على ما ذكره من حصول القطع
حجيته وكونه اذن اجماعا على خلاف ما اختاره الشهيد ره فان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم سواء كان من الجميع او البعض
وقضيته دليله الثاني كون الشهرة دليلا ظنيا مفيدا للظن القوي فمقصوده ان مقتضى الدليلين متدافع في افادة ما هو المدعى والقول بان حكم الجماعة
مع قطع النظر عن الشهرة اذا كان مفيدا للقطع نظرا الى كون عدالتهم مانعة عن الافتاء بغير علم فكيف يجعل اشتهاره بينهم وندور المخالف قاضيا
بافادة الظن مع انه ينبغي ان يفيد العلم بالاولى مدفوع بان هناك جهتين احدهما يفيد العلم بالاصابة والاخر يفيد الظن بها فان ملاحظة
خبرتهم وعدالتهم قاضية بالعلم العادي على حسب دعواه بعدم اقدامهم على الافتاء عن غير علم وملاحظة مجرد الاشتهار مع قطع النظر عن تلك
الملاحظة لا يفيد الا قوة الظن فيكون ضم الثاني الى الاول من قبيل ضم المؤيد الى الدليل لكنك خبير بضعف الدعوى الاولى فان اقصى ما يفيده
عدالتهم القطع باصابتهم بما يعتقدونه دليلا حسبما اشار اليه المص واين ذلك من القطع بالواقع غاية الامر حصول ذلك في بعض الاحيان ومنه يع
ح عندنا في الاجماع كما عرفت ويبعد ادراجه في المشهور ويمكن ان يق ان مقصوده القطع باصابة المدرك المعتبر دون القطع بقول المعصوم فيكون
الفرق بينه وبين الاجماع المعروف في ذلك وهذا اقرب من سابقه في حمل كلام الشهيد ره الا ان الدعوى المذكورة غير ظاهرة الا ابعض مع الظن بعدم
حصول العلم المذكور في كثير من المشهورات غاية الامر حصول العلم باصابة المدرك المعتبر في نظرهم نعم لو حصل العلم به على الوجه المذكور كان كافيا
وكان الاولى الحاقه اذن بالمجمع عليه في كونه اجماعا كما هو احد الاحتمالين المذكورين في الذكرى وان اختار خلافه وح فما ذكره المورد قدس سره
من ان الموافق انه اجماع لان الاجماع عندنا هو الاتفاق الكاشف عن قول المعصوم دون اتفاق الجميع محل مناقشة للفرق الظاهر بين الكشفين وظ المصطلح
تخصيص الاجماع بالكشف على الوجه الاول وان لم يكن التعميم بعيدا عن الاعتبار ولذا ذكرنا الوجه المذكور في وجوه الكشف الحاصل بالاجماع كما مر
القول فيه والظاهر ان مبنى كلام المورد على حمل الكشف على الوجه الاول حسبما بيناه اولا وح فما ذكره متجه الا ان حمل كلام الشهيد ره عليه بعيد
جدا كما عرفت فظهر بما قررنا ان هناك وجوها ثلثة في حمل كلام الشهيد ره اقربها الوجه الاخير فمع ظهور الفرق بين تعليليه المذكورين وعلى ما
حمله المجيب وغيره عليه لا يكون هناك كثير فرق بينهما كما لا يخفى فقوله ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى الظاهر ان المراد به ان تضعيف الدليلين
المذكورين نظرا الى ان العدالة والاشتهار بين الطايفة انما يفيدان العلم او قوة الظن بوجود مدرك معتبر في اجتهاد الحاكم ولا يؤمن من الخطاء في
المسائل الاجتهادية وان توافقت فيها اراء الجماعة او معظم الفرقة غاية الامر حصول المظنة ولا امن معه الا مع قيام دليل على اعتبار ذلك الظن في الشرع
ولا دليل عليه في المقام وح فما قد يدعى من ظهور كلام المص في موافقة الشهيد ره ليس على ما ينبغي كيف وقد اطلق الحكم بضعف كلامه وقوله بان
الشهرة التي يحصل معها الظن انما يزيد بيانا لدفع الوجه الثاني وبالجملة ان فحوى كلامه كالصريح في عدم حجية الشهرة كيف ولو كان قائلا بها لفصل القول
فيها زيادة على ذلك وبين صحة الاستناد اليها في الاحكام الشرعية فيما عدا ما يتراءى من الشهرة الحاصلة بين المتاخرين عن الشيخ ره فان ذلك هو
الذي يقتضيه المقام ومع ذلك اطلق القول بضعف الاستناد اليها هنا فبما قررنا ضعف ما يورد عليه في المقام من ان احتمال الخطاء في دليلهم انما قد ظهر
ينافي قطعية الشهرة لا ظنيتها ويبعد الخطاء معها جدا وذلك لان اتفاق المعظم مع تمايز عدالتهم وفقاهتهم واختلاف افهامهم وارائهم وعدم
موافقة بعضهم لبعض في المسائل الخلافية الاجتهادية حتى ان بعضهم ربما خالف نفسه واختلف في المسألة الواحدة في الكتب العديدة او الابواب
المتعددة اذا رايناهم متفقين على حكم من دون تزلزل وابداء ريب يستبعد جدا وقوع خلل منهم في الاستدلال بل يحصل الظن القوي غاية القوة بصحته
اما اولا فلانه بصدد دفع كونه باعثا على العلم بوجود المستند المعتبر كما هو ظ كلام الشهيد ره بكون القدر المعلوم وجود المستند الصحيح على حسب
اجتهادهم وهو لا يستلزم الصحة بحسب الواقع فلا ربط لما ابداه المذكور واما ثانيا فلان غاية الامر كون الشهرة مفيدة للظن وكون ذلك الظن حجة
اول الدعوى فان الخطاء غير مامون على الظنون الا ان يقام دليل على حجيتها وجواز الاتكال عليها وهو غير مذكور في كلام الشهيد ره ولو بني
في كلامه ذلك على اصالة حجية الظن لاشار اليه ولا اخذ الدليلان المذكوران وهو مخالف لظاهر تقريره وليست تلك القاعدة عندهم مقررة واضحة حتى يجعل كبرى
مطوية لغاية وضوحه كيف وطريقتهم جارية على خلافه حيث انهم لا يزالوا يطالبون الحجة على حجية كل من الظنون ولا ياخذون
بشيء منها الا مع قيام الدليل عليه والاحتجاج بتلك الطريقة العامة لحجية الظن مط غير معروف بينهم وانما اشار اليه المص وبعض منهم ولا يعلم ارتضائه
بل دفعه للشهرة في المقام اقوى شاهد على خلافه نعم لو اخذ تلك المقدمة في الاحتجاج المذكور اتجه ما ذكره وليس في المقام ما يفيد الاتكال المسلك
عليه اصلا او قد يتخيل من احتجاجه بافادة الشهرة قوة الظن قوله بتلك المقدمة الا ان احتمال كونه من قبيل ضم المؤيد الى الدليل قريب جدا حسبما
اشرنا اليه فقوله وبان الشهرة التي اه هذه العلاوة التي ذكرها لتوهين جملة من الشهرات وهي الحاصلة من بعد الشيخ ره موهونة جدا بل فاسدة قطعا
كيف وفيه تفسيق علماء الفرقة وتضليلهم او تجهيلهم بحيث لم يبق في الفرقة مجتهد يرجع اليه حتى التجاوا الى تقليد الاموات وكل ذلك واضح الفساد
وجلالة هؤلاء وعظم منزلتهم في الفرقة معلومة وقد كان خلافهم ووفاقهم في المسائل منذ اول بين اساطين علمائنا كالفاضلين والشهيدين وغيرهم ولو كان
هؤلاء بمنزلة العوام المقلدة لما التفتوا الى خلافهم ووفاقهم وما اعتنوا بذكر اقوالهم ومخالفة هؤلاء ومن تاخر عنهم للشيخ ره معروفة مذكورة في كتب
الاستدلال كما يعرف ذلك من ملاحظة فتاويهم المذكورة في كتبهم والمنقولة في كتب الاصحاب ومخالفات المحقق ابن ادريس للشيخ قدس سره من الامور
البينة الجلية وكتاب السرائر مشحون برده فتاوى الشيخ ظ معروف حتى انتصر الفاضلان للشيخ ره والخلاف في ردهم الذب عن الشيخ كما هو ظ من

ملاحظة المعتبر والمنتهى وغيرهما ثم ان مخالفة الفاضلين ومن بعدهما للشيخ ره واستبدادهم في الاستدلال امر واضح غني عن البيان وكان الاصل
فيما ذكره لاجماعة هو ما حكاه الورام قدس سره عن الحمصي والحكم باشتباههم في ذلك اولى من التزام ما ذكر وكان الجماعة من تلامذة الشيخ ره
وتلامذة تلامذته لغاية وثوقهم به في الفن ما كانوا يتحرون في الفتاوى على مخالفته في الغالب لا تقليدا له بل كانوا يرجحون ما رجحه ويعتمدون
على احتجاجاته ويرون ان ما اختاره اقوى من سائر الاقوال والاحتمالات كما هو حالنا بالنسبة الى بعض مشايخنا ممن نرى له قدما راسخا في الفن وخبرة تامة
في طرق الاستدلال وفهم الاخبار وتطبيق الاحكام على القواعد وتفريع الفروع على الاصول واين ذلك من التقليد الا ترى ان المهرة في الفن
لا يجترئون على مخالفة المشتهر الا مع باعث قوي ودليل ظاهر يصرفهم عنه ولذا تراهم يحرصون على موافقة المشهور وتحصيل دليل يوافقه ويأخذون
به ولو كان الدال على غيره اقوى في نفسه وذلك لان الاعتضاد بالشهرة يجعل المرجوح اقوى من الراجح الدال على خلافه ولا يعد ذلك تقليدا للاكثر
واخذا بقول الجماعة وحكما بحجية الشهرة وذلك امر ظاهر لا مرية فيه بل تلك طريقة جارية في سائر الفنون فان مخالفة الائمة في كل صناعة مما لا
يقع من ارباب الخبرة والمهارة الا مع باعث قوي وحجة واضحة تقودهم اليها ولعل ان ذلك هو المنشأ في وهم الحمصي وهو من المقاربين لعصر الشيخ
ره ومقصوده ممن ذكره هو من ذكرناهم من تلامذته وتلامذة تلامذته مثلا الى ان نشأ الفاضل ابن ادريس وبنى على مخالفة الشيخ ره والمناقشة
معه في الادلة فظهر ان ما ذكر من كون الشهرة المتأخرة عن الشيخ ره ناشئة عن تقليده في كمال الوهن والقصور ولو سلم ذلك في الجملة فغاية الامر
ان يتم بالنسبة الى الشهرة الحاصلة ما بين زماني الشيخ وابن ادريس لظهور ان الحمصي لم يدع زيادة عليه اذ لا مجال لادعائه ثم ان عدم متابعة الحلي ومن
تأخر عنه للشيخ ره من الامور الواضحة لمن له ادنى خبرة فغاية الامر ان لا يعتمد على تلك الشهرة المخصوصة فلو سلم وجود شهرة كذلك تم الاشكال بالنسبة
اليها ومعظم الشهرة الحاصلة عندنا غير ماخوذة من خصوص فتاوى تلك الجماعة غاية الامر ان ينضم في بعض المقامات فتاويهم الى فتاوى غيرهم
في التسامح في ادلة السنن
ويحصل من تقدمهم او تأخر عنهم ويلحظ الشهرة من اتفاق الجميع ولا يجري فيه الاشكال المذكور بوجه وذلك امر واضح غني عن البيان **اصل** قد وقع
الخلاف في جواز الاكتفاء بالخبر الضعيف مع عدم انجباره بالعمل ونحوه مما يفيد حجيته في السنن والآداب فالمعروف بين المتأخرين التسامح في
ادلتها والاكتفاء في ثبوتها بما يدل عليها ولو من طريق ضعيف ولعل ان ذلك هو الطريقة الجارية بين القدماء ايضا حيث يكتفون في الدعوات
الواردة والزيارات والصلوات المندوبات وغيرها من المستحبات بما دل عليها من الروايات والغالب ضعف الاخبار الواردة في تلك المقامات
ويومي اليه ما يظهر من جماعة من اتفاق الاصحاب عليه كما ستشير اليه وقد جرى عليه الطريقة بين المتأخرين في العمل وخالف فيه جماعة منهم السيد في نهايته
في المدارك والفاضل الجزائري وصاحب الحدائق وفاقا لوالده اذ لا فرق في ذلك بين الاحكام وانه لابد في جميعها من قيام الحجة المعتبرة على ثبوتها
يجوز الحكم بها حجة القول الاول وجهان احدهما الاخبار المستفيضة الواردة في ذلك وهي مروية من طرق الخاصة والعامة فمنها صحيحة هشام بن
سالم المروية في الكافي عن الصادق ع من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه ورواه ابن طاوس في الاقبال عن اصل
هشام عن الصادق ع وفي المحاسن باسناده الصحيح عن هشام عنه ع قال من بلغه عن النبي ص شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان كان رسول الله ص
لم يقله وروى الصدوق ره في ثواب الاعمال عن ابيه عن علي بن موسى عن احمد بن محمد عن علي بن الحكم عن هشام عن صفوان عن ابي عبد الله ع قال من بلغه شيء من
الثواب على شيء من الخير فعمل به كان له اجر ذلك وان كان رسول الله ص لم يقله وليس في الاسناد من يتامل في شانه سوى علي بن موسى والظاهر انه الكمنداني الذي
هو احد رجال عدة بن عيسى المذكور في الكافي ولم يصرحوا بتوثيقه الا ان الظاهر انه من المشايخ المعروفين وفي رواية الاجلاء كالكليني وعلي بن بابويه ره عنه
اشارة الى جلالته فالظاهر عد خبره قويا بل الظاهر انه لا مانع من قبول الرواية من جهته ولا يقضي رواية هشام لهذا الخبر هنا بالواسطة وهناك من دون واسطة
وهنا في الرواية اذ لا بعد في وقوع الامرين سيما مع اختلاف اللفظين وروى الكليني ره ايضا باسناده الى محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر ع يقول من بلغه
ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه وروى البرقي في المحاسن عنه عن ابي عبد الله ع قال من باسناده
بلغه عن النبي ص شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبي ص كان له ذلك الثواب وان كان النبي ص لم يقله وروى ابن فهد في عدة الداعي عن الصدوق طلبه
ره انه روى عن محمد بن يعقوب بطرقه الى الائمة ع ان من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه وروى السيد في
الاقبال مرسلا عن الصادق ع انه قال من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وان لم يكن الامر كما بلغه قال العلامة المجلسي في البحار بعد ذكر صحيحة هشام بن سالم
المروية في المحاسن هذا الخبر من المشهورات رواه الخاصة والعامة باسانيد قلت فهي مع استفاضتها واعتضاد بعضها ببعض وذكرها في الكتب المعتمدة
لا حاجة الى التكلم في اسنادها ونفى بعض المتأخرين البعد عن عدها من المتواترات معنى اذ صح عدة من طرقها بحسب الاصطلاح ايضا واعتضادها بعمل
الاصحاب وتلقيهم لها بالقبول كما هو ظاهر من ملاحظة الطريقة الجارية بل يظهر من جماعة اتفاق الاصحاب على ذلك وانعقاد الاجماع عليه فقد ذكر الشهيد ره
في الذكرى ان احاديث الفضائل يتسامح فيها عند اهل العلم وفي عدة الداعي بعد ذكر عدة من الاخبار المذكورة فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين
وقال شيخنا البهائي ره بعد الاشارة الى بعض ما مر من الاخبار هذا هو سبب تساهل فقهائنا في البحث عن دلائل السنن وقال ايضا في موضع اخر قد
شاع العمل بالضعاف في دلائل السنن وان اشتد ضعفها ولم ينجبر ثم قال واما نحن معاشر الخاصة فالعمل عندنا ليس في الحقيقة بل بحسبه مع من سمعناه وهي
ما انفردنا بروايته وقال الشيخ الحر بعد ذكر جملة من الاخبار هذه الاحاديث سبب تسامح الاصحاب وغيرهم في الاستدلال على الاستحباب والكراهة بعد
ثبوت اصل المشروعية وقد نص جماعة من المحققين الى اشتهار ذلك بين الاصحاب قال الشهيد الثاني قدس سره جوز الاكثر العمل بالخبر الضعيف
في نحو القصص والمواعظ وفضائل الاعمال لا في صفات الله واحكام الحلال والحرام وهو حسن حيث لا يبلغ الضعيف حد الوضع والاختلاق لما

اشتهر بين العلماء المحققين من ادلة السنن ولبس في المواعظ والقصص عن محض الخبر وقال المحقق الخوانساري قد اشتهر بين العلماء ان الاستحباب انما التساهل فيه
يكتفي فيه بالأدلة الضعيفة واشعار بعد ذلك لكن اشتهار العمل بهذه الطريق بين الاصحاب من غير نكير ظ بل هي في الغاية يجري النفس ويسخيها
عليه لعل الله تعالى يقبل عذره وقد اورد عليه بوجوه احدها ان هذه المسئلة من اصول المسائل الأصولية حيث يثبت بها مدرك من الشريعة
لكن من الاحكام الشرعية فلا يكتفي في مثلها بمجرد المظنة حسب ما تقرر عندهم من عدم الاكتفاء بالظن في المسائل الأصولية ويرد بان امثال هذه
المسئلة وبد فقرا ولا منع اشتراط القطع في مسائل اصول الفقه والقصر مما ذكروه مسائل اصول الدين كيف ومبنى ادلتهم في مسائل الأصول
على الظن كمسائل الفقه غاية الامر اعتبار انتهاء الظن فيها الى اليقين وهو معتبر في الفقه ايضا نعم انتهاء المسائل الفقهية الى القطع انما يكون في
علم الاصول واما المسائل الاصولية فهي انما تنتهي الى القطع في ذلك الفن دون غيره فلا بد ان يكون في جملة مسائلها مسئلة قطعية يكون
الاتكال في الظنون المتعلقة ببناء المسائل عليها وعلى فرض ان يراد بالكلام المذكور هنا ما يشمل مسائل اصول الفقه فكان المراد به هو هذا
المعنى فعنوا باعتبار القطع في الاصول انه يعتبر بلوغ مسائلها الى حد القطع في ذلك الفن بخلاف مسائل الفقه فانها ظنية في فن الفقه وانما ينتهي الى
القطع في فن اخر وثانيها ان الاخبار المذكورة مشهورة بين الاصحاب بل مروية من طريق العامة والخاصة معروفة عند الفريقين قد تلقاها
معظم الاصحاب بالقبول مع اعتضاد بعضها ببعض وذكرها في الكتب المعتمدة فلا تامل في حجية مثلها ولو عند القائل بعدم حجية الاحاد فانه يعد
مثل ذلك من المتواتر كما ادعي في المقام او من المحفوف بقرائن القطع كيف ولولا البناء على حجية مثلها لسقط اعتبار الاخبار بالمرة وفيه هدم للشريعة
كذا يستفاد من كلام بعض الافاضل وفيه تامل اذ ليس ذلك جوابا عن الأول اذ اقصى ما يستفاد من ذلك حجية مثل الاخبار الظنية المفروضة
في الفروع واما حجيتها في الاصول فمبني على منع المقدمة المذكورة نعم ان ثبت قطعية الاخبار المذكورة او كان ذلك جوابا وثالثها انا لا نقول اخره
بحجية الاخبار الضعيفة في اثبات الآداب والسنن الشرعية بل نقول بكونها قاضية باستحباب الفعل من الجهة المفروضة سواء كان ذلك الخبر
صدقا بحسب الواقع او كذبا فهو حكم واقعي ثابت للفعل من تلك الجهة قد دلت عليه الاخبار المذكورة كيف ولو قلنا بحجية الروايات الضعيفة
في اثبات الاحكام المفروضة لكانت تلك الروايات دالة على الواقع فان وافقت الواقع كان الحكم ثابتا بحسب الواقع والا فلا كما هو الحال في غيرها من الادلة
الظنية وليس الحال هنا كذلك اذ نقول بثبوت الحكم بحسب الواقع وان لم يطابق الواقع كما هو مقتضى الاخبار المذكورة ونقول ان القول بحصول
الرجحان في الفعل بمجرد بلوغ الخبر المفروض حكم شرعي ثابت كسائر الاحكام الشرعية فهي جهة مرجحة للفعل على نحو سائر الجهات المرجحة للافعال
فكما انه لا مانع من الرجوع فيها بل وفي ما هو اهم منها من الاحكام الوجوبية والتحريمية الى الادلة الظنية فكذا بالنسبة اليها بل الامر فيها اسهل
جدا فيما يجاب ايضا بانه لا يترتب على حجية الاخبار المفروضة مفسدة حتى يلزم هناك باعتبار القطع اذ اقصى الامر الوقوع فيما لا حرج فيه مع احتمال
رجحان وفيه ان الحكم والافتاء من غير دليل معتبر في الشريعة من الامور المحرمة بل من الكبائر فكيف يتوهم الامن عن الوقوع في الحرام في هذا المقام
نعم ان لم يلحظ الخصوصية في العمل لم يجز ذلك الا انه خلاف المفروض فانهم ارادوا ثبوت الاستحباب في المقام من جهة ورود الخبر الضعيف ثانيها ان
مفاد الاخبار المذكورة اخص من المدعى لاختصاصها بصورة ورود الثواب على العمل فلو دل على رجحان الفعل من دون بيان ثوابه كما هو الغالب
كان خارجا عن مورد الاخبار المذكورة واجيب عنه بان ما دل على رجحان الفعل يدل على ترتب الثواب عليه بالالتزام وهو كاف في اندراجه تحت الاخبار
المذكورة ونظر فيه بعض الاجلة وهو في محله اذ مجرد الدلالة الالتزامية لا يكفي في اندراجها في الاخبار المذكورة اذ ظاهرها ذكر الثواب صريحا على العمل
نعم يمكن اتمام الكلام بالقطع بالمناط اذ ليس لخصوص التصريح بالثواب مدخل فيه بعد كونه مفهوما من الكلام ولو بالالتزام مضافا الى عدم
القول بالفصل والطريقة الجارية في العمل على ان صحيحة هشام تعم ذلك بناء على حمل الثواب فيها على العمل الذي فيه الثواب اطلاقا للمسبب على السبب
كما هو ظاهر الضمير الراجع اليه ويقضي به زيادة لفظ الاجر في قوله كان اجر ذلك له وان لم يكن ينبغي ان يكون ذلك له فيعم ما ذكر فيه الثواب صريحا
او التزاما وفي مرسلة الاقبال دلالة عليه ايضا وكذا في مرسلة العدة في وجه ثالثها ان هذه الروايات انما دلت على ترتب الثواب على العمل وذلك
لا يقتضي تعلق الطلب من الشرع لا وجوبا ولا استحبابا كما هو المدعى ويدفعه ان حكم الشارع بترتب الثواب على عمل يستلزم الحكم برجحانه اذ لا
ثواب على غير الواجب والمندوب وكيف ومن البين انه لو حكم الشارع بثبوت ثواب على عمل مخصوص كما ورد في كثير من الاخبار دل ذلك على استحباب
ذلك العمل من غير اشكال فكيف لا يحكم به مع حكمه به على سبيل الكلية كما في المقام قال صاحب الحدائق في بيان الايراد ان غاية ما تضمنته تلك الاخبار
وهو ترتب الثواب على العمل ومجرد هذا لا يستلزم ذلك امر الشارع وطلبه لذلك فلا بد ان يكون هنا دليل اخر على طلب الفعل والامر به ليترتب
عليه الثواب بهذه الاخبار قال وهذا الكلام جيد وجيه لا مجال لانكاره فقول المجيب ان ترتب الثواب على عمل يستلزم رجحانه كلام قشري
لا معنى له عند التحقيق الصادق لان العبادات توقيفية من الشارع واجبة كانت او مستحبة فلا بد لها من دليل صريح ونص صحيح يدل على مشروعيتها
وهذه الاخبار لا دلالة فيها على الثبوت والامر بذلك وانما غايتها ما ذكرناه انتهى ولا يخفى ضعفه اذ بعد تسليم دلالة الاخبار المذكورة على
حكم الشارع بترتب الثواب على العمل الذي روي فيه الثواب كيف يعقل التامل في حكم الشرع برجحان ذلك الفعل من الجهة المفروضة وكيف يحتمل
انفكاك الحكم بالرجحان عن الحكم بترتب الثواب وليس معنى الرجحان في الشرع الا ما فيه ترتب الثواب على فعله فقوله ان مجرد ذلك لا يستلزم امر الشارع
وطلبه من الغرائب وتعليله ذلك بان العبادات توقيفية من الشارع واجبة كانت او مستحبة مما لا ربط له بذلك فان المفروض حصول التوقيف
المذكور من الشارع لورود الاخبار الدالة على الرجحان من الجهة المفروضة وكانه اشار بذلك الى ما استند اليه من الاخبار الدالة على توقيفية الاحكام
حصوله

تصحيح هذه العبارة موقوف على المراجعة الى الكتاب المنقول عنه لغلط في مواضع

الشرعية وانه لا بد فيها من الرجوع الى الكتاب والسنة فانهما اتم جميع الاحكام الشرعية فاذا وردت تلك معارضتها بالاخبار المذكورة وشمولها لما فيه نعم قد يتوهم في
المقام ان مفاد هذه الاخبار ان من بلغه ثواب مخصوص على عمل من الاعمال الخبر فعمل ذلك لنيل ذلك الثواب اعطاه الله سبحانه ذلك وان لم يكن على ما بلغه فليس طلباه
مقتضى الحكم برجحان الفعل المفروض ولا ترتب الثواب عليه مطلقا بل لا بد من ثبوت كونه خيرا او داخلا من الادلة الخارجية حتى يترتب عليه ذلك الثواب الخاص بمقتضى
هذه الادلة فليس المقصود بهذه الاخبار بيان مشروعية العمل بمجرد ورود الروايات الضعيفة بل المراد ترتب الثواب المخصوص على العمل المشروع من جهة ورود
الخبر وبلوغه اليه كما اذا ورد ثواب مخصوص لصلاة الليل او زيارة مولانا الحسين عليه السلام مع ثبوت المشروعية لقيام الضرورة فمشروعية العمل تتوقف على طريقها
المعتبر في الشريعة ولا يتوقف على ترتب الثواب الخاص بعد ثبوت المشروعية وكون ما يأتي به خيرا وعملا شرعيا حسبما يستفاد منها حيث علق الحكم على ذلك
وهو ايراد رابع في المقام وقد يحمل عليه كلام صاحب الحدائق وان لم يوافق عبارته مرويه نفعه انه وان امكن ذلك اذ لا دلالة على ثبوت استحباب اصل الفعل
بالخبر المفروض لكنه بعيد لا يستحباب الخصوصية ورجحانها فيما اذا ذكر الاجر على الخصوصية وهو ايضا حكم شرعي كما اذا ورد صلاة ركعتين في ليلة معينة
مخصوصة وذكر له فضيلة عظيمة او قراءة سورة معينة في ليلة ونحو ذلك فان هذه الصورة مندرجة في الاخبار المذكورة قطعا فيثبت بها مشروعية
الخصوصية واستحبابها فيثبت بها المدعى في الجملة على انه لم يعتبر في تلك الاخبار كون الثواب على الخير الا في رواية الصدوق والاخبار الباقية خالية عنه فبعضها
مطلق كصحيحة هشام وفي بعضها اضيف الثواب الى العمل والشيء من الظاهر شمولها لكل الافعال والبناء على حمل المطلق على المقيد مما لا وجه له في المقام حمله
اذ لا معارضة بين الحكمين غاية الامر ان يثبت ببعض تلك الاخبار ما هو اخص مما يثبت بالباقي وهو ظاهر خامسها ان الثواب الوارد في الاخبار المذكورة
مطلق كما ان الثواب يثبت للمندوب يثبت للواجب ايضا فلم خصوا الحكم بالمندوب ولم يجروه بالنسبة الى الواجب ايضا مع ان مفاد الاخبار المذكورة اعم منه
لحصول الثواب على كل من الامرين والاطلاق لفظ العمل ونحوه مما ورد في تلك الاخبار وجوابه ظاهر اذ ليس مفاد تلك الروايات لزوم الاخذ بما دل عليه
الخبر من الحكم بل مقتضاها الحكم بترتب الثواب على الفعل المذكور وذلك انما يفيد رجحان ذلك الفعل لا وجوبه اذ ليس فيها ما يدل على ترتب الثواب على
العقاب على تركه فان دل الخبر على الامرين بني على ابقاء الحكم بترتب الثواب من جهة تلك الاخبار دون ترتب العقاب على تركه لانتفاء ما يدل عليه وعدم
نهوضها حجة في نفسها ولا مانع من التفكيك بين الامرين مضافا الى ما عرفت من ظهور سياق هذه الروايات في ارادة الاستحباب مع امكان ثبوت الوجوب من الخارج
فكيف يمكن اجراؤها في وجوب ما دل الخبر المفروض على وجوبه مع اطلاق الاخبار المذكورة بالنسبة الى الواجب والمندوب يكون مقتضاها استحباب
الاتيان بما دل الاخبار على وجوبه ايضا ولا مانع منه مع عدم نهوض ما دل على الوجوب على اثباته فان قلت ان مفاد هذه الروايات ترتب الثواب
الذي بلغه على الفعل المفروض سواء كان ذلك الفعل مما ثبت وجوبه كما اذا بلغه ثواب على اداء الصلاة اليومية او صيام شهر رمضان او كان مما ثبت ندبه كصلاة
الليل او كان دائرا بين الوجوب والندب او دائرا بين الاباحة والاستحباب ودل الخبر المفروض على وجوبه او ندبه الى غير ذلك وح كيف يدل الا ان تلك
الاخبار على استحباب الاتيان بذلك الفعل وكونه مطلوبا على وجه الندب قلت لا نقول بصراحة الاخبار المذكورة في استحباب الاتيان بما ورد الثواب فيه
حتى يزاحم ما دل على وجوب ذلك الفعل فلا يصح اجراؤها في جميع الصور المذكورة بل نقول انه لا دلالة فيها على وجوب الاتيان بذلك الفعل الذي
ورد الثواب فيه بوجه من الوجوه اذ مفادها ترتب الثواب على الفعل لا العقاب على الترك فان ثبت وجوب ذلك الفعل من الخارج فلا كلام والا
دلالة في هذه الاخبار على خلافه غاية الامر انه يحكم بترتب الثواب الخاص عليه اذا اتى به رجاء ذلك وان لم يثبت كان قضية الاخبار المذكورة الثوابه
وح استحبابه حسبما يفيده سياقها نظرا الى افادتها كون تلك الجهة مرجحة للفعل رجحانا غير مانع من النقيض فلا يزاحم ما دل على ثبوت جهة
اخرى مانعة من النقيض الا انه مع عدم ثبوتها يتعين الندب بمقتضى تلك الاخبار مضافا الى قضاء الاصل ايضا بالندب لعدم دلالة تلك
الاخبار على الوجوب اصلا كما عرفت وعدم نهوض دليل اخر على الوجوب من غير جهة الكلام مما انقوله صاحب الحدائق في المقام حيث انه حكى الايراد
المذكور عن بعض الفضلاء والجواب المتقدم عن بعض مشايخه ثم اورد على المجيب بان مراد المورد كما هو ظاهر سياق كلامه انه لو تم ما اقتضى ترتب الثواب
الوارد في هذه الاخبار طلب الشارع لذلك الفعل لكان الواجب عليهم الاستناد الى هذه الاخبار في وجوب ما تضمن الخبر الضعيف وجوبه كما جروا
عليه بالنسبة الى ما تضمن الخبر الضعيف استحبابه مع انهم لم يجروا هذا الكلام في الواجب وحاصل الكلام الالزام لهم بانه لا يخلو اما ان يقولوا ان ترتب
الثواب في هذه الاخبار يقتضي الطلب والامر بالفعل ام لا فعلى الاول يلزمهم ذلك في جانب الوجوب كما التزموه في جانب الاستحباب مع انهم لا يلتزمونه و
على الثاني لا بد من دليل اخر يقتضي ذلك ويدل عليه انتهى بعبارته وانت خبير بوهن ما ذكره وعدم ترتب فائدة على تقرير الايراد على الذي قرره
اذ نقول ان ترتب الثواب الوارد في هذه الاخبار يقتضي رجحان الاتيان بذلك الفعل وهذا كما ذكرنا انما يفيد استحباب ذلك الفعل لا وجوبه حتى
يلزمهم الالتزام بالوجوب فيما دل عليه بل قضيته ذلك استحباب ما دل الخبر الضعيف على وجوبه ايضا نعم لو دلت هذه الاخبار على وجوب الحكم بمقتضى
الخبر الوارد في الثواب قد يتجه ما ذكره لكن ليس فيها ايماء الى ذلك اصلا وهو واضح فان قلت ان مفاد الاخبار المذكورة يعم ما اذا كان البلوغ بطريق
معتبر وغير معتبر ولا يختص بالاخير حتى يقال باستحباب ما دل على وجوبه فلو كان البلوغ على الوجه المعتبر كان ما دل على وجوبه واجبا وما دل على
ندبه مندوبا قطعا فاذا فرض تعميم البلوغ المعتبر وغير المعتبر نظرا الى اعتبار الاخبار المذكورة فينبغي ان لا يختلف الحال في الصورتين فكيف تقول بالتفكيك
بين الامرين قلت ثبوت الوجوب والاستحباب في الصورة الاولى انما هو من جهة اعتبار الدليل الدال عليه ولا ربط له بمؤدى هذه الاخبار فان
مقتضاها ثبوت الرجحان لمجرد البلوغ مع قطع النظر عن كونه بالطريق المعتبر فهذا الوجه انما يفيد رجحان الاتيان بالفعل من الجهة المذكورة
مطلقا او رجحانا غير مانع من النقيض وذلك لا ينافي حصول الرجحان المانع من جهة اخرى فيحصل مما يستفاد من الاخبار المذكورة انه بمجرد بلوغ الخبر اليه

قاض

قاض برجحان ذلك الفعل على احد الوجهين المذكورين من غير ان يستفاد منها وجوب ذلك الفعل بوجه من الوجوه فان دل دليل شرعي على الوجوب
فذاك والا فليس المستفاد من تلك الاخبار الا الندب وما قد يتوهم من ان مقتضى الروايات المذكورة ترتب ثواب الواجب فيما روي وجوبه وثواب
المندوب فيما اذا روي ندبه فكما يثبت به الحكم بترتب ثواب المندوب فيما روي ندبه فكذا ينبغي القول به بالنسبة الى ما روي وجوبه فاسد
اذ الفرق بين الواجب والمندوب انما هو في ترتب العقاب على الترك لا في مقدار الثواب فقد يكون الثواب المترتب على المندوب اكثر من الواجب
حسب ما قيل في ثواب الابتداء بالسلام وثواب رده على انه لا مانع من القول بالتزام ترتب ثواب الواجب في المقام من باب التفضل نظرا الى الجهة المذكورة و
ان قلنا بنقصان ثواب المندوب من الواجب في اصله سادسها ان الاية الشريفة الدالة على رد خبر الفاسق اخص من هذه الاخبار الدالة على رد خبر
الفاسق سواء كان مما يتعلق بالسنن او غيرها وهذه الروايات قد اشتملت على ترتب الثواب المذكور على العمل سواء كان المخبر به عادلا او فاسقا ولا
ريب ان الاول اخص من الثاني فيجب حمل تلك الاخبار على غير تلك الصورة حملا للمطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعدة كذا قيل وفيه ان التعارض
بينهما من قبيل العموم من وجه لوضوح عدم دلالة هذه الاخبار على قبول الخبر مطلقا ليكون ما دل على رد خبر الفاسق مقيدا لها بل انما دلت على قبول
الخبر في ترتب الثواب على العمل من دون دلالة على ما يزيد على ذلك اصلا والحاصل نقول ان قضية هذه الاخبار قبول مطلق الخبر المشتمل على ترتب الثواب
على العمل او غير ذلك ومن الواضح ان النسبة بينهما من قبيل العموم من وجه ومن العجب اصرار صاحب الحدائق في رده في المقام على كون التعارض بينهما
من قبيل العموم المطلق مع انه في غاية الوضوح من فساده قال في بيان ذلك ان الاخبار دلت على ترتب الثواب على العمل الوارد بطريق عن المعصوم
سواء كان المخبر عدلا ام لا طابق خبره الواقع ام لا من الواجبات كان ام من المستحبات ومورد الاية خبر الفاسق يتعلق بالسنن او غيرها ولا ريب ان هذا
العموم اخص من ذلك العموم مطلقا لا من وجه وضعفه ظاهر مما عرفت كيف ولو تعلق خبر الفاسق بترتب عقاب على عمل وغير ذلك من الامور التي لا يقتضي
ترتب الثواب على العمل كان مندرجا في الاية قطعا ولا اشعار في هذه الاخبار بقبوله وكيف يعقل القول بكون التعارض بينهما من قبيل العموم
المطلق فان قلت بتسليم كون التعارض بينهما من قبيل العموم من وجه كان في سقوط الاحتجاج المذكور اذ لا بد اذن من الرجوع الى المرجحات الخارجة
ولا ريب ان الاصل ومقطوعية المتن مرجحان للعمل بالاية الشريفة سيما بملاحظة ما ورد من عرض الاخبار على الكتاب قلت دلالة الاخبار
المذكورة اوضح وابين في جواز العمل بخبر الفاسق في ذلك من دلالة الاية على المنع سيما بملاحظة ما حكم فيها من جريان الحكم ولو على فرض كذب
الخبر فيقدم على اطلاق الاية ويجيب عنه ايضا بان مفاد الاية الشريفة عدم جواز العمل بقول الفاسق من دون تثبت والعمل فيما نحن فيه ليس كذلك
لورود تلك المعتبرة بجواز العمل بها فيكون ذلك تثبتا في خبر الفاسق وعملا به بعد التثبت كذا ذكره غير واحد من الاجلاء اقول يرد عليه
ان التبين المامور به في الاية هو التجسس من صدق الخبر وكذبه وهو غير حاصل بهذه الاخبار اذ مفاد هذه الروايات هو العمل بمضمونها وان لم
يطابق الواقع من دون حاجة الى التعيين والتثبت فمفادها مناف لما دلت عليه الاية الشريفة في الجملة فان كانت اخص منها عملنا بها وخصصنا
الاية من جهتها لكنها كما عرفت اعم من وجه حسبما ذكره المورد والتحقيق في الجواب ان يقال انه ليس حكما باستحباب ما دل خبر الفاسق على ترتب الثواب
عليه عملا بقول الفاسق ليجب رده قبل التبين وانما هو من جهة العمل بهذه الاخبار المعتبرة الحاكمة به فيكون مجيء الفاسق بالخبر محصلا للموضوع
الحكم الثابت بهذه الاخبار من دون ان يكون هناك اتكال على الفاسق اصلا حسبما قدمنا الاشارة اليه وبالجملة ان الشارع قد طلب منا
الاتيان بما بلغنا فيه ثواب وحكم بترتب ذلك الثواب عليه وان لم يكن الحال على ما بلغنا وقد دلت هذه المعتبرة على صدور ذلك التكليف من
الشرع فالحكم بالرجحان فيما نحن فيه من جهة هذه الاخبار دون خبر الفاسق ولذا يثبت الرجحان وان كان المخبر كاذبا كما هو قضية هذه الروايات
فيكون بلوغ الثواب على الوجه المذكور سببا لترتب الثواب على الفعل لا كاشفا عن حصوله في الواقع ومبينا له كما هو شان الدليل ليكون
الاعتماد فيه على الفاسق فليس مدلول هذه الاخبار تصديق الفاسق فيما اخبر به من حكاية الثواب فيه عن المعصوم وانما دلت على الحكم بترتب
الثواب واقعا بسبب بلوغ الخبر الى العامل ورجحان الفعل بالنسبة اليه وليس في ذلك عمل بقول الفاسق اصلا ومما قررنا يظهر ان لا معارضة
بين هذه الروايات والاية الشريفة راسا ليفتقر الى بيان طريق الجمع فما ذكرناه اولا من كون المعارضة من قبيل العموم من وجه كان تماشيا مع المورد
ومن ذلك يظهر ضعف ما اورده بعض الاجلاء وهو انه ربما يقال في المقام ان الاحاديث المطلقة تحمل عندهم على الاخبار المقيدة وتعرض مع هذه
على الكتاب فما لم يوافقه منها يضرب به عرض الحائط مع انه يجب اطراحها وتاويلها اذا خالفت السنة المقطوع بها والامور الثلثة حاصلة في المقام اما
الاخبار المقيدة فهي ما دلت على النهي عن التبليغ عن احد ... كلها الا عن العالم الرباني وانه لا يؤخذ شيء من العلم من جماهير المخالفين وان الرشد
في خلافهم وكتاب اصول الكافي مشحون بمثل هذه الاخبار واما الكتاب فقوله عز من قائل يا ايها الذين امنوا ان جاءكم فاسق الاية ولا شك ان احكام
المستحب والمكروه من اعظم الاحكام الا انها احكام الهية واما السنة القطعية فظاهره من قطع الاصحاب لبعض الاخبار على شهادة الفاسق والتوقف عند
اخباره بما الا في موارد نادرة ليس هذه منها فيجب علينا ان نقول لهذه الاخبار معنى صحيحا وهو ان معنى من بلغه ثواب من الله المراد به البلوغ والسماع
المعتبر عند الشرع الاقدس وهو ان يكون سماعا ممن يفيد قوله الظن وان لم يفد العلم اذ ليس عندنا في الاخبار ما هو نص من هذه
الاخبار ليحمل هذه عليها وما ذكره من الاخبار الدالة على المنع من اخذ العلم الا عن العالم الرباني فلا دخل له بالمقام اذ لا يعتبر في ذلك الاخذ عن
الراوي قطعا ويحتمل ان يراد بذلك الامام ع فالمراد به الاخذ عنهم ع ولو بالواسطة لا عن مخالفيهم او المراد به الاخذ على سبيل التقليد والتعلم
من غير ان يكون هو عالما مستنبطا ولو سلم كون المراد به الراوي فالحال فيها كالاية الشريفة ويجري فيها ما عرفت في بيان الحال في مفاد الاية واما

سواء كان راويه عادلا او فاسقا وقضية ظاهر الاية رد خبر الفاسق مطلقا سواء دل على ترتب الثواب ام

مادل على المنع من الرجوع الى كتب المخالفين فيما الائمة ابرياء منه فلذلك الادلة المعتضدة باعراض الاصحاب عن الرجوع الى كتبهم ولخصائصهم وجود
عنادهم حسبما يأتي الاشارة اليه ولا يشتبه ذلك بنحو الرجوع الى سائر الاخبار الضعيفة واما الكتاب فقد عرفت الحال فيه واما السنة المنطوق
فان اريد بها الاخبار المروية فقد عرفت الحال فيها وهو غير ما ادعاه وان اريد وجود الاخبار المعينة وان اريد بها الطريقة المعلومة من الشرع المأخوذ
من الروايات المتفرقة عند الاصحاب من رد قول الفاسق فان اريد به فيما هو في خصوص المقام فهو في محل المنع بل القول بعكسه اولى حسبما ادعاه
اولا من عمل الاصحاب بالاخبار الضعيفة في السنن والمكروهات وان اريد بها في الشهادات ونحوها فهو حق ولا دخل له بالمقام مضافا الى ما عرفت
من الالزام به والقول بان الرجوع اليه في المقام ليس رجوعا الى قول الفاسق وانما ذلك اخذ بجملة الروايات المعتبرة على ما فصلنا القول فيه وما
ذكره في حمل الاخبار فهو تقييد بعيد عن ظواهرها من دون قيام دليل عليه بل لا يلائم شيئا منها كما عرفت الحال فيها الوجه الثاني التمسك بقاعدة
الاحتياط وهو ظاهر فيما اذا دل الخبر الضعيف على وجوب شيء او حرمته لوضوح ان الاحتياط في فعل الاول وترك الثاني ويدل ايضا على رجحان الاحتياط
فيه العقل والنقل المستفيض بل هو الفرد المستفيض من الاخبار الدالة على رجحان الاحتياط في الدين واما اذا دل على الاستحباب او الكراهة فالظاهر
كان ذلك البناء على موافقة اوامر المولى ونواهيه مطلقا قاض بذلك من غير فرق بين كون الطلب حتميا او غيره لقطع العقل بان البناء على امتثال جميع
اوامر المولى وجوبية كانت او ندبية وترك جميع نواهيه كذلك ينبغي له البناء على ذلك لذا ترى العقل يقطع بمدح العبد الذي يأتي بكل فعل يحتمل
كونه محبوبا للمولى ويترك كل فعل يحتمل كونه مبغوضا له من جهة احتمال كونه محبوبا او مبغوضا واطلاق الاخبار الدالة على رجحان الاحتياط
دالة عليه ايضا اذ هو احتياط في تحصيل المندوب وترك المكروه وهما متعلقا الطلب الشرعي وان لم يكن الطلب فيهما مانعا من النقيض فهذه الجهة — تأمل
اعني ملاحظة الاحتياط في اداء ما اراده الشارع من الفعل او الترك جهة محسنة للفعل او الترك بحسب الواقع وان لم يكن كل منهما في حد ذاته
راجحا في الواقع فذلك من الجهات الاعتبارية المحسنة للفعل او الترك وقد تقرر ان حسن الافعال وقبحها بالوجوه والاعتبارات وليس من
لوازم الذات والحاصل ان الاخذ في المقام بمقتضى الخبر الضعيف اخذ بمقتضى الاحتياط في الدين والاخذ بمقتضى الاحتياط حسن راجح في الشرع
اما الصغرى فقد عرفت الحال فيها واما الكبرى فلما دل عليه من صريح حكم العقل وما ورد فيه من الاخبار المستفيضة المعتضدة بحكم العقل و
تلقي الاصحاب لها بالقبول فان قلت ان ما ذكرته في بيان الصغرى انما يصح مع عدم قيام احتمال المنع وهو قائم في المقام اذ مع عدم موافقة ذلك للواقع
يكون الاتيان به على سبيل الاستحباب او تركه على وجه الكراهة بدعة محرمة فلا وجه لاجراء الاحتياط في شيء من المقامين وقد نص على ذلك بعض
افاضل المتأخرين قائلا بان احتمال الحرمة في هذا الفعل الذي تضمن الحديث الضعيف استحبابه حاصل فيما اذا فعله المكلف بقصد القربة
ولاحظ رجحان فعله شرعا فان الاعمال بالنيات وفعله على هذا الوجه دائر بين كونه سنة ورد الحديث بها في الجملة وبين كونه تشريعا وادخالا
لما ليس من الدين فيه ولا ريب ان ترك السنة اولى من الوقوع في البدعة وليس الفعل المذكور دائرا في وقت من الاوقات بين الاباحة والاستحباب
ولا بين الكراهة والاباحة فتاركه يستحق الملامة وفاعله متعرض على ان قولنا بدوره بين الحرمة والاستحباب انما هو على سبيل المماشاة وارخاء — للتداعيه
العنان والا فالقول بالحرمة من غير ترديد ليس عن السداد ببعيد والتأمل الصادق على ذلك شهيد انتهى وايضا فيه الوجه معتبر عند جماعة
من الاصحاب في اداء الواجبات والمندوبات وهي متوقفة على ثبوت الخصوصية عند المكلف لمنعه جواز الترديد في النية واعتبار الجزم فيها وهو غير حاصل
مع قيام الاحتمال الا فيما احتفظ ذلك لانا نسلم الاحتياط في المقام قلت اما الوجه الاول فمدفوع بان احتمال البدعة مرتفع بالاحتياط اذ بعد حكم العقل — لانهم
والشرع برجحان الاحتياط ومطلوبيته لا يبقى مجال لاحتمال الحرمة في المقام من جهة البدعة لرجحان الفعل اذن من جهة الاحتياط وان فرض عدم
رجحانه في نفسه بالمرة فلا وجه اذن لاحتمال التحريم بقصد القربة مع حصول الجهة المقربة وما لعله يتوهم من انه لا كلام في حسن الاحتياط ورجحانه ولا كفاية
في قصد القربة انما الكلام في تحققه في المقام فانا نبحث هنا في موضع الاحتياط فلا بد من ثبوته باثبات حكم من جهة العقل او النقل فان ذلك
انما يدل على حسن الاحتياط في الفعل لا على كون العمل على وفق الاحتياط وقضية الايراد المذكور عدم اندراج ذلك في الاحتياط نظرا الى قيام احتمال
التحريم مدفوع بان احتمال التحريم في المقام انما يقوم في بادي الرأي من جهة الغفلة عن رجحان الاحتياط فاذا احتمل عدم الحسن في الاحتياط قام
احتمال البدعة واما بعد العلم بحسنه ورجحانه عقلا وشرعا فلا ريب في كون الاتيان بالامر الدائر بين الاباحة والوجوب مثلا احوط اذ لو كان
مباحا لم يكن مانع من الاتيان وان كان واجبا كان تركه قاضيا بالعقاب وح فيصح التقرب به من جهة رجحانه فان قلت ان كان الفعل المفروض — فرع (٨)
مما لا يتوقف الاتيان به المطلب في النسخ النسخ في اللغة يطلق على امرين احدهما الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ونسخت الريح اثار — السابع
القدم يعني ازالتها ثانيهما النقل والتحويل ومنه تناسخ المواريث اي نقلها وتحويلها من وارث الى آخر مع قيام المال وتناسخ الارواح اي نقلها
من بدن الى بدن آخر ونسخ الكتاب وانتساخه اي نقله الى كتاب آخر وهو المراد بقوله تعالى انا كنا نستنسخ ما كنتم تعملون يعني به نقله الى الصحف — واستنساخه
وقد اختلف في معناه الحقيقي فقيل انه حقيقة فيهما واختاره الشيخ والغزالي وحكي عن القاضي ابي بكر وقيل انه حقيقة في الاول مجاز في الثاني اختاره
العلامة في النهاية والسيد العميدي في المنية وحكي القول به عن ابي هاشم وابي الحسين البصري وقيل بالعكس وحكي عن القفال وكان الاظهر الاول
فانهما اطلاقان شائعان ولا مناسبة ظاهرة بينهما ليكون علاقة في مثله فظاهر الاستعمال في الحقيقة والمعتبر كما ذكر وان في كلام اهل اللغة من غير قيام
دلالة على تعيين الحقيقة فقد يعينه ذلك لكونه حقيقة فيهما حجة القول الثاني امور منها ان المجاز اولى من الاشتراك فيدور الامر بين كونه
حقيقة في الازالة والنقل والاول اولى لمشابهة الثاني له فان الاشتمال على الزوال عن الحالة الاولى بخلاف العكس وفيه ان مشابهة الاول للثاني

حاصله انه

حاصل ايضاً لما في ازالة الشيء من تحويله من الوجود الى العدم وقد يجعل التجوز في المقام من قبيل المجاز المرسل فان الازالة لازم النقل عن محل خاص حيث ان نقل الشيء
بازالته عنه فان قيل يكون حقيقة في النقل يكون استعماله في الازالة من قبيل استعمال الملزوم في اللازم ولو قيل بالعكس كان استعماله في النقل
من قبيل استلزام استعمال اللازم في الملزوم كذا يظهر من التفتازاني ونص عليه الفاضل الصالح وحكى عن بعض نسخ شرح العضد عكس ذلك
وكيف كان فدعوى حصول العلاقة من احد الجانبين دون الاخر فاسدة ومنها ان اطلاق اسم النسخ على الازالة ثابت والاصل في الاطلاق الحقيقة
فيكون مجازاً في النقل لان المجاز خير من الاشتراك وضعفه ظاهر فانه مقلوب عليه لان اطلاقه على النقل ثابت ايضاً والاصل فيه الحقيقة فيكون مجازاً في
الاخر ومنها ان اطلاق اسم النسخ على النقل في قولهم نسخت الكتاب مجاز لان ما في الكتاب لم ينقل حقيقة واذا كان مجازاً في النقل كان حقيقة في
الازالة لعدم استعماله فيما سواهما وهو ظاهر فان كونه مجازاً في المثال المفروض لعدم استعماله في النقل حقيقة لا يقضي بكونه مجازاً فيه اذا استعمل
في حقيقته ولو اريد بذلك المنع من استعماله في النقل بمعناه الحقيقي فهو فاسد لاستعماله فيه في امثلة اخرى ولظاهر انه غير قابل للانكار على ان عدم
استعماله في المثال في حقيقة النقل غير ظاهر فانه ان اريد به نقل خصوص المكتوب كان الامر على ما ذكروا واما ان اريد به نقل كلي المكتوب الحاصل بذلك
الحصول الى حصول اخر فلا مانع منه الا ترى انه يصح ان يقال نقل الحساب وحوله من هذا الدفتر الى دفتر اخر من غير تجوز فيه ومع الغض عن ذلك دون
فكون النقل في مثله مجازاً لا يستلزم كون النسخ ايضاً مجازاً اذ قد يكون حقيقة في النقل مطلقاً سواء كان بمعناه الحقيقي او المجازي وقد يقال ايضاً
بان استعمال النسخ في المقام ان كان مجازاً فلا يصح ان يكون مجازاً عن النسخ بمعنى الازالة اذ لا مناسبة بينهما فهو مجاز عن النسخ بمعنى النقل فيفيد
كونه حقيقة فيه لوضوح عدم جواز سبك المجاز عن المجاز هذا وربما يظهر من القاموس ان المراد بنسخ الكتاب معنى اخر غير النقل حيث فسره بالكتابة
من معارضته ولم يذكروا حجة للقول الثالث وربما يستدل له ببعض الوجوه المذكورة والكلام في المقام طويل وحيث انه لا يتفرع عليه ثمرة اصولية
فلنقتصر على ذلك وفي العرف رفع حكم شرعي بدليل شرعي وارد في نسخ قوله متاخر عنه على وجه لولاه لكان ثابتاً فقوله حكم يعم الاحكام الخمسة الشرعية
والوضعية والتقييد بالشرعي لاخراج الحكم العقلي من الاباحة والحظر العقليين فان رفعه لا يعد نسخاً بل لو حكم الشارع بالاباحة او الحظر قبل ورود
البيان من الشرع لم يعد بياناً خلافه نسخاً اذ ليس فيه رفع للحكم الاول بل تغيير لموضوعه وربما يجري ذلك في الاول ايضاً نعم لو حكم الشرع بالاباحة مطلقاً ثم رفعه
اندرج في النسخ قطعاً ويجري ما قلناه في الحظر الحاصل بسبب الضرر لعدم تشريع الحكم وان حكم به الشارع ايضاً فان رفعه بتشريع لا يعد نسخاً
وقولنا بدليل شرعي يراد به ان يكون الرافع للحكم هو الدليل الشرعي القائم عليه لامر اخر من عارض يقضي برفعه وتعين الطهارة الى التيمم الرافع لحكم
المائية وان كان ثبوت الحكم الثاني لقيام الدليل الشرعي عليه ومن ذلك طرو العجز عن اداء المامور به والنوم والجنون ونحوها الرافع للتكليف الثابت على
المكلف وان دل الشرع عليه اذ ليس الدال على ذلك رافعاً للحكم الاول بل يثبت به حكم ذلك العارض وهو ثابت مع ثبوت اصل الحكم ورفع الحكم انما
يتسبب عن ذلك العارض فاعتبر في الحد كون الرافع نفس الدليل القاضي بالرفع لامر اخر ليخرج عنه ارتفاع الحكم بالمذكورات فانه لا يعد نسخاً وجعل في
النهاية اخراج رفع الحكم بالنوم والغفلة ونحوه من جهة التقييد بالشرعي حيث ان رفع الحكم هناك بالدليل العقلي وضعفه لا يخفى واورد عليه في المنية بان رفع
الحكم بالعجز لا يجب اخراجه عن حد النسخ الا اذا لم يكن نسخاً وهو ممنوع وقد اعترف المصنف فيما تقدم بجواز النسخ والتخصيص بالعقل سلمنا لكن لا يخرج بالقيد
المذكور لان دلالة العقل عليه لا يمنع من دلالة الشرع وهو ظاهر من قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها وفيه ان القول بكون رفع الحكم بالعجز نسخاً بين
الفساد وهو ان كون العجز رافعاً امر طار حين صدور الخطاب فاصل التكليف بالفعل معلق ببقاء القدرة عليه ومثل ذلك كيف يمكن عده نسخاً غاية
الامر انه يرد على المصنف ان حمله الدليل الشرعي على ما يقابل العقلي يقضي بعدم كون العقل ناسخاً وهو ينافي ما قرره اولاً من الجواز من كون العقل ناسخاً ثم
ان قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها ليس ناسخاً للخطابات المطلقة وانما هو مبين لعدم شمولها حال العجز والتحقيق ان العقل او النقل القاضي بكون
التكاليف مشروطة بالعقل والقدرة والشعور ونحو ذلك دلائل مبينة للواقع وليست رافعة لشيء من التكاليف والرفع هناك انما يستند الى طرو تلك
الحالات بعد ثبوت التكليف على المكلف فلذا الذي يرفع عند التكليف الثابت عليه فالادلة الدالة على اشتراط التكليف بانتفاء تلك الامور ليست رافعة
لامر ثابت وما يرفع الامر الثابت من طرو تلك الحالات بعد تعلق التكليف ليس دليلاً حسب ما قررناه سواء كان الدليل على بعثها على الرفع العقل
او النقل والتقييد بقوله متاخر عنه للاحتراز عما يقضي بارتفاع الحكم ومما يعاد الدليل على الثبوت من استثناء وشرط وصفة ونحوها فانه لا يعد
ذلك نسخاً وقيل ان تلك القيود امور مبينة للمقصود وليست رافعة للحكم الثابت ففيها دفع للدلالة لا رفع للمدلول فهي اذن خارجة عن الجنس كيف
ولو بني على شمول الرفع لمثل ذلك فالقيد المذكور غير كاف في افادة المقصود لاندراج التخصيص بالمنفصل اذن في النسخ فلا يكون الحد مانعاً فلو دفع
ذلك بكونه بياناً ودفعاً لا رفعاً فهو جار في المتصل بالاولى واورد عليه ايضاً بان قيد التاخر لا يخرج شيئاً من المذكورات فانها تقع متاخرة
غاية الامر انه لا يقع متراخية عن الاول ولا دلالة في التاخر على التراخي ويدفعه انها مع الاتصال تعد مقارنة للخطاب حسب ما نصوا عليه في بحث
العام والخاص المتعارضين والتقييد بالاخير لاخراج ما لا يكون الحكم الاول مقتضياً للبقاء كما اذا امره بفعل فاتى به ثم نهاه عن ذلك الفعل فانه لا
مقتضي لبقاء ذلك التكليف بعد ادائه اذ لا دلالة في الامر على التكرار فلا يكون الحكم بخلافه نسخاً للامر المفروض وبعضهم جعل هذا القيد مخرجاً
للموقت اذا ورد الحكم بخلافه عند مضي وقته فانه لا يعد نسخاً لعدم شمول الحكم الاول لما بعد الوقت وضعفه لوجهين ظاهر اما الاول فلظهور
انه مع عدم دلالة الامر على التكرار لا يشمل الحكم المذكور لما بعد الفعل ويسقط بالاتيان به فلا امر حتى يرتفع بالنهي المتاخر اذ لا يعقل ارتفاع
غير الثابت واما الثاني فالحال فيه اوضح ضرورة ارتفاع الحكم بمضي وقته فلا يكون النهي المتاخر ناسخاً نعم لو قيل ببقاء التكليف بعد فوات الوقت

ثم سقط هنا بعض الكلام في الاصل والمقصود التمثيل للعارض المذكور بالامر الموجب لانتقال الفرض الدليل من الطهارة المائية الى التيمم

على ما ذهب اليه شاذ صح القول بارتفاع الاثر لا يخرج عن القيد المذكور ثم ان الاخذ بالرفع جنسا في الحد المذكور مبني على كون النسخ رفعا للحكم (بالقيد خ ل)
كما هو المختار عند جماعة وحكى القول به عن القاضي ابي بكر والمختار عند بعضهم عدم كونه رفعا وانما هو بيان لانتهاء هذا الحكم والحكم انما
ينتهي بنفسه وحكى القول به عن الاستاذ ابي اسحق واسنده في المستصفى الى الفقهاء فاطلاق الرفع عليه على سبيل المجاز نعم يدل على الاول ان الظ
من لفظ النسخ الازالة فلا بد من حمله على ظاهره وكذا الظ من الحكم الاول الدوام والاستمرار فيكون الحكم بخلافه مزيلا له دافعا لمقتضاه الا انه هو
دليل على خلاف ذلك ويمكن الاحتجاج في المقام بانه ان اريد كونه مزيلا له بحسب الواقع بان يكون الحكم ثابتا في الواقع اولا على وجه الدوام ثم
انه م يرفعه طريان الناسخ فهو مما لا وجه له لانه انما يكون حكم الشارع به على وجه الدوام على وفق المصلحة المقتضية لذلك فلا يمكن اذن رفع ذلك
الحكم بخلافه وان لم تقتض المصلحة ذلك على الوجه المذكور لم يكن تشريعه على وجه الدوام بحسب الواقع وان لم يكن مانع من ابرازه على صورة
الدوام لبعض المصالح نعم يمكن في حق غيره تعالى ممن يتصور في شانه الجهل بالواقع ان يرى المصلحة في الحكم به في وجه الدوام ثم يتبين له بعد ذلك
خلافه فيزيل ذلك الحكم وهو محال في شانه تعالى وان اريد به كونه مزيلا له في الظ بيانا لانتهاء الحكم بحسب الواقع فيتبين بملاحظة الناسخ ان حكمه
به كان معينا في الواقع بالغاية المقررة وغير متجاوز عن تلك النهاية وان ابرز الحكم اولا في صورة الدوام لبعض المصالح فهو كالتخصيص بالمنفصل
الوارد على العموم حيث ان ظ اللفظ عموم الحكم فيتبين بملاحظة المخصص كون ذلك الظ غير مراد وان المراد بالعام بحسب الحقيقة هو الباقي فيكون النسخ
اذن قرينة منفصلة دالة على ان المراد بما دل على استمرار المنسوخ خلاف ظاهره مبينة لما هو المقصود منه كما ان التخصيص كذلك ولذا قيل ان النسخ
نحو من التخصيص فانه تخصيص في الازمان كما ان التخصيص المعروف تخصيص في الاعيان فيندفع ان الظ غير قابل للانكار وليس مما يقع فيه الخلاف فيعود
النزاع اذن لفظيا الا ان ذلك خلاف الظ من كلام القائل بكونه رفعا في مقابلة من يقول بكونه بيانا نعم يكون الرفع المذكور في الحد مجازا
لا يناسب استعماله في الحد وقد قلت ويمكن دفع ذلك باختيار كون المراد هو الرفع بحسب الواقع والمقصود انه قد وقع ولا تشريع الحكم على وجه الدوام مع
اختصاص المصلحة المرجحة لذلك ببعض الوقت ثم رفع ذلك الحكم عند انتهاء ما يقتضيه المصلحة المفروضة فهو رفع للبدل لولا الرفع للدلالة لكون
نص في اللفظ الدال على الحكم وقرينة على كون المراد به خلاف ظاهره على ما هو الحال في المخصص والقراين الدالة على التجوز في الالفاظ وتشريع الحكم على وجه
الدوام مع اختصاص المصلحة ببعض الوقت مما لا مانع منه اذا كان هناك مصلحة قاضية بتشريعه كذلك ثم نسخه بعد ذلك وهذا مبني على القول بكون
الطلب المراد من الامر هو انشاء اقتضاء الفعل سواء وافق الارادة القلبية من الامر لوقوع الفعل او لا نظرا الى اختيار مغايرة الطلب للارادة بالمعنى المذكور
كما هو المختار حسبما مر تفصيل القول فيه فانه يصح انشاء طلب الفعل واقتضائه من المكلف وان لم يكن له مصلحة فيه اذا كان هناك مصلحة في
الاقتضاء المذكور ولا فرق بينه وبين ما فيه مصلحة للمكلف بالنسبة الى حصول التكليف في الاقتضاء فغاية الامر انه يرفع ذلك التكليف وينسخه عند
زوال المصلحة وهذا بخلاف ما اذا قيل بكون الطلب عين ارادة الفعل على الوجه المفروض او بعدم حصول حقيقة الطلب من دونه فلا يتصور اذن حصول
حقيقة الطلب على وجه الدوام مع عدم ارادته وقوع الفعل في الزمان اللاحق وعلمه بنسخ ذلك الفعل فليس ذلك الطلب المتعلق بالفعل بالنسبة
الى ذلك الزمان الا صوريا خارجا عن حقيقة الطلب على القول المذكور فلا يتحقق هناك تكليف بحسب الواقع الا بالنسبة الى ما قبل ورود الناسخ دون
ما بعده وان ابرز الجميع اولا بصورة واحدة فيكون النسخ اذن كاشفا عن ذلك مبينا لحقيقة الحال فمع البناء على الوجه المذكور كما هو ظ المعروف
عن الاصحاب لا يمكن ان يكون النسخ رافعا للحكم الا بالنظر الى الظ من دون ان يكون هناك رفع لحكم ثابت بحسب الواقع لعدم حصول الرفع المفروض فهو في
الحقيقة قرينة معينة للمقصود قاضية بالخروج عن ظ اللفظ بخلاف البناء على الوجه الاول الذي اخترناه فانه يجوز ان يكون رفعا اذا حصل التكليف
على الوجه الذي قررناه وان يكون بيانا لما هو الواقع ودفعا بالنسبة الى ما افاده الظ قبل ظهور الناسخ اذا وقع التكليف على الوجه الثاني فعلى المختار
يجوز وقوع التكليف على كل من الوجهين المذكورين ويتفرع على كل حكمه من حصول النسخ بالبيان او الرفع ويكون اذن تعيين كل من الوجهين بملاحظة الدليل
الدال على ذلك نصا او ظاهرا هذا كله بالنسبة الى اوامر الشرع كما هو محل الكلام واما بالنظر الى غيره فلا اشكال في صحة وقوع النسخ على كل من الوجهين
مع هذا ما يقتضيه التدبر في المقام وقد احتج القائل بكونه بيانا لا رفعا بوجوه موهونة لا باس بالاشارة اليها احدها ان المرفوع اما الحكم الموجود او
غيره ولا سبيل الى شيء منهما اما الاول فللزوم سلب الشيء عن نفسه نظرا الى ان رفع الحكم الموجود عنه حين كونه موجودا واما الثاني فللزوم تحصيل الحاصل
فتعين ان يكون بيانا لا رفعا ثانيها ان طرو الطاري ان كان حال كون الاول معدوما لم يكن رافعا لوجوده كما هو المدعى وان كان حال كونه
موجودا فقد اجتمعا في الوجود فلا يتنافيان حتى يكون رافعا له ثالثها ان الحكم هو الخطاب فهو قسم من الكلام ومع قدم الكلام لا يتصور رفعه رابعها
ان الحكم الطاري ضد للسابق لامتناع اجتماعهما فالقول برفع اللاحق للسابق ليس باولى من دفع اللاحق بالسابق اذ لا وجه لقوة اللاحق انتفى
الامران بناء او خامسها ان طريان الطاري مشروط بزوال السابق لامتناع اجتماع الضدين فيشترط في وجوده انتفاء ضده لكونه مانعا من حصوله
وانتفاء المانع من جملة الشرائط وايضا طريان الطاري مشروط بمحل يطرء عليه وليس كل محل قابلا للحلول لكل عرض بل لا بد من محل خاص قابل
لعرض فانما يكون اذا خلا عن ضده فاذا ثبت توقف طرو الطاري على زوال الباقي فلو كان زوال الباقي موقوفا بطريان الطاري لزم الدور سادسها
انه يستلزم البداء فانه اذا نهى عن الشيء بعد ان امر به فقد بدا له حتى عدل عن الامر الى النهي سابعها ان علمه تعالى ان تعلق باستمرار الحكم استحال
رفعه والا لزم انقلاب علمه تعالى جهلا وان تعلق باستمراره الى الوقت المعين بطل القول بالرفع اذ لا بقاء له الى ذلك الوقت بل يستحيل وجوده
فيه للزوم انقلاب علمه تعالى جهلا وان كان ممتنع الوجود لذاته امتنع ان يكون ممتنعا لغيره ويدفع الاول انها شبهة مصادمة للضرورة قاضية بعدم
الاول

امكان رفع شيء من الاشياء الجواب ان الكلام المذكور بعينه في كل منها مثلا بقي ان الجنوم الى ايه بالقتل اما الموجود حين وجود السبب المعروض والعدم حين
او بقي ان الزائل بسبب كسر لا ابتدا اما الشكل حين وجوده او حين عدمه والحل انه ليس المراد رفعه بالنسبة الى حال وجوده بل بالنسبة الى الحالة الثانية
لكن لما كان مقتضي وجوده في الحالة الثانية حاصلا لولا الطاري المذكور كان العدم الحاصل بسببه مع وجود مقتضيه رفعا بخلاف ما اذا
لم يكن هناك مقتضي للبقاء في الحالة الثانية والثاني ان طرو الطاري مقارن للعدم المسبب عنه نظرا الى الزمان ومقارنة السبب للمسبب بحسب الزمان
فهو سبب لانتفاء استمرار وجوده مع قيام المقتضي للاستمرار وهو مفاد الرفع والثالث مع فساده في نفسه لابتنائه على الاصل الفاسد انه ليس معنى النسخ
رفع الكلام القديم بل مفاده قطع تعلقه بالمخاطب على نحو سائر الطواري القاطعة لتعلقه كالموت والاغماء والجنون ونحوها وارد عليه بان التعلق ان كان عدميا
استحال رفعه اذ ليس شيئا يرتفع وان كان وجوديا فان كان قديما استحال رفعه كالكلام وان كان حادثا لزم كونه تعالى محلا للحوادث فان التعلق صفة
للخطاب والخطاب صفته تعالى فانه القائم به والقائم بالقائم بالشيء قائم به وهو ما ذكر من اللازم وفيه كلام ليس هنا موضع ذكره والرابع بانه شبهة مصادمة
للضرورة فانها لو تمت لزم ان لا يعدم موجود ولا يوجد معدوم فان العدم انما يكون عدمه عن علة وكذا الوجود وعلة العدم تنافي الوجود كما ان
علة الوجود تنافي العدم فاذا لم تكن احدى العلتين اقوى من الاخرى لزم ما ذكرناه بل لزم ان لا يكون موجودا ولا معدوما اذ بعد تعادل العلتين
على الاخرى من دون مرجح فيلزم انتفاء الامرين وهو رفع للنقيضين والحل انه لا معارضة بين العلتين اما على القول باستغناء الباقي عن المؤثر فظ
اذ البقاء لا يستند اذن الى علة فيكون علة العدم او الوجود الطاري عليه من دون مزاحم واما على القول بالاحتياج فظ والثاني انما يكون
برفع علة الاول وجودا كان او عدما او برفع جزء من اجزاء تلك العلة لوضوح عدم امكان اجتماع العلتين التامتين لوجود الشيء وعدمه والا
لزم المفسدة المذكورة وهو ظ الخامس ان مجرد المنافاة بين الحكمين لا يستلزم وجود الطاري شرطا بزوال السابق كيف والمنافاة بين وجود العلة
وعدم المعلول ظاهرة مع وضوح عدم اشتراط وجود العلة بانتفاء عدم المعلول بمعنى وجوده وفيه انه ليس بناء الاحتجاج على اثبات الاشتراط بمجرد
ثبوت المنافاة بل لما ذكر من الدليل القاطع بثبوت الاشتراط وح فالحق في الجواب انه ليس المراد كون الحكم الطاري بنفسه رافعا للحكم الاول اذ قد لا
يخلف الحكم المنسوخ حكم اخر من الشرع بل المقصود رفعه بالدليل الطاري القاطع برفعه ومن البين عدم قيام الدليل بمحل الحكم وعدم ورود المفسدة المذكورة
وح فالدليل المفروض وان قضى بثبوت حكم اخر بدل المنسوخ فذلك الدليل هو الرافع للحكم الاول وعن السادس بانه ان اريد به لزوم انكشاف
شيء لم يتبين له اولا فهو فاسد اذ لا يلزم من القول بالرفع عدم علمه بالمفاسد والمصالح ولا يلزم من علمه بالمصالح ولا يلزم من علمه بها
عدم تشريعه الحكم على وجه الدوام حسبما عرفت وان اريد به لزوم نفيه شيئا بعد اثباته اولا فهذا مما لا مفسدة فيه ولا دليل على فساده وعن السابع
انه منقوض بسائر الممكنات فانها من جهة تعلق علمه تعالى بوجودها او عدمها يستحيل وقوع خلافه نظرا الى ما ذكر فتكون اذن واجبة او ممتنعة بالذات
وهذ والحل ان اقصى ما يلزم من ذلك على فرض صحته استحالة وجود ذلك الحكم في الزمان اللاحق وهو لا يقضي باستحالته بالذات لكونها اعم من
الذاتي والعرضي فاي مانع من ان يكون محالا من جهة وقوع الرفع بالناسخ وعلمه بذلك فقوله امتنع ان يكون ممتنعا بغيره بين الفساد والحاصل انه تعالى كما
يعلم انتفاء الحكم في الزمان اللاحق كذا يعلم كون ذلك الانتفاء من جهة رفعه الحكم بالناسخ هذا وقد ذكروا حدودا اخر للنسخ فقد اخذ الازالة
في عدة منها اخذ اللفظ وما بمعناه كالنص والخطاب جنسا كحد الغزالي بانه الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان ثابتا مع تراخيه عنه والامدي بانه خطاب الشارع
المانع من استمرار ما ثبت من حكم خطاب شرعي سابق وعن المعتزلة انه اللفظ الدال على ان مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتا
وعن الجويني انه اللفظ الدال على ظهور انتفاء شرط دوام الحكم الاول وعن الفقهاء انه النص الدال على انتهاء مدة الحكم الشرعي مع التاخر عن مورده وعنهم
ايضا انه الخطاب الثاني الكاشف عن مدة العبادة او عن انقطاع زمان العبادة وانت خبير بان اخذ اللفظ وما بمعناه جنسا في المقام غير مناسب لوضوح
كون النسخ فعلا حاصلا باللفظ المفروض وان قلنا بكون الناسخ هو الله سبحانه فان النسخ فعله لا مجرد قوله فهو بقوله الدال على الرفع قد رفع
الحكم المتقدم وليس نفس قوله رفعا ولذا لا يصح حمله عليه وان قلنا بكون الناسخ هو القول المفروض كما حكي عن المعتزلة فالامر فيما نسب الى الامدي
من بناء ذلك على ان الناسخ حقيقة هو الله سبحانه او الخطاب الصادر عنه فعلى القول بكون الناسخ هو الله يكون النسخ هو خطابه الصادر عنه وان قلنا بكون
الناسخ هو الخطاب كما ان المنسوخ هو الخطاب لا يكون نفس الخطاب نسخا بل النسخ الاثر الحاصل من الخطاب المفروض ليس على ما ينبغي كيف ولا يتحقق النسخ
عندهم الا بالنسبة الى تعلق الخطاب واما نفس الخطاب فهو قديم عندهم فلا يكون ناسخا ولا منسوخا فالمرتفع هو تعلق الخطاب والنسخ رفع ذلك
التعلق فكيف يصح القول بكون الخطاب الثاني او تعلقه عين رفع الاول فكان ما ذكره من الخطاب الاول منسوخا والثاني نسخا لو سلم مبني على
التسامح في التعبير هذا وقد ظهر بما قررنا في تفسير النسخ الفرق بينه وبين التخصيص اذ ليس التخصيص الا بيانا ان المفاد العام وارد فعلا لا انه على العموم
بحمله على ارادة الخاص بخلاف النسخ فانه رافع لما لولا النسخ من دون بعث على خروج اللفظ عن ظاهره واستعماله في غير ما وضع له حسبما اشرنا اليه هذا ان
جعلنا النسخ رفعا للحكم على سبيل الحقيقة واما ان جعلناه رافعا له في الظاهر نظرا الى ما ظهر من قيام المنسوخ فبعد ظهور النسخ يكون كاشفا مبينا
عن انتهاء مدة الحكم وان غايته في الواقع بلوغ ذلك الزمان فلا فرق بينه وبين التخصيص في ذلك نعم الفرق بينهما اذن في كون النسخ تخصيصا للحكم
ببعض الازمان والتخصيص بالنسبة الى الاحوال والافراد فهو اذن بحسب الحقيقة نوع من التخصيص وان فارقه في بعض الاحكام بل يندرج في التخصيص
المعروف وان كان هناك عموم لغوي يفيد شمول الحكم للازمان والا كان تقييدا للاطلاق فما دل على شمول الحكم كذلك ولذا جاز انفصاله اذن بالخطاب
الاول كان يقول افعل هذا الى الزمان الفلاني او انفصاله عنه كان يقول بعد مضي مدة من الخطاب الاول ان ما ذكر من استمرار الحكم انما اريد استمراره الى

هذا الزمان وهذا بالنسبة الى ما دل على شمول الحكم للازمان تخصيص لا رفع فيه وبالنسبة الى نفس الحكم الثابت نسخ حيث رفع الحكم الثابت فهذا مع تراخيه
واما مع الاتصال فليس الا تخصيصا اذ لا ثبوت للحكم اذن على وجه الدوام حتى يكون ذلك المخصص رافعا له وكيف كان فالفرق بينه وبين
التخصيص كون النسخ رفعا للحكم الثابت بحسب لفظا بخلاف التخصيص اذ هو بيان صرف ولذا لا يجوز اقتران النسخ بالخطاب وان جاز اقترانه على
جهة الاجمال بان يقول ان هذا الحكم سينسخ عنكم او يقول افعلوا كذا الى ان ارفعه عنكم ونحو ذلك وقد اعتبروا في مفهومه ايضا كون الحكم الاول
شرعيا وكون الرافع له شرعيا ايضا فلو ارتفع بالعقل كزوال القدرة لم يكن نسخا فاذا تحقق الامور الثلثة ثبت مفهوم النسخ والافتراق بينه وبين
التخصيص حاصل من الوجوه الثلثة بل الاربعة وهناك وجوه اخر للفرق بينهما مذكورة في كلماتهم منها عدم جواز نسخ القطعي بالظني كنسخ الكتاب بالخبر
الواحد ومنها ان النسخ يخرج المنسوخ عن الحجية بخلاف التخصيص فانه يبقى حجة في الباقي ومنها ان النسخ يجوز ان يزيل جميع ما يدل عليه من الحكم
بالمرة بخلاف التخصيص فانه لا بد من بقاء بعض مدلوله لبطلان التخصيص المستوعب ومنها ان التخصيص لا بد ان يكون قبل حضور وقت العمل
لعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة ومنها انه لا بد ان يكون النسخ بعد حضور وقت العمل به على القول به كما سيأتي الكلام فيه انشاء الله ثم قوله لا
ريب في جواز النسخ ووقوعه الى اخره قد وقع هنا خلاف ضعيف في المقامين وقد اتفق عليهما اهل الشرايع سوى ما يحكى عن طائفة من اليهود فانكروه
المطلب الثامن انه قد تقرر ان ادلة الاحكام عندنا اربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل وقد مر تفصيل القول في ثلثة منها بقي الكلام في الادلة
العقلية والمصنف رحمه لم يتعرض الا لبعض المسائل المتعلقة بها ونحن بعون الله سبحانه وحسن توفيقه نفصل الكلام في اقسامها ونميز الصحيح من
المزيف منها ونوضح الاقوال ووجوهها وشعبها انه فنقول المراد بالدليل العقلي كل حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي سواء حكم به العقل استقلالا
من دون توقفه على حكم الشرع او كان حكم العقل به مترتبا على ثبوت حكم اخر ولو من جهة الشرع ثم يترتب على ذلك الحكم العقلي حكم شرعي اخر وعلى الاول
اما ان يكون ما حكم به العقل امرا ثابتا للموضوع في نفسه بحسب الواقع او يكون ثابتا له بالنظر الى ظاهر التكاليف وان لم يكن كذلك بحسب الواقع ونفس الامر
فهذه اقسام ثلثة والاول مسئلة التحسين والتقبيح العقليين والملازمة بين حكمي العقل والشرع والثاني مسائل الملازمات كاستلزام وجوب
الشيء وجوب مقدمته واستلزام وجوب الشيء حرمة اضداده فان العقل اولا لا يحكم بوجوب المقدمة ولا بحرمة الضد وانما يحكم بهما بعد الحكم بوجوب
الشيء ولو من جهة حكم الشرع به فهو اذن حكم عقلي تابع لحكم الشرع والظاهر ان ما كان اللزوم فيها بينا بالمعنى الاخص خارج عن الادلة العقلية لاندراجه
اذن في المداليل اللفظية فيندرج في مدلول الكتاب والسنة وعلى هذا فادراج بعضهم مباحث المفاهيم في هذا القسم ليس على ما ينبغي ومن الثالث
اصالة البراءة والاباحة عند عدم قيام دليل على الوجوب والحرمة فان مقتضاهما جواز الترك والفعل في ظاهر الشرع وان كان الفعل واجبا او محرما
بحسب الواقع كما سيجيء تفصيل القول فيهما انشاء الله وقد يورد في المقام ان القسم الاول وهو ما يستقل العقل بادراكه لا يصح عده من ادلة الاحكام
فان الدليل ما يستند اليه العقل في الحكم فيما يحتاج الى الاستدلال والعقل في المقام هو الحاكم والمدرك للحكم كما ان الشارع حاكم به وكما لا يعد
الشارع دليلا على الحكم بحسب الاصطلاح فكذا العقل واجيب عنه بانه ليس المقصود من ذلك كون نفس العقل دليلا بل المدعى كون حكم العقل دليلا
على ما حكم به فالدليل هو تحسين العقل وتقبيحه وحكمه باستحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ومدلوله الاحكام الشرعية من الوجوب والتحريم
وغيرهما مما دل العقل عليه وهذا المدلول هو ما حكم به ودل العقل عليه وفيه ان حكم العقل وادراكه ليس دليلا على المحكوم به بل الدليل هو الامر الموصل
الى الادراك المفروض المشتمل على الحد الاوسط فالحق في الجواب ان يقال ان الدليل في المقام هو حكم العقل بحسن الفعل او قبحه عقلا فانه دال على حكم
الشارع به ايضا نظرا الى ما دل على الملازمة بين حكمي العقل والشرع نعم قد يجعل متعلق ادراك العقل نفس حكم الشرع حيث يدرك العقل كون
ذلك مما حكم به الشرع وح لا يصح عد الحكم المذكور دليلا على حكم الشرع لكن امكان الفرض المذكور لا يخرج عن مجرد الاحتمال والظاهر انه لا ادراك لذلك الا
بتوسط حكمه بالتحسين والتقبيح وحكمه بانطباق الحكم الشرعي على ما حكم به بحسب ما يقتضيه القواعد العقلية فانما يدرك حكم الشرع ح بالملازمة
المذكورة ويكون الدليل على حكم الشرع ح هو ما حكم به من التحسين والتقبيح على ما قررنا وكيف كان فعلى فرض وقوع ما ذكر من الفرض يكون الدليل
العقلي هو ما يوصل العقل الى الحكم المفروض لا نفس حكمه هذا اذا كان حكمه نظريا وان كان ضروريا لم يمكن عده اذن من الادلة بحسب الاصطلاح
وكان اطلاق الدليل على العقل بالنسبة اليه دليلا مبنيا على معناه اللغوي حيث انه الهادي اليه لكن دعوى حصول الضرورة في الادراك غير ظاهر حسبما ياتي الاشارة المفروضة
اليه هذا وقد ظهر بما قررنا ان هنا امرين احدهما اثبات حكم العقل بالنسبة الى التحسين والتقبيح وثانيهما كون حكمه به دليلا على حكم الشرع و
الثاني من مسائل الاصول اذ مفاده اثبات حجية العقل وليس بحثا عن الادلة بل اثبات لما يدعى دليلا على حكم الشرع والثاني من مباحث
اصول الفقه نظير اثبات حجية الكتاب وخبر الواحد وغيرهما من الادلة فالاول مباد للثاني بحيث انه يتحقق موضوع البحث فيه وحيث كان مقصودهم
في المبادي الاحكامية اثبات حجية العقل جرت الطريقة على بيان مسئلة التحسين والتقبيح العقليين في المبادي الاحكامية دون الادلة
الشرعية نظرا الى ملاحظة الجهة المذكورة واكتفوا بذكرها هناك عن بيانها في مباحث الادلة حذرا من التكرار وربما يجعل الوجه فيه ندور المسائل
المتفرعة عليها لكون ما يستقل العقل بادراكه من المسائل على الوجه المذكور من الامور الواضحة في الشريعة بل الضرورية الخارجة عن عداد
المسائل الفقهية فلذا لم يذكروها في طي الادلة وادرجوها في المبادي الاحكامية وهو كما ترى هذا ولنورد الكلام في تلك الاقسام في
فصول الفصل الاول في بيان استقلال العقل بادراك حكم الفعل بحسب الواقع وانه من الادلة على حكم الشرع مع قطع النظر عن توقيفه وبيانه له
على سبيل الحجية هو الذي ذهب اليه علماؤنا الامامية بل واطبقت عليه العدلية بل قال به اكثر العقلاء من الحكماء والبراهمة والملاحدة وكثير من الفرق

وجوه

في ادراك العقلية

فصل

المثبتة

المثبتة للشرايع والنافية وقد انكر ذلك الاشاعرة وطائفة من متأخري علمائنا الاخباريين في الجملة ومن بعض وحدهم لا ان الاشاعرة قد انكروا
ثبوت الحكم به رأسا فلزمهم انكار ادراك العقل له وكونه دليلا على حكم الشرع فليس عندهم بحسب الواقع ما يتعلق به ادراك العقل الا حسن
ولا قبح عندهم للافعال مع قطع النظر عن حكم الشرع فلا حكم للعقل في التحسين والتقبيح اصلا ولا حسن ولا قبح عندهم مع قطع النظر عن حكم
الشرع بل كل الافعال عندهم متساوية قابلة لكل من الامرين بواسطة امر الشارع ونهيه فهي في نفسها مع قطع النظر عن تعلق الامر والنهي بها
خالية عن الصفتين فاقدة للامرين واما الجماعة المذكورة فلا يظهر منهم انكار الحسن والقبح الواقعيين على ما يقوله الاشاعرة بل الظاهر
اعترافهم به كما هو مذهب العدلية ودلت عليه النصوص المستفيضة بل المتواترة في الجملة وانما ينكر جماعة منهم صحة ادراك العقل في غير ما قد
الدين والمذهب بعضهم ينكر المطابقة بين حكم العقل والشرع مطابقا لما هو الواقع فلا يعد الحكم شرعيا ويحكم بوجوب الاخذ بما ورد الحكم من الشرع
حسب ما يأتي تفصيل القول في نقل اقوالهم وادلتهم انشاء الله وانما ينكرون حجية ادراك العقل او وقوع التعبد به في الشرع على ما يأتي تفصيل القول
فيه انشاء الله وتوضيح المقام ان الكلام في المرام يقع في مقامات احدها انه هل يثبت للاشياء مع قطع النظر عن حكم الشرع وتعلق خطابه بها احكام
عقلية من حسنها وقبحها ليكون حكم الشرع على وفق مقتضياتها كاشفة عن تلك الصفات الواقعية الحاصلة لها فيكون تشريعه للشرايع من جهة ارشاد
العباد الى ما فيه صلاحهم ونجاتهم ويترتب عليه فسادهم لقصور عقولهم عن ادراك ما فيه الحكم ومخافتهم اولا حكم لها بملاحظة انفسها
مع قطع النظر عن امر الشارع بها ونهيه عنها فهي حسنة بامره وقبيحة بنهيه خالية عن الامرين مع انتفاء الخطابين وهذا هو الذي اليه الاشاعرة والظاهر مما
حكاه انكارهم للحسن والقبح بالمعنى الاول بعد خطاب الشرع ايضا وانما حسنها وقبحها عندهم مجرد كونها متعلقة لامر الشارع ونهيه من غير استحقاق
مدح اصلا على الامتثال او ترتب ذم على تركه وهذا هو اللازم من مذهبهم لانهم يعزلون العقل من منصب الحكومة بالمرة فلا فرق عندهم في نفي حكم العقل
باستحقاق المدح والذم بين ما اذا كان قبل تعلق امر الشارع ونهيه وبعده اذ كونه متعلقا لذلك لا يخرجه من الوجوه والاعتبارات الحسنة والمقبحة
المقبحة عند العقل على مذهب العدلية ثم ضرورة ان طاعة المولى والمنعم الحقيقي من اعظم الجهات المحسنة وكذا عصيانه ومخالفته من اعظم الوجوه
وقضية ادلتهم الا بتنفي الحكومة عن العقل كيف ولو جوز واحكمه في المقام لجرى في غيره ايضا فانهم يجوزون ان يجعل الشارع من طاع وامره
موردا للذم ومن عصاه موردا للمدح كما يقتضيه ادلتهم فينعكس الامر هنا في شرح المواقف وح القوشجي من تفريع استحقاق المدح والذم على تعلق بعض
الامر والنهي عندهم وان استحقاق المدح والذم انما كان بسبب امر الشارع بالفعل ونهيه عنه ليس على ما ينبغي فليس الحسن والقبح عندهم الا مجرد
كونه متعلق حكم الشارع باستحقاق المدح على فعله وحكمه باستحقاق الذم عليه كما نصوا عليه ومنهم الرازي في الاربعين وغيره ثم ان الكلام في هذا
المقام في الايجاب والسلب الكليين فكل من المثبتين والنافين يقول به كليا وينفيه كذلك والقول بالتفصيل وان امكن الا انه حكى الاتفاق على خلافه
وان كان للمناقشة فيه مجال كما سيأتي ثانيها ان العقل هل يدرك حسن الافعال وقبحها من غير اعلام الشارع بهما وبيانه لشيء منهما فالاشاعرة المنكرون
لاصل الحسن والقبح العقليين يلزمهم نفي ذلك رأسا واما الاخرون فالمعروف بينهم جواز ذلك وحصوله في بعض المطالب وقد انكر ذلك جماعة منهم
المحدث الاسترابادي حيث ذهب الى انه لا اعتماد على شيء من الادراكات العقلية في غير الضروريات فلا يثبت شيء من الحسن والقبح الواقعيين بادراك
العقل وبني الامر في ذلك على ان الامور المبتنية على المقدمات البعيدة عن الاحساس مما يكثر فيها وقوع الغلط والالتباس فلا يمكن الركون الى شيء منها ويحتمله
نفي الادراك المعتبر وان ما يتراءى من ادراكه فليس بادراك على وجه الحقيقة ليصح الاعتماد عليه وقد شيد ذلك الفاضل الجزائري وفرعه نفي غير واحد من كتبه
الا انه نص على ان ما كان من البديهيات يمكن الاستناد فيه الى العقل وانه الحجة فيه وما كان من النظريات لا يصح الاستناد فيه الى العقل اصلا وكانه اراد
بالبديهي ما كان بديهيا عند ارباب العقول دون ما كان بديهيا عند المدرك من غير طريق الاحساس وان كان من المسلمات من ظاهر الدين كما يظهر ذلك
من التتبع في كلامه وادلته فيرجع الى ما ذكره المحدث المذكور وقد يحتمل ايضا كالمحدث المتقدم باختصاص المدرك بغير ضروريات الدين بالاخبار المأثورة عن ائمة
الهدى وقد تبعهما في المقالة المذكورة صاحب الحدائق الا انه في كلامه بعض خصوصيات نشير اليه بعد ذلك وكيف كان فتحصل كلام هؤلاء ومن تبعهم في ذلك
عدم الاعتماد في امر الدين اصوله وفروعه على الادراكات العقلية بل لا اعتماد عندهم على شيء من ادراكات العقول في شيء من الاحكام التي مباديها غير محسوسة
ولا قريبة من المحسوس كمسائل الهندسة الا ما كان من قبيل البديهيات او واضحة المتلقاة بالقبول عند ارباب العقول وذهب بعض افاضل المتأخرين من علمائنا
الاصوليين الى التفصيل بين العلم الحاصل للعقل بطريق الضرورة والحاصل بطريق الاكتساب والنظر فحكم بصحة الاعتماد على الاول دون الاخير وكان
الفرق بينه وبين كلام الجماعة انه يقول بالاعتماد على العلم البالغ الى حد الضرورة مطلقا سواء كان مما اتفق فيها العقول او كان ضروريا عند المستدل وان
نازع غيره في كونه ضروريا او في اصل ثبوته لتفاوت العقول في قبول العلوم والادراكات وهم لا يقولون بالاعتماد على الضروريات الا فيما اتفق العقول
عليها حسبما اشرنا اليه وسيتبين ذلك من ملاحظة ادلتهم الاتية بعون الله تعالى وقد ينقل هنا قول اخر اسنده بعضهم الى بعض المتأخرين وهو التفصيل
بين المعارف الدينية والاعمال البدنية فنفى حجيته في اصول الدين دون الفروع فهذه جملة الاقوال في المقام والكلام هنا انما هو في الايجاب الجزئي
والسلب الكلي اذ لا يعقل ادعاء الموجبة الكلية في المقام ولا يذهب عليك انه بناء على مذهب الاشعري ليس للعقل ادراك شيء من الحسن والقبح
الشرعيين لكون الحكم عنده توقيفيا متوقفا على توقيفه وبيانه كالاوضاع اللفظية فليس للعقل فيها مدخلية نعم قد يحصل العلم بها على سبيل
الالهام ونحوه وعلى فرض تحققه لبعض من طريق العادة ويمكن رجاعه الى النقل اذ مدرك العقل النقل وقد يتحصل العلم بها على سبيل الالهام
ونحوه على فرض تحققه لبعض الاشخاص نحو من التوقيف ثالثها انه اذا فرض ادراك العقل الحسن والقبح على نحو ما ثبت في الواقع فهل يثبت بذلك

وهو

ونا حكم به الشرع وان كان العقل

حكم الشرع به كأن يكون فعلا متعلقا به واجبا او محرما في الشريعة مثلا على نحو ما ادركه العقل او لا يثبت الحكم الشرعي الا بتوقيف الشارع وبيانه فلا وجوب
ولا حرمة ولا غيرهما من الاحكام الشرعية الا بعد وروده في الشريعة ولا يترتب ثواب ولا عقاب على فعل شيء ولا تركه الا بعد بيانه فالمعروف من المذهب
هو الاول بل الظاهر اطباق القائلين بالحسن والقبح عليه عدا شذوذ منهم فانهم يقولون بالملازمة بين حكم الشرع والعقل فكلما حكم به العقل
حكم به الشرع وبالعكس وقد خالف فيه بعض العامة حكاه الزركشي عن جماعة من العامة واختاره وقال حكاه الحنفية عن ابي حنيفة نصا وقد مال
اليه صاحب الوافية من اصحابنا الا انه تردد في المقام وكيف كان فلم يثبت منه حكم بثبوت الملازمة المذكورة واستشكل في الحكم بثبوت الحكم في الشريعة
بعد استقلال العقل في الحكم بثبوت حسن الفعل وقبحه وقد تبعه في ذلك السيد الشارح للكلام وقد ينسب الى بعض الجماعة المتقدمة القول
بانكار الملازمة المذكورة وليس كذلك بل قد صرح غير واحد منهم بثبوت الحكم اذا قضى به الضرورة العقلية حسب ما مر نعم قد يومي اليه بعض ادلتهم وليس صريحا
فيه فلا وجه للنسبة المذكورة وقد ظهر بما قررناه انه قد وقع الكلام في المرام في مقامات ثلثة الا انه لما كان الخلاف المعروف في المقام هو
النزاع مع الاشاعرة وكان ذلك هو المعنون في الكتب الكلامية والاصولية وكان اصل نزاعهم في المسئلة انما هو في المقام الاول انما تعرضوا من الثاني
لتفرعه على الاول لم يميزوا في المقام بين الامرين وجعلوا المسئلتين مسئلة واحدة لما عرفت من اتحاد المناط في البحث معهم في المقامين لكن ادلتهم
المعروفة في الكتب الكلامية والاصولية انما تفيد ثبوت الحسن والقبح في الجملة انما بين احتجاجاتهم في المسئلة الا من جهة ادراك العقل الحسن بعض
الافعال وقبحه في الجملة وكانهم اكتفوا بذلك عن اثبات الكلية لعدم القول بالفصل كما ادعاه بعض الاجلة ويعطيه تتبع كلماتهم في المسئلة وادلة
المثبتين في الاحكام الشرعية واما تلك الدعوى مع قطع النظر عن ادراك تعيين الخصوص الحكم فيها فلا يظهر فيها ثمرة مهمة وكيف كان فتلك الادلة
كافية في ابطال ما اختاره الاشاعرة وان لم تف بنفسها باتمام ما ادعوه في المقام في ذلك مع الاشاعرة في الايجاب الجزئي والسلب الكلي لينطبق (والخلاف معهم)
ادلتهم على تمام المقصد ونحن نتكلم في الخلاف الاول نحو ما ذكروه ثم نتبعه بالكلام في المقامين الاخيرين وتفصيل القول في ذلك كله في ابحاث ثلثة
البحث الاول في التحسين والتقبيح العقليين والخلاف فيه كما عرفت انما وقع من الاشاعرة وجمهور العقلاء اتفقوا على اثباته ولنوضح الكلام في ذلك المرام
برسم مقامات المقام الاول في بيان محل النزاع في المسئلة والاشارة الى تحديد كل من الحسن والقبح عند المعتزلة والاشاعرة فنقول ان المذكور (المقام الاول)
بلفظ الحسن والقبح في كلماتهم اطلاقات ثلثة احدها كون الشيء كمالا او كونه نقصا كقولنا العلم حسن والجهل قبيح ولم يذكره العضدي واعتذر
له غير واحد من المحشين بان الكلام فيما يتصف به الافعال من معاني الحسن والقبح وهما بالمعنى المذكور انما يتصف بهما الصفات كما في المثال المذكور
ولذا نص في شرح المواقف انهما ثابتان للصفات وانت خبير بصحة اتصاف الافعال بهما ايضا اذ ليست افعال الفاعل بل هي من تلك الحيثية بمنزلة الصفات
بل لا يبعد اتحاد حيثيتهما الاترى انه يصح ان يقال ان طاعة العبد للمولى كمال للعبد كما ان عصيانه له نقص فيه وقد احتج في المواقف من قبل الاشاعرة
على امتناع الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص ممتنع عليه تعالى ثانيها موافقة المصلحة ومخالفتها والمراد ما يعم المصلحة الواقعية والمصلحة الملحوظة بالنسبة
الى جهة خاصة وان لم تكن فيه مصلحة في الواقع فالاول كما نقول ان طاعة الله سبحانه حسنة اي مشتملة على مصلحة العبد ومعصيته قبيحة بمعنى مشتملة
على مفسدة والثاني كما نقول ان قتل زيد مصلحة للسلطان اي بالنظر الى امور سلطنته وان كانت السلطنة وما يؤدي اليها مفسدة له بحسب
الواقع وهذا المعنى مما يختلف بحسب الاعتبار بالنسبة الى الاشخاص فقد يكون وقوع فعل واحد مصلحة لشخص ومفسدة للاخر بل قد يختلف بالنسبة الى
الشخص الواحد كما اذا كان مصلحة له من جهة مفسدة من اخرى ثالثها موافقة الغرض ومخالفته وجعلهما في المواقف وشرح التجريد للتجريد وغيرهما
عبارة اخرى للمعنى الثاني وهو بعيد للمغايرة الظاهرة بينهما ولا داعي الى التكلف ورابعها ملائمة الطبع ومنافرته ذكره الرازي والعميدي وقد تكلف
بارجاعه ايضا الى الثاني ولا باعث عليه نعم قد يرجع هذان الاطلاقان الى الثاني لعدم ثبوت اطلاقهما عليهما بالخصوص فيحتمل ان يكون اطلاقهما
عليهما لكونهما نحوين من المصلحة والمفسدة خامسها كون الفعل مشتملا على الحرج وخاليا عنه ذكره العضدي وسادسها كونه مما يمدح فاعله او يذم وقد نص
جماعة بان ذلك هو محل الخلاف ويمكن ارجاع الخامس اليه اذ المراد بالحرج في المقام هو المنع سواء كان من حكم العقل او الشرع وهو يساوق الذم فينطابق
الحدان في القبح فما يوجد في كلام بعض الاعلام من اخراج الحسن والقبح بمعنى ما لا حرج فيه وما فيه الحرج عن محل الكلام مما لا وجه له اذ لا معنى لحكم العقل
بعدم كون الفعل سائغا الا حكمه بحرمته وترتب الذم عليه ومقصود العضدي وغيره من ذكر المعنى المذكور انما هو بيان اختلاف معنى الحسن اذ لم يلاحظ فيه
استحقاق المدح ولما لا الانبيا وقربته كما اعتبر في الحد الاخير ايضا اذ الكفي في صدق الحسن بمجرد ارتفاع الذم فلا فرق في الحقيقة بين اخذ الحرج وعدمه
في الحدين واخذ الذم وعدمه فيهما كذلك يجري الحال لو اخذ الثواب والعقاب في ذلك ويجري فيهما ما يجري في الاولين والحاصل ان المدح والثواب
مطلوبية الفعل يساوق بعضها بعضا كما ان الذم والعقاب والحرج متساوقة ومما اورده بعض الافاضل في المقام من ان ترتب الثواب والعقاب على
الفعل مما لا يستقل به العقل اذ لا استقلال له في احكام الاخرة بين الامة فاعتذاره اذ ليس المقصود في المقام الحكم بترتب الثواب والعقاب في الواقع بل ليس المقصود
الا حسن الثواب والعقاب على فرض وجودهما على الفاعل وهو لا يتوقف على الاعتقاد بالمعاد الجسماني او ضرورة القول به بالنسبة الى ما يدرك الحال
فيه بالضرورة وقد ظهر بما قررنا ان للحسن عندهم تفسيرين احدهما انه ما يترتب عليه المدح او ما يثاب عليه وفسروا الثاني بانه ما لا يترتب الذم او ما يعاقب عليه فعلى
الاول يختص الحسن في الواجب والمندوب وعلى الثاني يشمل ما عدا المحرم من الاحكام والى الاول ينظر ما حكي عن بعض المعتزلة من تحديد الحسن على
طريقتهم بانه ما اشتمل على صفة توجب المدح والقبيح ما اشتمل على صفة توجب الذم وما ذكره بعض الاشاعرة في حده من انه ما امر الشارع
بالثناء على فاعله والذم له والى الثاني ينظر الحد الاخر للمعتزلة وهو الذي لا يكون على صفة تؤثر في استحقاق الذم والقبيح هو الذي يكون

ان الذم

ادلة العقلية

على صفته ثوثوبيه وكذا الحال فى الحد المعروف عندهم وهو ان الحسن ما للقادر عليه العالم بحاله ان يفعله وان القبيح ما ليس له ذلك ونحوه الحد المعروف من الاشاعرة من ان القبيح ما نهى عنه شرعا والحسن ما لا يكون متعلقا للنهى وكذا الحد الاخر المذكور فى كلام بعضهم من ان الحسن ما لا حرج فيه والقبيح ما فيه حرج والظاهر انهما معنيان مختلفان للحسن يندرج احدهما فى الاخر فليس هناك خلاف فى التفسير وانما هناك اختلاف بين التفسيرين وقد عرفت ان اكثرها بذاتهم يوافق الاخير فكان الاعرف فى الاستعمال وهو الانسب بالمقام ليعم الكلام تمام الاحكام ثم ان ما ذكرناه من تعاريف الحسن والقبح حد ودستة ثلثة منها للمعتزلة وثلثة للاشاعرة وقد اورد على الاول بانه لا يشمل ما كان نحسنه او قبحه ثابتا للذات مع قطع النظر عن الصفات الخارجة عنه ويرد نحو على الحد الثانى للمعتزلة بالنسبة الى حد القبيح ويرد عليه فى حد الحسن شموله للقبيح للذاتى اذ ليس فيه صفة تؤثر فى استحقاق الذم والجواب ان ما ثبت للذات لفعل يمكن اسناده الى الصفة لذاتية ايضا اغنى المنتزعة عن نفس الذات فيندفع الايراد عن الحد المذكورة وقد يجاب عنه ايضا بان الاختلاف الحاصل فى حال وردهم مبنى على ما اختلفوا من كون الحسن والقبح اللاحقين للافعال حاصلا لها لذواتها او للوجوه والاعتبارات على ما سيجيء الكلام فيه فالحدان الاولان مبنيان على الثانى والحد الثالث على الاول وانت خبير بان المناسب للتحديد تحديد الحد على جميع ليصح بتعلق الخلاف بالمحدود وما ذكر من الجواب اعتراف بقصر الحد على بعض تلك الاقوال على ما هو التحقيق هناك من التفصيل اذ الظاهرون الحسن والقبح لبعض الافعال بالنظر الى ذاته كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله على ان الحد الثالث يصح على كل من الاقوال المذكورة فى تلك المسئلة فلا اختصاص له بالقول الاول على ما يظهر مما ذكروه وقد يناقش فى الحدود المحكية عن الاشاعرة بان محل النزاع فى الحسن والقبح عندهم كما نصوا عليه هو كون الفعل بحيث يترتب المدح والذم عليه فانهم لما نفوا حكم العقل جعلوا الحسن عبارة عن كون الفعل متعلق مدح الشارع او حكمه بنفى الذم عليه على اختلاف التفسيرين والقبح كونه متعلقا للذم من غير حصول استحقاق هناك فى حكم العقل قبل ورود الشرع وبعده فلا فرق عندهم فى ذلك بالنظر الى العقل بين ما ورد الامر به فى الشريعة والنهى عنه فى استحقاق المدح او الذم الا انه ورد مدح المطيعين فصارت الطاعة حسنة وذم العاصين فصارت المعصية قبيحة ولو انعكس الامر كان بالعكس فظهر بذلك انه لا مدخل فى النهى وعدمه فى التحسين والتقبيح وكذا غيره مما وقع فى الحد من المذكورين وقد يصح الحد المذكورة بالملازمة الاتفاقية بين الامور المذكورة وتعلق مدح الشرع او ذمه فلا مانع من اخذ اى منها فى الحد وهو كما ترى مضافا الى انه قد يورد على الحد الثانى ان ما يتعلق به النهى يعم الحسن وغيره مما لم يتعلق به حكم الشرع كافعال المجانين والاطفال ونحوهما وكذا حال الاشياء قبل تعلق حكم الشرع بها على ما هو مذهبوا اليه من خلوها اذن عن الحكم فلا يكون حد الحسن مانعا وقد يورد ذلك على الثالث ايضا اذ لا حرج فى شىء من الافعال المذكورة وكذا فى الافعال قبل ورود الشرع وقد يدفع عنه بان الظاهر نقابل الحرج وعدمه تقابل العدم والملكة فلا يندرج فيه ما لا يكون قابلا لورود النهى وفيه اولا انه يلزم عدم صحة اتصاف شىء من افعاله تعالى بالحسن مع توصيفهم له بذلك وثانيا ان الافعال قبل ورود الشرع قابلة للنهى وكذا افعال الاطفال وغيرهم لجواز تعلق التكليف بهم على مذهبهم ومع الغض عن ذلك نقول انهم يجوزون خلو بعض الافعال عن الحكم ويندرج ذلك فى الحد ثم ان الظاهر من الحدود المذكورة للحسن على التفسير الاخير شموله لاربعة من الاحكام فيختص القبيح بالحرام وعن الحنفى الحكم باندراج المكروه فى القبيح فيختص الحسن بثلثة من الاحكام ذكر ذلك فى بيان الحد المعروف من المعتزلة وقد اشرنا اليه وفيه ان الظاهر من الحد المذكور شمول الحسن للمكروه الا ان يقال ان الظاهر منه ما يكون له فعله من دون غضاضة عليه وهو محل المنع وعن شارح المنهاج الحكم باندراج المكروه فى القبيح فى الحد المنسوب الى الاشاعرة وكأنه لاحظ كون المكروه مما نهى عنه عندهم ومعه لا يتم الحد المذكور وزعم انما يتم ذلك على القول بكون النهى حقيقة فى الاعم وظاهر الشهيد الثانى فى التمهيد عنه بيان الحد المذكور اندراج المكروه فى الحسن وهو اوفق بظاهر الحد هذا وقد يورد فى المقام ان الظاهر من الحدود المذكورة اختلاف معنى الحسن والقبح عند الفريقين من غير اشتراك بينهما الا فى التسمية اذ المعتزلة يقولون بكون الحسن صفة قائمة بالفعل من شأنها استحقاق المدح عليه عند العقل او عدم ترتب الذم عليه وكون القبح صفة قائمة به من شأنها استحقاق الذم عليه والاشاعرة يقولون بكون الحسن عبارة عن كون الفعل مما مدح الشارع فاعله او حكم بعدم ذمه والقبح كونه مما ذم عليه من غير حصول استحقاق للمدح او الذم فى الصورتين ولا حصول صفة باعثة عليه بعد حكم الشرع او قبله فلا جامع ظاهرا بين المعنيين ليكون ذلك المعنى متفقا عليه عند الفريقين ويكون الحسن والقبح عبارة عنه ليقع الخلاف فى كونه عقليا او شرعيا بل الخلاف بالمعنى الذى عندهم فى معنى الحسن والقبح دون وضعها كما هو ظاهر عنوان البحث ويمكن الجواب عنه بان الحسن بالمعنى الذى وقع فيه الخلاف كون الفعل بحيث يترتب الذم عليه ولا خلاف بين الفريقين فى تفسير الحسن والقبح بالمعنى المذكور وانما الكلام فى الحاكم بالذم فالعدلية على ان المدح انما يترتب عليه بحكم العقل لصفة قائمة به وكذا الذم والاشاعرة على انه انما يترتب عليه بمجرد حكم الشارع من غير ان يكون لحكم العقل مدخلية فيه قبل حكم الشرع او بعده فالمفهوم المذكور هو القدر الجامع بين المعنيين وان كان القيد المذكور باعثا على اختلاف الامرين بحسب ما ذكرناه والملحوظ فى محل النزاع هو القدر المذكور وهو كاف فى المقام ويمكن ان يجعل النزاع فى اثبات الحسن والقبح العقليين ونفيهما فيكون تفسير الاشاعرة لهما مبنيا على مذهبهم بعد بنائهم على نفى العقليين فتنقيح المقام الثانى فى بيان حجج العدلية على ثبوت الحسن والقبح العقليين وادراك العقل فى الجملة لكل من الامرين ولهم فى ذلك متمسكات من العقل والنقل اما الاول فمن وجوه احدها على ان حسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان مما يشهد بهما فى الجملة ضرورة الوجدان ولذا يحكم به الفرق المتشعبة من صنوف الانسان حتى منكرى الشرايع والاديان بل ربما لم يخف الحال فى بعض مصاديقه على الاصاغر من الحيوان فان الحكم بحسن الاحسان على بعض المضطرين ممن كمال له الحاجة والانعام عليه بما يحفظ به عيانه عند الوقوع فى المهلكة وقبح فعل من جازاه بعد ذلك بكمال الاساءة وقابل صنعه الجميل على قدر تمكنه من الايذاء والاهانة من الضروريات الاولية والفطريات الجلية بحيث لا يخفى الفرق بين الامرين فى استحقاق

الاقوال

وهو كما ترى اذ كما انه ليس المندوب مما امر به عندهم كذا المكروه ليس مما نهى عنه عندهم

بالمدح والحاكم

المقام الثانى فى

المدح والذم على احد من البرية ولا يتوقف فيه من كان على الغريزة الانسانية الا ترى ان من صادف رجلا منقطعا عن الرفقة وقد بقي منفردا في مهمه قفر في شدة من الحر بلا زاد ولا راحلة ولم يعرف طريقا الى نجاته ولا حيلة وقد غلب عليه الحر والعطش بحيث لم يبق له قوة على النهوض والحركة وقد بقي طريحا على الرمضاء تصهره شمس السماء وانقطع عنه الرجاء بالبقاء وايقن بالموت والفناء وقد غلبه الاغماء لما لقي من التعب والنصب والعناء فلما رآه اقبل عليه بكله ووضع راسه في حجره ومسح التراب عن وجهه وكان اشفق عليه من ابيه وامه وجعل يصب الماء شيئا فشيئا في حلقه وقد اظله عن الشمس بنفسه الى ان افاق من غشوته وتقوى مما كان فيه من شدة ضعفه فاخذه من ذلك المكان واتى به الى منزله فمهد له الوسائد وسقاه من الزلال البارد وانعم عليه غاية الانعام واكرمه فوق ما يتوقع عليه من الاكرام واخدمه اهله وعياله ومن لديه من الخدام الى ان زال ما كان فيه من التعب وارتفع عنه ما لقي من النصب اعطاه زادا وراحلة ودفع اليه سلاحا ليتمكن من رفع عدوه الى ان اوصله الى طريقه ودله الى ما كان فيه من مقصده ولم يغفل عن كل ما ذكر من الجميل الا انجزه ودفع الضرر عن المضطر من غير ان يقصد به مجازاة او شيئا اخر ثم ان ذلك الرجل لما رأى قوة نفسه وانفرادها عنه وتمكنه من قهره كونه ليبه بلا احد واخذ جميع ما عنده ثم قابله بانواع البلاء من الشتم والضرب والجرح والايذاء الى ان صرعه على الارض في اشد الحال واسوء الاحوال ثم عاد الى اهله وعياله فنهبك عرضه واخذ من امواله ما قدر على اخذه واحرق ما لم يقدر عليه الى غير ذلك من انواع الاضرار والايذاء والاهانة كل ذلك من غير ضرورة الية ولا غيره فشد حاجة واضطرار باعث عليه او عداوة سابقة تدعو اليه بل لمحض مقابلة الاحسان بالاساءة ومجازات النعمة بالنقمة فاي عاقل يحكم بتساوي الفعلين في استحقاق المدح والذم وترتب الثناء واللوم افيجوز ذي عقل من العقول الحاكم بمساوات الصنيعين وتساوي ذينك الشخصين فيما اتيا به من الفعلين الى ان يرد الشرع بمدح احدهما وذم الاخر مع تساوي نسبة مدحه الى الاول وذمه الى الاخر ليكون حسن احد الفعلين وقبح الاخر بمجرد مدحه وذمه من غير ملاحظة شيء اخر غيره وهو كما ترى واضح البطلان من ان يخفى على ذهن من الاذهان حتى للنسوان والصبيان وقد ينادي بضرورة ادراك العقل استحقاق المدح على بعض الافعال والذم على بعضها اطباق العقلاء على المدح على جملة من الافعال والذم على جملة اخرى ولذا يحكمون بحسن عقوبة السيد عبده اذا عصاه ويذمونه على عصيانه مولاه ويمدحونه اذا راوه ممتثلا للاوامر ومنتهيا عما نهاه ويذمون المولى اذا اذاه بغير ما يستحقه ولا زالت العلماء والحكماء في سائر الاعصار والازمان والبلدان ينهون الناس بمقتضى ضرورة العقل على حسن بعض الافعال وقبح بعضها وعدم اقدام الفاعل على ترك بعضها كحسن طاعة المنعم الحقيقي وقبح معصيته سيما اذا علم بما يترتب على الامرين من المثوبات الجزيلة والعقوبات الشنيعة فان ضرورة العقل قاضية بحسن الايتان في الاول وقبح الاقدام على الثاني مع قطع النظر عن ملاحظة ما ورد فيه من الشرع ومما ينبه على ذلك انه لو خير العاقل بين الصدق والكذب مع تساويهما في النفع والضرر وسائر الجهات الخارجية لاختار الصدق على الكذب وليس ذلك الا لحسنه اذ لا سبب غيره وما يتوهم من استواء الصدق والكذب من جميع الجهات مجرد فرض غير نافع مع انتفائه خارجا لو وقع اذ لا اقل من الاختلاف بينهما في المطابقة واللا مطابقة ومن انه لا يستلزم ان يكون ايثار الصدق من جهة حسنه بالمعنى المعروف وقبح الكذب كذلك بل ليس ذلك الا من جهة كون الكذب نقصا او لكونه منافرا للطبع بخلاف الصدق فلا يفيد ذلك ثبوت الحسن او القبح بالمعنى المتنازع فيه مدفوع اما الاول فلان المفروض استواءهما في المصالح والمفاسد وسائر الجهات الموافقة للغرض والمخالفة له الا في مطلق الصفات اذ لا فائدة في اعتباره في المقام ومن البين امكان استوائهما فيما فرض في كثير من الاحيان واما الثاني فلانه من البين ان شيئا من الكذب والصدق من حيث هو لا موافقة فيه للطبع ولا منافرة سيما مع تحقق ما فرض من المساوات في الاثار ولذا اذا صدر شيء منهما عن غير المميز لم يجد اختلافا بينهما اصلا مع ان مخالفات الطبع مما يدرك عند غير المميز في الغالب فليست الموافقة والمخالفة في المقام الا للعقل وهو ملزوم الحسن والقبح العقليين لملائمة العقل للامور الحسنة وتنفره من الامور المستقبحة كما هو الشان بالنسبة الى سائر الحواس بالنسبة الى ما يلائمها وينفر عنها وصفة الكمال والنقص لو ثبت حصولها في الافعال فليس الا من جهة الحسن والقبح اذ ليس الفعل المتصف بالكمال الا ما يمدح فاعله والمتصف بالنقص الا ما يذم فاعله وقد اعترف به بعض الاجلة حيث اورد على اصحابنا المستدلين على امتناع الكذب عليه تع بكونه صفة نقص والنقص عليه محال بالاجماع قائلا انه لم يظهر لي فرق بين النقص في الفعل وبين القبح العقلي فان النقص في الافعال هو القبح العقلي بعينه فيها وانما يختلف العبارة كما ترى بمنزلة اعترافهم بالحق لاقرار اصحابه كما هو مقتضى الضرورة من كون الكذب نقصا واعترافه بكون ذلك عين القبح المتنازع وقد يورد في المقام تارة بمنع قيام الضرورة من العقل بحسن شيء او قبحه وما ادعي من ادراك الحسن والقبح في الامور المذكورة انما هو من جهة الالف بالشريعة وملاحظة احكام الشرع والعادة لا من مجرد العقل وتارة بالمنع من كون ذلك هو الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه بل قد يكون بالحسن المعاني الاخر الخارجة عن محل النزاع كموافقة الغرض ومخالفته وصفة الكمال والنقص ونحوهما واخرى بان ذلك لو سلم فانما يفيد ثبوت الحسن والقبح بالنسبة الى افعالنا دون افعاله تع واستنباط الاحكام الشرعية من العقل مبني على قياس الغائب على الشاهد مما لا وجه له سيما بالنسبة الى الله تع مع انا نقطع بانه تع لا يقبح منه تمكين العبد من المعصية مع انه قبيح منا وللنزاع الجميع اما الاول فانا نفرض ذلك فيمن لا الف له بالشريعة والعادة اصلا ومن البين انه يحكم بعين ما حكمنا ويقطع بمثل ما قطعنا او نقطع النظر عن ملاحظة الشرع والعادة بالمرة ومع ذلك نجد من انفسنا ادراك الحسن الحكم المذكور من غير ريبة وما قد يتوهم من ان فرض انتفاء الشيء غير انتفائه في الواقع فاذا كان الالف بالشرع قاضيا كان ذلك سببا لادراك العقل وان فرض العقل انتفاء الشرع او العرف مدفوع بان العلم الحاصل من الاسباب انما يكون بملاحظة العقل ذلك السبب على ان فرض العقل انتفاء تلك الاسباب لا يحصل العلم بتلك الاشياء على ذلك

التقدير

ادلّهٔ عقليّه

المقدمة الاولى انه لو قطع النظر عن المقدمتين لم يحصل للنفس علم بالنتيجة وانما يحصل لها العلم بها مع ملاحظتها اما تفصيلاً او اجمالاً او كذا العلم الحاصل من جهة الحواس كالابصار والاسماع ونحوها فلو قطع النظر عن الاحساس وفرض عدمه لم يحكم العقل بشئ منها وكذا الحال في الاحكام العادية كقبح المشي عريانا في المجالس والاسواق ومجامع الناس والاحكام الشرعية حتى ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة والصيام ونحوهما فانه لو قطع النظر عن ملاحظة العادة والشرع لم يكن هناك حكم باحد الطرفين مع انا نعلم في المقام علما ضروريا بثبوت الحكم المذكور من دون تفاوت اصلا بين وجود الشرع والعادة وعدمها والحاصل ان العقل اذا قطع النظر عن جميع ما عداه وجد العلم المذكور حاصلا له وهو دليل على كونه من الفطريات الاوليات اذ لو لم يكن كذلك كان متوقفا على احد الاسباب لم يكن حكم العقل به كذلك فظهر بما قررنا ضعف ما قد يورد في المقام من ان الحكم في المقام ضروري حاصل من جهة العادة فهو متوقف العلم به على العلم بسببه في الجملة لكن لما حصل ذلك شاع ورسخ في النفوس وصار من الواضحات عندها بالغ في الوضوح الى حيث اشتغلت النفس عن ملاحظتها فيحكم بها مع غفلتها عن السبب مع الغض عنه فان غير الاوليات مما لا يصل الى الحد المذكور وان بلغت في الوضوح ما بلغت نعم قد يحصل الاشتباه في المقام في تجريد النظر عما عداه وملاحظة الشئ بنفسه من غير ملاحظة لما سواه وهو مما يمكن تمييزه بالوجدان الصحيح كما في المقام فتعين الحال فيها بنحو ما بينا ومع الغض عن ذلك كله نقول انا نقطع ايضا ان الشرع والعادة مما لا مدخل له في العلم المذكور اكيف وليس ذلك باوضح من الشريعة والعادة من سائر ضروريات الدين من وجوب الصلوة والزكوة والصوم ونحوها وسائر ما جرت عليه العادات في الماكولات والملبوسات والاداب مع ذلك نجد الفرق البين والاختلاف الواضح بين المقامين ونقطع بانتفاء القطع فيما ذكر مع الغض عن الشرع والعادة بخلاف ما ذكرنا كما لا يخفى واما الثاني فبان المعلوم عند العقل في المقام على سبيل الضرورة هو خصوص استحقاق المدح والذم مع ان موافقة ومخالفته مما يختلف باختلاف المقامات والاغراض والحكم المذكور مما لا اختلاف فيه ولذا يعترف بحسن احد هما و[…] الاخر من وافق ذلك اغراضه او خالفها وصفة الكمال والنقص اذا لوحظت بالنسبة الى الافعال لم يبعد رجاعها الى محل النزاع كما اعترف به صاحب المواقف كما اشرنا اليه واما الثالث فمع انه فاسد اذن يعلل القول بالفصل فاسد من جهة حصول القطع المذكور بالنسبة الى الله تعالى ايضا الا ترى انه لو عاقب نبينا بالله خاتم الانبياء عليه الاف السلام والثناء مع انه من اول عمره الى اخره كان مشتغلا بطاعته لا ذنب في جنبه لم يعصه طرفة عين ولم يحصل منه سوى الانقياد ورب العالمين حتى انه لم يقع منه مكروه ابدا ولا مباح غالبا فضلا عن الحرام لكان مستقبحا عند العقل متنكرا في حكمه ولذا يقطع العقل بخلافه ولا يحتمل وقوع مثله عن جنابه الثاني انه لو لم يثبت التحسين والتقبيح العقليين لم يقبح من الله شئ من الافعال والتالي باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلانه لولاه لزم جواز اظهار المعجزة على يد الكاذب فينسد باب اثبات النبوات ولا نتيم معه الحجة على احد من البريات وجاز الكذب في جميع اخباره واخبار رسوله وخلفائه فيحتمل ان يكون جميع الواجبات محرمة وبالعكس والمستحبات مكروهة وبالعكس الى غير ذلك فينسد الطريق الى معرفة الاحكام وتمييز الحلال من الحرام فيتعطل بذلك الشرايع المنزلة وينتفي الفائدة في انزال الكتب وبعثة الرسل بالمرة ولزم ايضا جواز الخلف في وعده ووعيده وثوابه وعقابه وان وقع الحكم بها على سبيل البت والتحتيم فينتفي الوثوق بوعده ووعيده فجاز ان يعامل مع المحسن معاملة المسئ ومع المسئ بالعكس فيعاقب اطوع عباده باشد العقاب ويثيب اعصى العصاة فوق ما وعد المطيعين من الثواب وينتفي فائدة الوعد والوعيد والترغيب والترهيب وقد اجيب عنه بوجهين يتحلل كل منها الى وجهين احدهما القول بثبوت الحسن والقبح في افعاله تعالى بغير المعنى المذكور فتارة يؤخذ فيهما الحسن بمعنى موافقة المصلحة ومخالفتها فيقال ان اظهار المعجزة في يد الكاذب مخالف للمصلحة فلا يقع منه تعالى وكذا الحال الكلام في الكذب ومخالفة الوعد وتارة بان كلا من المذكورات نقص فلا يمكن في حقه تعالى سبحانه وقد نص الاشاعرة في الاحتجاج على استحالة الكذب عليه تعالى بانه نقص والنقص عليه تعالى محال ثانيهما انه لا ملازمة بين جواز وقوع تلك الافعال من الله تعالى ووقوعها منه بل يصح ان يقع بامكان وقوعها منه تعالى مع القطع بعدم الوقوع اذ لا منافاة بين العلم بالشئ واحتمال خلافه بمقتضى الامكان فتارة نقول بجريان العادة على عدم وقوع الامور المذكورة منه تعالى وهي كافية في القطع بعدم الوقوع كما انا نقطع بعدم انقلاب الجبل ذهبا بعد غيبتنا عنه مع امكان انقلابه بالنظر الى قدرة الله تعالى وليس ذلك الا من جهة العادة ونقول بمثله في المقام وتارة نقول ان الله سبحانه يوجد العلم الضروري عقيب اظهار المعجزة بصدقه في كل ما يخبر به من الاحكام والوقايع وقد يزاد هناك وجهان اخران بالنسبة الى استحالة الكذب احدهما انه لو جاز الكذب عليه تعالى لكان صفة له تعالى فيكون قديمة والا لزم اتصافه بالحوادث وهو محال واذا كانت قديمة امتنع عليه الصدق اما الملازمة فلتنافيه مع الصدق فيقتضي صدق احدهما كذب الاخر عدم الاخر ومن المقرر ان ما ثبت قدمه امتنع عدمه واما بطلان التالي فلقضاء الضرورة بان من علم شيئا يمكن ان يخبر عنه على ما هو عليه وثانيهما وهو الذي اعتمد عليه في المواقف في استحالة الكذب عليه اخبار النبي صلى الله عليه وآله بكونه صادقا في كلامه وقد علم اخباره به من ضرورة الدين وقد دل المعجزة على صدقه في خبره ولا يذهب عليك ان ذلك بعينه هو الوجه المتقدم من الاستناد في التصديق الى المعجزة ويمكن دفع الجميع اما الاول فبما هو بين من ان مجرد موافقة المصلحة وعدمها لا يقضي بوجوب الفعل على الله تعالى وامتناعه اذ لا يجب عليه الاتيان بالافعال على وفق المصالح ولا يمتنع عليه كما هو مختارهم في ذلك على ما نصوا عليه ولو قالوا بالوجوب والمنع عادت المسئلة الى محل النزاع لرجوعه اذن الى المدح والذم وقد وقع الاحتجاج بالنحو المذكور على استحالة الكذب عليه تعالى في كلام المعتزلة وقد صرح الاشاعرة بابطالها بمنع المقدمة المذكورة واما الثاني فلارجاع صفة الكمال والنقص بالنسبة الى الافعال الى الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه حسب ما مرت الاشارة اليه واما الثالث فبان جريان العادة انما يعلم بعد تكرار الفعل كثيرا على نحو واحد حتى يستقر الامر عليه ويعلم من جهتها بالحال فلا يجري ذلك في اول الانبياء بل ولا في احد منهم اذ لا يعلم صدقهم الا بالمعجزة فمن اين يحصل العلم بالصدق حتى يتحقق عادة في المقام وكذا الكلام في الكذب

بين الامرين

الغرض

متحملاه

العقل العقلي

خلافه

اذ العلم بعدم كذب مخبر شيء من اخباراته حتى يتحقق العادة المذكورة وهو غير معلوم ولا احتمال ان يكون جميع اخباراته الغايبة عن حواسنا او معظمها كذبا
هذا ان ارادوا بالعلم العادي هو الحاصل من جريان العادة دائما على النحو المخصوص وان اريد به حصول العلم العادي الضروري عقيب ذلك يرجع الى الجواب الرابع
وهو الذي يظهر من كلامهم عند بيان دلالة المعجزة على صدق النبي ص في الكتب الكلامية واما الرابع فبان حصول العلم الضروري في المقام بمجرد الاتيان
بالمعجزة كما ادعوه مخالف لما جرت عليه عادة الله سبحانه في افاضة العلوم الضرورية اذ هي مخصوصة بحسب الاستقراء في ثلثة الفطريات والوجدانيات
وذوات الاسباب من المحسوسات والتجربيات والحدسيات ولا يندرج ذلك في شيء منها ودعوى حصول العلم الضروري في غير المذكورات لما جرت عليه العادة ومخالفة
دعوى حصول العلم الضروري فيما لم يجر العادة في نظايره بحصول العلم غير مسموعة كمن ادعى ايجاد علم ضروري بما يجد عقيب ثبوت زيد او تولد عمرو في الافلاك
ونحوهما مما لا ارتباط له بحركة الافلاك فضلا عن دعوى حصوله بعد ذلك بالنسبة الى ساير الناس مضافا الى انه لو بني الامر على ايجاد العلم
الضروري كيف ما كان لما كان هناك حاجة الى المعجزة وجاز ايجاده بمجرد ادعائه النبوة فيكون اعتبار ذلك لغوا بل يكون ارسال الرسل وانزال
الكتب ايضا عبثا للاكتفاء بايجاد العلم الضروري بالاحكام من دون سبب مقتضي في الجميع كما ذكره بعضهم في المقام وقد اضفنا اليه بعض ما يؤيد
المرام قلت ويمكن دفعه بادراجه في المحسوسات لا بان يكون نفسه محسوسا بل بما يؤدي اليه حسا فانه ايضا بمنزلة الاحساس به كالعلم الضروري بالشجاعة
والسخاوة ونحوهما من الصفات النفسية بل يكون من الاحساس باثارها البينة فان الاحساس بتلك الاثار بمنزلة الاحساس بها كالعلم بمباديها و
بذلك يندرج العلم الحاصل بها في الضروريات ومن قوى المحسوسات نقول ان الاحساس بالخارق بعد ادعائه النبوة كما يوجب العلم الضروري بحصول
الخارق كذلك يفيد العلم بصدق المدعي كما يشاهد ذلك بالتنبه الى الفطرة السليمة اذا القي عليه المعجزة اذ بمجرد رؤيته صدور المعجزة العظيمة الخارقة للعادة
يقطع بصدق ذلك المدعي في دعواه كما يشاهد ذلك في معاشر الانبياء فان من يرى منهم ذلك لا يبقى له مجال للريب في تصديقهم الا ان يكون ذلك
معجزة بدعوى السحر كما هو الحال في الكفار المشاهدين للمعاجز والا فبعد تسليم عدم كونه سحرا لم يكن للكفار ايضا مجال للتشكيك انما كان تلبيسهم على
الناس وعلى انفسهم من جهة دعوى كونه سحرا لا معجزة كيف ولولا ذلك لم يقم للانبياء عجز بابداء المعجزة الا بعد اثبات الصانع وحكمته وعموم علمه و
قدرته حتى يتم دلالة المعجزة على تصديقهم وليس الحال كذلك بل كان مجرد ابداء المعجزة برهانا لهم على تصديقهم الا ترى الى قول فرعون لقومه ما
علمت لكم من اله غيري ومع ذلك لم ينقل عن موسى المباحثة معه في اثبات المطالب المذكورة واقامة البرهان عليها ولا حكاه سبحانه في شيء من قصص
موسى وفرعون بل جعل برهانه العصا واليد البيضاء حيث قال سبحانه فذانك برهانان من ربك الى فرعون وملائه وبعد ما جاء بهما لم يبق
معه فرعون في افادة تصديقه الا بدعوى كونه سحرا والحاصل ان ابداء المعجزة بعد دعوى الرسالة يفيد علما ضروريا بصدق المدعي بحيث لا يبقى للفطرة
السليمة انكاره وبه يثبت وجود الصانع وساير صفاته الكمالية وصدق النبي ص على فرض اجراء المعجزة على يد الكاذب حسبما ذكر في الاستدلال فلا يتم
الاحتجاج المذكور نعم قد يتوقف بانه لا بد من ارتباط بين ابداء المعجزة وبين صدق صاحبها ليصح من جهة الانتقال منها اليه والظاهر ان ذلك من جهة
دلالتها على مرتبة لائقة بها وبلوغه الى اقصى درج الكمال فلا يقع منه الكذب لعلو منصبه عن ذلك وح يكون ذلك مبنيا على قاعدة التحسين والتقبيح
اذ لو كان الصدق والكذب متساويين في ذلك لجاز منه وقوع الامرين فلا يتم الجواب ايضا من دون ابتناء على القاعدة المذكورة فتم الثالث انه لو لم يثبت حكم
العقل بالتحسين والتقبيح لزم افحام الانبياء وانقطاعهم فيما يظهرونه من الدعوى ولنا في ايضاح الفساد بيان الملازمة انه لا حسن ولا قبح اذن
مع قطع النظر عن حكم الشرع فاذا جائهم النبي وادعى وجوب طاعته على الامة فمن البين انه لا يجب عليهم اتباعه في اوامره ونواهيه وما يخبرهم به من احكامه
الا بعد ثبوت نبوته كيف ولو وجب عليهم ذلك بمحض الادعاء لوجب طاعة ساير المدعين للنبوة وهو مخالف للضرورة فنقول انه اذا ادعى النبوة
واراد اقامة الحجة بابداء المعجزة يجب عليهم اتباعه ح للامة ان يقولوا لا يجب علينا النظر في معجزتك ليتبين لنا صحة نبوتك اذ وجوب النظر انما لا
يثبت الا بقولك وكل ما لا يثبت الا بقولك حجة علينا الا بعد ثبوت نبوتك واذا لم يقم حجة علينا قبل ثبوت نبوتك لم يرد علينا ذم ولا عقوبة
من جهة تركه فلا يجب الاتيان به ومعه لا يثبت ما يتوقف عليه من وجوب الاتباع وهو ما ذكر من الافحام او يقال وجوب النظر الى معجزتك يتوقف على حجية
قولك وحجية قولك يتوقف على ثبوت نبوتك وثبوت نبوتك يتوقف على النظر الى معجزتك فيتوقف وجوب النظر الى معجزتك على حصول النظر الى معجزتك
وهو واضح الفساد وبما قررنا يتبين ضعف ما قد يورد في المقام من ان النظر في المعجزة لا يتوقف على وجوبه فلا مانع من حصول النظر مع عدم وجوبه لما عرفت
من ان الافحام ليس من جهة عدم التمكن من النظر مع عدم وجوبه ولزوم دور هناك بل المقصود انه يجوز للامة ترك النظر من غير حصول ذم او ترتب عقاب
عليهم اذ لو وجب الاتيان به لكان ذلك بقول النبي ص بعد ثبوت نبوته بالنظر المفروض واذا كان ترك النظر الى المعجزة جايزا كان افحاما للنبي ص هذا على
التقرير الاول وعلى التقرير الثاني فاللازم منه توقف وجوب النظر في المعجزة على حصوله وهو فاسد اذ لا يعقل وجوب الشيء بعد حصوله نعم لو
اخذ في المقدمات ما توقف النظر على وجوبه او حكم بكون النظر في المعجزة متوقفا على صدق النبي ص في دعواه وصدقه في دعواه متوقفا على النظر في المعجزة
او قيل بكون الحكم بوجوب النظر في المعجزة متوقفا على الحكم بصدق النبي ص في دعواه متوقفا على وجوب النظر في المعجزة ليكون المقصود ايراد الدور لكن لما
ليكون النظر في المعجزة متوقفا على النظر في المعجزة او يتوقف وجوبه على وجوبه او الحكم بوجوب النظر على الحكم بوجوبه صح الايراد لكن كل لو صح ما
الدعوى المذكورة فلا يتم لتوهم الدور متوقفا لوضوح كون احد الطرفين وجوب النظر والحكم بوجوبه والطرف الاخر الذي ينتهي اليه التوقف نفس
النظر نعم يمكن ايراد الدور في مقام الافحام بوجه اخر مرجعه الى الدليل السابق وهو ان يقال على انه يقول علي بانك صادق في دعوى النبوة يتوقف
على علمي بعدم صدور المعجزة على يد الكاذب وعلمي بذلك يتوقف على علمي بانك صادق اذ المفروض كون الحسن والقبح شرعيين فيلزم توقف العلم

كما اذا ادعى احد حصول علم ضروري له بتركيب الجسم من الهيولى والصورة عقيب موت زيد

بكون العلم به

فلا يتوقف الاثبات

لا يتوقف

بحكم بصدق النبي في دعواه

علی العلم بکونه صادقا

٢٣

بکونه صادقا فاذ یورد علی هذه الحجة بوجهین احدهما النقض بورود ذلک علی القول بالحسن والقبح العقلیین ایضا اذ حکم العقل بوجوب
النظر فی الدلیل الدال علیه اذ لیس الحکم به بدیهیا کیف والحکم بوجوب النظر فیها انما هو من جهة استفادة العلم منها بصدق المدعی فیتوقف
الحکم بوجوبه علی کون اظهار المعجزة مفیدا للعلم بصدق المدعی حتی یکون النظر الیها مفیدا للعلم بصدقه وبها منه فیفید ذلک بانضمام
ما دل علی کون اظهار المعجزة مفیدا للعلم بالصدق یتوقف ذلک علی امور حسبما مرت الاشارة الیها من وجود الصانع وعلمه وقدرته وحکمته بل عموم علمه
للجزئیات وکذا عموم قدرته وکل هذه مطالب نظریة یتوقف علی اقامة الدلیل وقد تکفل بها الکتب الکلامیة فبعد اثبات ذلک بالبرهان
یتبین بانضمام بعض المقدمات الخارجیة وجوب النظر فی المعجزة فنقول ح علی طبق ما فی الاحتجاج ان الامة ان یقولوا قبل النظر فی ذلک انه لا وجوب ماذکره
علینا الا بعد حکم العقل بالوجوب فلا یجب علینا النظر فی المعجزة الا بعد حکمه بوجوبه والمفروض انه نظری فلا یحکم به العقل قبل النظر فی دلیله وفیه
الافحام وتقریر لحصرنا لا ننظر حتی یجب علینا النظر ولا یجب علینا النظر حتی ننظر فربما یتخیل لزوم الدور فی المقام وهو وهم اذ لیس من الدور
فی شیء وانما یقضی ذلک بعدم وجوب النظر علیهم قبل النظر فی الدلیل الدال علی وجوبه وهو قاض بالافحام نظیر ما قرره والمستدل فی المقام و والحکم
ثانیهما الحل بظهور الفرق بین وجوب النظر فی الواقع وبوجوبه فی الظاهر فقوله ان ما لا یثبت لا یقول لا یقوم حجة الا بعد ثبوت نبوته ان اراد
به عدم قیام حجة بحسب الواقع الا بعد ثبوت نبوته فی الواقع فمم ولا ربط له بعدم وجوب النظر الی المعجزة قبل قیام الدلیل علیه فی الظ وان اراد عدم
قیام حجة فی الواقع الا بعد اثبات ثبوته علینا واقامة الحجة علیها عندنا فهو مم بل فاسد لوضوح وجوب اتباعه فی الواقع بمجرد صدقه فی دعواه
وحکم الشرع هناک بالوجوب غایة الامر انه قبل النظر یکون جاهلا بالحکم والتجهل بالشیء لا یستلزم رفعه کما ان الجهل بحکم العقل قبل النظر فی الدلیل لا یقضی
بعدم الوجوب وبذلک یندفع ما ذکر فی النقض المذکور فان وجوب النظر فی المعجزة فرع حکم العقل واقعا بالوجوب لا بحکمه ولا یستلزم ذلک علمنا
وجوب اتباع کل من ادعی النبوة فانا لا نقول بوجوب الاتباع واقعا الا لمن کان محقا فی دعواه بحسب الواقع وانت خبیر بوهن کل من الوجهین المذکورین
اما الاول فبان ضرورة العقل قاضیة بوجوب النظر فی المعجزة بعد دعواه النبوة وابدائه وجوب اتباعه ولزوم الخسران العظیم علی ترک متابعته وان
له بینة واضحة علی دعواه یعرفها من نظر الیها فان وجوب النظر فی مثله مما لا یقضی به ضرورة الفطرة الانسانیة من دون حاجة الی نظر وترتیب مقدمات
ضرورة حصول الخوف من الضرر کالامر ووجوب التحرز مع خوف المضرة سیما مثل تلک المضرة العظیمة الدائمة من الضروریات الجلیلة والفطریات علی سبیل الضرورة
الاولیة ولا یتوقف استفادة الصدق من المعجزة علی شیء من المقدمات المذکورة بل هی مما یتفرع علیها حسبما مرت الاشارة الیه واما الثانی فبان مجرد
وجوبه فی الواقع لا یوجب ارتفاع الافحام وتوضیح المقام ان هناک وجوبا واقعیا یتعلق الحکم به فی الظ وکان معذورا فی عدم الاخذ به من جهة جهالته بالکلف علی فرض علمه
ووجوبا تکلیفیا یتعلق الحکم به فی ظ الحال وان لم یجب ذلک بحسب الواقع ویثبت ذلک الوجوب فی الظ من جهة الاحتیاط وغیره من الجهات ولا انحصار فلو کان جاهلا لم یتعلق
انما یترتب علی انتفاء الاخیر وان صادف وجوب الاول اذ لا یتم الحجة علی المکلف بمجرد وجوب النظر فی الواقع من دون علم المکلف ولا قیام الحجة
علیه فی الظ فهو لا یدفع الافحام اذ لا فائدة فی وجوبه بحسب الواقع مع انتفاء التکلیف عن المکلف بحسب الظ لثبوت العذر له ح فی ترکه من جهة جهله
فنقول ح ان النظر فی المعجزة بعد ادعاء النبوة اما ان یکون واجبا علی المکلفین بالوجه الثانی او لا فان قیل بالثانی لزم الافحام وان قیل بالاول بطل
بما ذکر فی الدلیل اذ لا یثبت علی المکلفین فی ظ التکلیف من مجرد دعواه الا بعد ثبوت نبوته بناء علی کون الوجوب والتحریم بمحض امر الشارع ونهیه
واما لو کانا عقلیین فیثبت الحکم مع قطع العقل به حسبما ذکرنا وقد یجاب ایضا بانه لو کان الحسن والقبح شرعیین لکانا من الامور الجعلیة الموقوفة
علی تقریر جاعلها ووضعه ایاها وذلک انما یحصل بالعلم بواضعها من حیث واضعها فقبل العلم به لا یتحقق لهما فی الواقع فالوجوب الشرعی من حیث
هو شرعی انما یتحقق بحسب الواقع بالعلم بالشارع من حیث انه شارع فقبل العلم به لا تحقق له فی الواقع لا یثبت علی المکلف وجوب شرعی بحسب نفس الامر و
یترتب علیه المفسدة المذکورة بخلاف ما اذا کان الوجوب عقلیا لثبوت الحکم اذن بحسب نفس الامر من غیر ان یتوقف ثبوته علی ثبوت الشارع
والشریعة فیختلف الواقع بحسب اختلاف المقامین فالواقع فی الاول هو الحکم المجعول من الشارع فیتوقف ثبوته الواقعی علی ثبوته بخلاف الثانی وفیه
ان ما ذکر من الفرق غیر واضح بل الظ خلافه وانما الفرق بین الامرین ان الواقع فی الاول لما کان امرا جعلیا کان حاصلا بجعل الجاعل بخلاف الثانی فانه
امر حاصل فی نفسه ولا ربط لشیء منها بعلم المکلف بالشارع او لا بحکمه بل بمجرد وجود الشارع بحسب الواقع وحکمه بذلک کاف فی حصوله بجعل الجاعل فی ثبوته الواقعی
وان کان الحکم به جعلیا غایة الامر انه یتعلق تکلیف بالمکلف حال غفلته وذلک ایضا مما لا فرق فیه بین الصورتین کما لا یخفی وقد یورد علی الدلیل المذکور
بوجه اخر وهو ان غایة ما ذکر حصول الافحام لو توقف المکلفون علی ملاحظة المعجزة معللین بما ذکر لکنه لم یتفق ذلک بحسب العادة بالنسبة الی النبی
ذلک للمکلفین وعدم استنادهم الی مثل ذلک وانت خبیر بانه لا بد من قیام الحجة علی المکلف وعدم وقوع مثل ذلک علی سبیل الاتفاق لا یقضی به
لجواز ان یقع من بعض المکلفین بعد التفطن الوجه المذکور وعدم تفطن الخصم لا یوجب عذره والافحام مدعیه مع وجوده بحسب الواقع لا یقضی بتمام
الحجة وهو ان الواقع انهما لو کانا شرعیین لم تجب المعرفة لتوقف وجوبها اذن علی معرفة وجود الموجب وتکلیفه به ومعرفة الرسول المبلغ وصدقه فی
التبلیغ وهو یتوقف الشیء علی نفسه وهو محض فساد من الدور وارد علیه نحو ما مر فی الحجة السابقة من ان وجوب المعرفة به لا علی معرفته لیلزم انما یتوقف علی تحقق من یعلمه
المفسدة المذکورة وجوابه ما عرفت من الفرق بین وجوب المعرفة فی الواقع ووجوبه علینا بحسب التکلیف فی الظ والمقصد بالوجه فی الحجة انما هو الثانی لانهما
الفرعیین علی وجوبها کان علی المکلفین بل هو من ضروریات الدین وقد عرفت ان وجوبها الواقعی مع حصول القدرة المسقط للتکلیف مما لا ثمرة له
فی المقام وقد یقرر الاحتجاج المذکور بوجه اخر بان یقال لو کانا شرعیین لم یمکن العلم بوجوب المعرفة قبل حصولها لتوقف العلم بوجوبها علی حصول

شرعيين

المعرفة بالمكلف وهو كان في المقام ضرورة العلم به والا لما حكموا بوجوب المعرفة حسبما اطبق عليه الكل الخامس انه لو كان الحسن والقبح لا مستوى لنسبة الا فعا
في النظر الى الامر والنهي فكان ترجيح الشارع بعضها بالامر وبعضها بالنهي لبالغين حد المنع من خلافه وعدمه ترجيحا من غير مرجح وفساد التالي مع ظهوره
سيبين في محله ويمكن الايراد عليه بانه لا ينحصر المرجح في المقام في خصوص حسنها وقبحها بالمعنى المتنازع فيه فقد يكون امور اخر كموافقة المصلحة
ومخالفتها وموافقة الطبع ومخالفته حيث ان التكليف يناسب ان يكون بايجاد المخالف وترك الملائم مضافا الى ان الاشعري يجوز الترجيح
بلا مرجح فلا يتم الاستدلال الا على مذهبه الا ان ذلك لا يدفع الاحتجاج لابتنائه المقدمة المذكورة في محله واما الحجج النقلية الدالة على ذلك
من الكتاب والسنة فكثيرة جدا فمن الاول قوله تعالى ان الله يامر بالعدل والاحسان الى قوله وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغي فيدل على ان هناك
فحشاء ومنكرا مع قطع النظر عن تعلق النهي منه سبحانه بهما لا انهما صارا فحشاء ومنكرا بنهيه كما هو ظاهر من عرض الكلام المذكور على العرف
كيف ولو كان كما ذهبوا اليه لكان الفحشاء والمنكر هو عين ما نهى عنه فيكون مفاد الاية ان الله ينهى عما نهى عنه وهو واضح الفساد بل نقول
ان سياق الاية في كمال الظهور في الدلالة على انه تعالى يامر بالامور الحسنة من العدل والاحسان وايتاء ذي القربى وينهى عن الامور القبيحة من
الفحشاء والمنكر والبغي ومنه قوله تعالى قل ان الله لا يامر بالفحشاء اتقولون على الله ما لا تعلمون فان هناك فحشاء لا يتعلق امر الشارع به ولو لا
ذلك لكان الفحشاء هو عين المنهي عنه فيكون مفاد الاية انه لا يامر بما نهى عنه وهو مع فساده في نفسه مخالف لسياق الاية اذ مفاده ان ما ذكر
قبل من قبيل الفحشاء في نفسه فلا يتعلق به امره تعالى فانه لا يامر بالفحشاء ففيه دلالة على بطلان القول بجواز امره سبحانه باي من الافعال من غير فرق
بينها حسبما زعموه وربما يقال بدلالتها على المقصود لو حمل الفحشاء على المعنى المذكور ايضا لافادتها عدم تعلق الامر والنهي بشيء واحد وهو مبني
على القاعدة المذكورة ايضا ولا يخفى وهنه اذ غاية ما يفيده ح عدم وقوع ذلك منه واين ذلك من عدم جوازه وقوعه منه تعالى ومنه قوله تعالى قل انما حرم
ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن الاية والتقريب ما مر كيف وسياقها صريح في ان الله سبحانه لم يحرم الا الامور المستنكرة عند العقول
مما يحكم صريح العقل بقبحه وذم فاعله وقد عد في الاية الشريفة جملة منها ومنه قوله تعالى بعد النهي عن الغيبة ايحب احدكم ان ياكل لحم اخيه
ميتا فكرهتموه فانه صريح في قبح الفعل المذكور في نفسه فانه كاكل لحم اخيه الميت القبيح في حكم العقل ايضا فنهي الشارع عنه مقرون بالقبح المذكور
لا ان مجرد نهيه عنه قضى بقبحه من غير حصول قبح فيه وليس المراد بالاستكراه في الاية الشريفة مجرد استكراه الطبع دون القبح واستحقاق
الذم فانه لا يناسب التعليل في المقام ومنه الايات الواردة في الاحتجاج على الكفار والعصاة بابداء فرق العقل بين المحسن والمسيء والمطيع
والعاصي ونحوهما كقوله تعالى ام نجعل الذين امنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الارض ام نجعل المتقين كالفجار ومنه الايات الدالة
على نحو ما ذكره صريحا او فحوى واما السنة الدالة على ذلك فهي كثيرة جدا كما يظهر من ملاحظة الاخبار الواردة في المواعظ وبيان علل
الاحكام وغيرها مما لا يخفى على من له ادنى اطلاع على الروايات ويدل عليه ايضا بالخصوص عدة من النصوص منها ما روي عن ابي الحسن ع حين سئل
عن الحجة على الخلق اليوم فقال ع العقل يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه ومنها ما روي عن الكاظم ع من قوله يا هشام
ان لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة فاما الظاهرة فالانبياء والرسل والائمة ع واما الباطنة فالعقول الى غير ذلك من الروايات
الواردة مما يقف عليه الناظر في مطاوي الاخبار المأثورة حجة الاشاعرة على نفي الحسن والقبح العقليين امور احدها قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولا فانه دلت الاية الشريفة على نفي التعذيب قبل بعث الرسول فيدل على عدم استحقاقهم للعقوبة والا لكان عدم ايراد ها
المستحق لها منافيا للحكمة واللازم انتفاء الوجوب والتحريم العقليين والا لثبت استحقاق العقاب بترك الاول وفعل الثاني كما يدعيه
العدلية ويمكن الجواب عنه بوجوه احدها ان اقصى ما يفيده الاية نفي التعذيب وهو مسلم لا نفي الاستحقاق فانظر الى ما ذكر مدفوع بالفرق
بين استحقاق الثواب والعقاب فان الاول مما لا يمكن فيه التخلف بخلاف الثاني لجواز العفو ومن المعروف ان الكريم اذا وعد وفى واذا توعد عفى ونحوه
ان ظاهر الاية عدم استحقاقهم العقاب فانه لو عاقبهم لما حسن منه ذلك فان ظاهر التعبير المذكور ان ذلك مما يمتنع صدوره منه كما اذا قيل ما كنت
لافعل كذا قال الله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون ويمكن دفعه بان غاية ما يسلم دلالتها عليه ان لا
يرتفع عدم حصول التعذيب منه قبل البعثة وهو قد يكون من جهة العفو وان اللائق بلطفه عدم تعذيب العباد قبل تسديد العقل بالنقل
وان كان الاول كافيا في استحقاق العقاب بعد وضوح طريق الصواب فاستحقاق العقوبة ثابت للعبد بالنظر الى حاله من جهة عصيانه وان
لم يصح التعذيب منه تعالى نظرا الى ما عليه من اللطف والرحمة واللازم للوجوب هو الاول ولا ينافيه الثاني كما هو الشان في الصغائر عند ترك
الكبائر فان ذلك لا يستلزم استحقاق العبد المطلق العذاب بل العذاب منه تعالى وهو لا يجامع عدم صلاح صدور التعذيب منه تعالى اذ لا يعقل
استحقاق العذاب منه تعالى مع عدم حسن التعذيب منه تعالى وما ذكر من عدم استحقاق العقوبة في ارتكاب الصغائر عند ترك الكبائر لحصول الاستحقاق هناك
نظرا الى اقدامه على المعصية غاية الامر ان يكون ترك الكبيرة كفارة له واين ذلك من عدم استحقاق العقوبة في الاقدام عليه قلت فرق بين
عدم استحقاق العقاب من اصله والعفو نظرا الى لطفه تعالى مع عدم منافاته للحكمة في ذلك المقام اذ من الواضح توقف العفو على الاستحقاق فان العفو
لا يكون الا عن ذنب فهناك استحقاق للعقوبة واستحقاق للعفو واللازم لمخالفة الواجب والحرام هو الاول دون الثاني لحصول ثم ان القائلين
بالحسن والقبح العقليين اختلفوا في كونهما ذاتيين للافعال اي ثابتين لها لانفسها وانهما او انهما يثبتان لها من جهة الامور الخارجة عن
الذات على اقوال احدها انهما ذاتيان للافعال وحكى القول به عن قدماء المعتزلة وكانهم ارادوا انهما ثابتان لها بمجرد ذواتها من غير انضمام

شيء ولا

شئ وراء الذات من صفة وجودية او اعتبار على نحو ثبوت الزوجية للاربعة حيث لا يفتقر ثبوتها لها الى شئ وراء الذات ويحتمل ان يراد به
ان نفس الذات قاضية بثبوت الحسن او القبح وان امكن ان يعارض الذات جهة خارجية تمنعها عن مقتضاها والظاهر انهم ارادوا الاول حيث ان الظاهر مما حكى
عنهم انحصار جهة الحسن والقبح في الذات وعلى الوجه الاخير لا ينحصر الامر فيها بل تكون نفس الذات احدى الاعتبارات ويشهد له ايضا الايرادات
الموردة على القول المذكور فانها مبنية على فهم ذلك من كلامهم ثانيها انهما ثابتان لها لصفات حقيقية توجب ذلك وعزى القول به الى جماعة من
متاخري اوليك الاوائل والظاهر ان المراد بالصفات الحقيقية هي الصفات اللازمة دون ما عداها فان المفارقة في بعض الاحوال دون البعض على ما يقول به
القائل بالاعتبارات وقد نبه عليه في شرح الشرح اذ من البين ان حمل الصفات الحقيقية على معناها المعروف مما لا يعقل كما لا يخفى ثالثها التفصيل في المقام
بين الحسن والقبح فالاول يكفي فيه نفس الذات دون الثاني فهو مستند الى الصفة الحقيقية وكان المراد به اللازمة حسب ما مر وحكى القول به عن ابي
الحسين والظاهر انه اراد باستناد الحسن الى الذات هو المعنى الاخير حتى يتم استناد القبح عنده الى امر خارج عن الذات رابعها انهما ثابتان بالوجوه
والاعتبارات فليس شئ منهما مستندا الى نفس الذات ولا الصفات اللازمة خامسها انه لا يتعين شئ من الامور المذكورة بل قد يكون ذاتيا مستندا
الى الذوات والى الصفات اللازمة وقد يكون اعتباريا منوطا بالوجوه والاعتبارات والظاهر صحة استناده الى كل من المذكورات فيختلف الحال بها
باختلاف الافعال وبعد ابطال كل من الوجوه المتقدمة يتعين البناء عليه وستعرف ما فيه وقد اورد على القولين الاولين بوجوه الاول لزوم امتناع
النسخ بناء على كل منهما اذ لو كانت الذات مجردة او هي مع لوازمها كافية في الاتصاف باحد الوصفين استحال الانفكاك بينهما فيستحيل النسخ من الحكيم
الثاني انهما لو كانا ذاتيين باحد الوجهين المذكورين لم يمكن التخلف مع انا نرى الفعل الواحد حسنا من وجه قبيحا من الاخر كالكذب فانه قبيح لو
اشتمل على مفسدة خارجية وحسن اذا اشتمل على مصلحة عظيمة كحفظ بني ادم او دماء المسلمين بل قد يكون من افضح القبائح وكذا الحال في القتل وغيره
من الافعال الثالث انه لو قال لاكذبن غدا لزم اجتماع الحسن والقبح فانه ان صدق كان حسنا من حيث كونه صدقا وقبيحا من حيث كونه كذبا حسنا مفضيا الى
من جهة افضائه الى الصدق في الخبر المتقدم والمفضي الى الحسن حسن سيما اذا كان تركه مفضيا الى القبيح كما في المقام ويجري نحو ذلك فيما اذا اخبر بانه
ساير الامور القبيحة واورد عليه انه لا يلزم اجتماع الحسن والقبح في كل منهما على شئ من الوجهين اذ مراده بقوله لاكذبن غدا ايجاد طبيعة الكذب في الجملة او
كل ما يخبر فيه فعلى الاول مجرد صدقه في الخبر المفروض لا يؤدي الى الكذب في الخبر الاول لجواز كذبه في غيره وان كان الثاني فكذبه فيه لا يفضي الى
صدق الخبر المتقدم لجواز صدقه في غيره وقد جعل التفتازاني في ذلك وجها لاضرابه لعضد عن التقرير المذكور وتقريره بالاحتجاج بلزوم اجتماع
الامرين في الخبر اليومي بناء على ما ذكره فقوله لاكذبن غدا اما ان يطابق الواقع او لا فعلى الاول يكون حسنا من جهة كونه صدقا مطابقا للواقع
قبيحا من جهة استلزامه وقوع متعلقه الذي هو الكذب وعلى الثاني يكون قبيحا لكونه كذبا حسنا لاستلزامه انتفاء متعلقه الذي هو الكذب
القبيح قلت ما ذكره انما يجدي لو لوحظ ذلك بالنسبة الى خبر مخصوص واما لو لوحظ بالنسبة الى مطلق الكذب في الغد فلزوم اجتماع الصفتين فيه واضح نظرا
الى الاول كما هو ظاهر العبارة ونقول ان ترك الكذب في الغد انما يكون مع صدقه في جميع ما يخبر به في الغد فهي حسنة من جهة كونها صدقا قبيحة من جهة
استلزامها الكذب في الخبر اليومي وبقاء ترك الكذب حسن في نفسه ضرورة حسن ترك القبيح واستلزامه الكذب في خبر الامس وكذا اتيانه بالكذب فانه مشتمل
بالكذب في خبر واحد قبيح من جهة كونه كذبا حسن من جهة ادائه الى الصدق في الكلام اليومي اذ المفضي الى الحسن متصف بالحسن وهذا ظاهر بل يشكل الحال
في التقرير الذي ذكره فانه ليس الخبر اليومي سببا للكذب في الغد غاية الامر ان يكون صدقه فيه متوقفا على الكذب في الغد فان كان الصدق المتوقف على
الكذب حسنا ايضا كان الخبر اليومي حسنا من دون ان يكون مشتملا على القبيح والا لم يتصف بالحسن والقبح والقول بان تسليم ارتفاع الحسن يقتضي
التخلف في الثاني مدفوع بان ذلك ايراد اخر لا ربط له بما ذكر كما لا يخفى وبالجملة ان المتوقف على القبيح لا يلزم ان يكون قبيحا غاية الامر ان يتوقف ثبوت القبح فيه
بفضيه الى القبيح ولا افضاء فيه بالنسبة الى الكذب في الخبر اليومي على الاول ولا الى عدمه ووقوع الكذب منه في الغد كما ادعاه في الثاني وهو ظاهر فلا عوى
حصول القبح في الاول والحسن في الثاني من الجهة المذكورة مما لا فاسدة فظهر بما ذكرنا ضعف ايراد التفتازاني بالنسبة الى الخبر اليومي وان تم ذلك فانما تتم
بالنسبة الى الخبر الغدي حسبما قررناه لا مكي وعيره بعدا وقد اورد على الوجهين الاولين باختلاف محال الحسن والقبح فيما ذكر اما الاول فبان الفعل المنسوخ قد تحل
فيه الزمان المعلوم وقد اخذ الزمان المتاخر في الناسخ ولا ضير في كون الزمان منوعا للفعل كما هو عرض ايضا فيكون كل من الحكمين متعلقا بطبيعة
غير ما تعلق به الاخر مثلا ان صلوة اليهود قبل النسخ كانت مندرجة في طبيعة الصلوة بل كانت الصلوة منحصرة فيه وبعد حصول النسخ خرجت تلك
الطبيعة بالنسخ كما شف عن ذلك لا يقوى ان الحكم في الناسخ ان تعلق بالمنسوخ لزم المحذور وان تعلق بغيره كما هو مبنى الجواب لم يتحقق النسخ لتعلق كل من الحكمين
بغير ما تعلق به الاخر ومع الاختلاف بين المتعلقين لا يعقل صدق النسخ اذ نقول انه يكفي في صدقه اتحاد اصل الفعل مع قطع النظر عن اختلاف الزمان بحيث
الزمان بحيث يعد الفعل في الظاهر مع عدم ظهور النسخ فعلا واحدا وان صار النسخ كاشفا عن تعدد الفعلين واما الثاني فبان كلا من القيود المذكورة التي
يختلف الافعال في الحسن والقبح من جهتها ماخوذ في موضوع طبيعة الفعل المتصف بالحسن او القبح فكل من متعلقي الحسن والقبح في الفرض المذكور مغاير بالنوع
لطبيعة الاخر وان اندرج الجميع في جنس واحد كالكذب في الفرض المذكورة فالكذب المشتمل على المصلحة المهمة نوع والخالي عنه نوع اخر وهكذا ويدفعها
انه لو بني على اخذ الاعتبارات والوجوه في طبيعة الفعل على القول المذكور كان النزاع بين القولين لفظيا اذ القائل باعتبارية الوصفين باخذ الفعل
بمجرده طبيعة نوعية يختلف حسنها وقبحها باختلاف تلك الاعتبارات والقائل بكونهما ذاتيين باخذ جميع ذلك داخلا في ذات الفعل او يجعلها مائية
فيه فاختلاف الحسن والقبح باختلاف تلك الجهات والاعتبارات مما لا خلاف فيه على القولين المذكورين وانما الخلاف في اعتبارها داخلة في طبيعة

العارض

في المقام

منضما الى الكذب في الخبر الاول بانفعال والمفضي الى القبيح قبيح وان الى كذب فيه كان قبيحا من حيث كونه ...

من الفعلية

الفعل او خارجة عنها قلت فالظاهر ان النزاع المذكور لا يعود بذلك لفظيا الا انه لا يخرج عن ثمرة ظاهرة اذ كل موضوع يدعى فيه اختلاف الحسن والقبح
بالوجوه الخارجة يجوز للاخر ان يجعلها داخلة في ذات الفعل ثم لا يخفى ان ما ذكر من اختلاف طبيعة الفعل باختلاف كل من القيود مجازفة بينة
لوضوح ان اكل الميتة في حال السعة والشدة طبيعة واحدة غير ان الوقوع في الشدة قاض بتحليله بخلاف ما اذا كان في حال السعة وكذا الحال في
سائر المعاصي حال الخوف على النفس او العرض او المال او مدعى على اختلاف المقامات فالقول المذكور اذا كان مبنيا على الالتزام المفروض كما هو قضية
الجواب المذكور فهو ممكان من الوهن وقد يجاب عن الثاني ايضا بان القول بالطبيعتين مع اختلاف الجهات لا بعد فيه من جهة المقامات كضرب في جملة
اليتيم ظلما وضربه تاديبا فان مجرد اتحادهما في اسم الضرب لا يقضي باتحاد طبيعة الفعل وكذا الحال في القتل ظلما او قصاصا او على سائر الوجوه المجوزة
وكذا الكل المال تعديا او عن اذن المالك الى غير ذلك فان من الظاهر ان القائل بكونهما ذاتيين قائل باختلاف الحكم في المقامات المذكورة وليس ذلك
الا ان يجعلها طبائع مختلفة يكشف عنها الشريعة واما فيما لا يمكن فيه ذلك فيلتزم هناك بحصول الوصفين ويقول باختلاف محالها كما في اكل الميتة
فان اكل الميتة قبيح ايضا الا ان حفظ النفس المتوقف عليه واجب ايضا وترك قبيح والقبح هناك ايضا اعظم من قبح كل الميتة فيترجح عليه وكذا
غصب اموال الناس قبيح وحفظ دماء المسلمين واجب اذا توقف على غصب اموالهم مع بقاء القبح فلا بد من مراعاة اقل القبيحين ان كان
هناك ترجيح والا فلا بد من وذلك لا يوجب الحكم بحسن القبح ومنع ذلك بان من الظاهر انتفاء الافعال المذكورة فلا معنى لثبوت
القبح فيها وكونها اقل القبيحين فلو كان ذاتيا لها لما زال اذ كيف ولو كان القبح باقيا فيها وكان الاتي مذموما عند العقل لزم التكليف بالمحال وهو محال
باتفاق العدلية والقائلين بثبوت العقلية والقول بثبوت الحكم بالقبح فيها بملاحظة ذاتها وان ارتفع الذم عن فعلها من جهة معارضتها بما هو اقوى
في القبح فهو قول بثبوت القبح والتحسين بالعارض ايضا ويكون قولا بكونها ذاتيين بالتفسير الاخير وقد عرفت انه لا ابا في القول بثبوت الحسن والقبح
بالوجوه والاعتبارات بل هو قول في الحقيقة اذ ثبوت الحسن من جهة الذات منضما الى عدم ثبوت ما يقتضي القبح انما يكون بملاحظة تلك الجهة الخارجة
عن الذات فكيف مع ثبوت القبح للجهة المقتضية له كما في الفرض المذكور ولو اورد على الثاني لتارة بالمنع من حسن الكذب في العدا الاخبار بالامر المستقبل
المتعلق بفعله اما وعد او ما هو بمنزلته وليس التخلف في مثله مندرجا وكان قرينة المقام في مثله قائمة على التقييد ببقاء المشية نعم انما يتم ذلك
بالعوافب كما في وعده ووعيده على بعض الوجوه والاخبار المفروض في حقهم فلا يتم الاحتجاج واخرى بان ثبوت القبح للكذب وغيره من القبائح
مما تعلق به الاخبار المذكورة مما يكون بالذات فالامر قل عند غاية الامر ان يثبت هناك حسن بالعارض من جهة ادائه الى صدق كلام الاول ولا
منافاة بين القبح الذاتي والحسن التبعي اذ ليس الاتصاف به حقيقيا وانما يتصف به من جهة قبحه لا نفسه شيئا كما في ثبوت السكون بالذات للجالس في السفينة
مع اتصافه بالحركة التبعية قلت الحسن على ما عرفت ما كان للفاعل القادر عليه العالم بحاله ان يفعله والقبح ما لم يكن للفاعل كان يفعله ومن
البين ان المقصد على تلك الصفة بحسب الواقع لان يثبت له تلك الصفة في مرتبة من المراتب اعتبارا من الاعتبارات وان لم يكن متصفا به بحسب الواقع مع ملاحظة
سائر جهاته الحاصلة فيه فظهر بذلك امتناع اجتماع وصفي الحسن والقبح في الشيء الواحد لاحدهما ذاتا والاخر تبعيا اذا ادى تعبير الشيء الى المنع من ذلك
الفعل كيف ولو جاز اجتماع الامرين لزم ورود الامر بين التعرض لاحد القبيحين فان بقي كل منهما على قبحه والمنع من الاتيان به لزم التكليف بالمحال وان اذن
الاتيان لم يتحمل لزم القول بارتفاع القبح عنه اما لو قيل بعد افضائه الى المنع من ذلك الفعل ونسبته الى التبعي بمجرد قبح ما يتبع ذلك الفعل فهو وفي
الحقيقة انكار للقبح من تلك الجهة واسناد به يكون القبح وصفا المتعلقة لا لنفسه هذا وقد اورد على القول باعتبار الجهات بوجوه منها انه لو حسن
الفعل او قبح لغير الطلب من الجهة والاعتبارات لم يكن تعلق الطلب بالفعل المطلوب لذاته بل كان متوقفا على ما يعرض له من الجهات والاعتبارات
والتالي باطل فكذا المقدم والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فلان الطلب امر نسبي من ذاته التعلق بالغير فكيف يعقل ان يكون تعلقه بامر خارج عنه وهذا
الوجه لو تم لدل على عدم جواز الاستناد الى الصفات اللازمة ايضا بل ولا الى نفس الذات اذ قضية الاحتجاج المذكور كون التعلق من لوازم نفس الطلب
فلا مدخلية فيه للفعل المطلوب وكيف كان فهو في البطلان اوضح من ان يحتاج الى البيان لتقضيه ولا بعير الطلب الشرعي كطلب السيد من العبد مع انه
من الواضح توقف طلبهم على الدواعي الباعثة والاغراض المتجددة بحسب اختلاف تلك الاحوال حلا وثانيا بان مفهوم الطلب لا يقتضي الا
شيء مخصوص نعم حصوله في الخارج متوقف عليه وهو لا ينافي توقفه على الجهات والاعتبارات لنا خصوله اذ نعم تلك الجهات والاعتبارات
بالمناط الجامع لها دون غيره وهو ظاهر ومنها انه كما يستند كل من الحسن والقبح الى الجهات الخارجية كذا قد يستند الى نفس الذات مع قطع
عن سائر الوجوه والاعتبارات كاكل وشرب الخمر ونحوها ولا يخفى وهذا ان سلم ذلك فانما يكون نفس الذات ولوازمها مقتضية للحسن او
ثبوت كل من تينك الصفتين بمقتضى ذلك الا انه فضا متوقفا على انتفاء الموانع الخارجية كما هو ظاهر من حسن الاموال المذكورة فلا وهو ايضا من الواضح
المحوظ في ثبوت ذلك الحكم اذ دفع المانع من اجزاء العلة التامة فلا يكون شيء منها ذاتيا بالمعنى الذي وقع الكلام فيه وانما يكون ذاتيا
بالمعنيين المتقدمين وقد اشرنا الى انها عبارة اخرى عن القول بانا طتهما بالاعتبار نعم ان ثبت عندنا في الاشياء ما يثبت الحسن والقبح لها
الوجوه والاحوال تم ذلك الا انها لا يثبت كما في شيء من الاشياء الا ترى ان اقبح القبائح الكفر بالله سبحانه وبالرسول وشرب الخمر ونحوها من
وغيرها وكل منها يمكن وقوعه على الوجه الحلال فلا يترتب عليه الذم الا انه ان شكر المنعم الحقيقي مما يحكم العقل بحسنه ومدح فاعله وكذا
بعدمه وذم فاعله وقد يناقش في الاخير بان ثبوت القبح بالنسبة اليه يتوقف على ادراك العقل فلا يثبت في حق الغافل فيعتبر فيه ادراك
اعتبار ذاتي وقد يقال في ذلك ثبوت الحسن ايضا الا ان يقال ان ثبوت الحسن لا يتوقف على العلم اذ مع انتفاء الذم المتوقف على العلم يثبت الحسن

الثابت

لا يتوقف

ان يتوقف المدح عليه ثبوت الحسن على ترتب المدح كما عرفت على ان توقف المدح عليه محل مناقشة ايضا كما لا يخفى فلا يبعد القول بثبوت الحسن في الجملة بمجرد الذات دون القبح لتوقفه على بعض الاعتبارات كما عرفت ويحتمل القول بعكس ذلك لكونه لا مع العلم بالحال وح لا ينفك عن القبح وفيه تامل لا يخفى وقد يحتج لابي الحسين بان القبح صفة وجودية تتوقف على صفة ثبوتية تبعث عليه بخلاف الحسن فانه عبارة عن كون الفعل بحيث لا يستحق فاعله الذم وهو صفة عدمية لا يفتقر حصولها الى صفة وجودية بل يجزي بانتفاء جهة القبح كافية ولا يخفى ما فيه اذ كون القبح صفة وجودية لا يقتضي باستناده الى امر زايد على الذات بل قد يكون نفس الذات كافية فيه وايضا قد يكون مستندا الى الوجوه الاعتبارية فلا مقتضي لاستناده الى الصفات اللازمة كما هو ظاهر ما حكى عنه وايضا كون مطلق الحسن مما يكتفى فيه بانتفاء علة القبح لا يستلزم ان يكون خصوصياته ايضا كذلك فكيف يطلق القول بثبوت الحسن بنفس الذات كيف ومن الظاهر ان الوجوب ايضا صفة وجودية وكذا الندب فلا بد في حصول كل منهما من الاستناد الى صفة وجودية حسب ما قرره فغاية الامر ان يكون نفس الذات كافية في ثبوت الاباحة وقد ينزل كلام العلامة المذكور على ارادة مطلق الحسن من حيث ثبوت اكثر خصوصياته متوقفا على صفات زايدة هو وان كان وفيه ايضا ما لا يخفى اذ قد يكون الشيء في نفسه موجبا لذم فاعله ويتطرق ثبوت المدح من ملاحظة الخارج فتغلب الجهة الخارجية على ما يقتضيه الذات وح يكون مطلق الحسن هنا لك مستندا الى الجهة الخارجية فلا يتم الكلية المدعاة فظهر بما ذكرنا ضعف كل من الاقوال المذكورة وتبين ايضا ما هو الاظهر الوجوه في المسئلة منه البحث الثاني في بيان حجية العقل وصحة الاعتماد على ادراكاته العلمية وان كان بعد تلفيق المقدمات النظرية واقامة البراهين العقلية الصرفة الخارجة مباديها عن المحسوسات وما يقرب منها وقد وقع الخلاف في المقام من طوايف منهم السوفسطائية المنكرة لحصول العلم بالمرة من جميع طرقه المقررة سواء كانت ضرورية او نظرية حسية او عقلية ولذا انكروا جميع الشرايع المنزلة والاديان المقررة والفرق العقلية قاضية بفساد ما توهموه وكانهم قد انسلخوا عن الغريزة الانسانية حيث انكروا الكمالات العلمية التي هي عمدة ما يمتاز بها الانسان عن الحيوانات السائمة وتسلط عليهم الاوهام الكاذبة فتشبثوا ببعض خيالات واهية لا يخفى وهنها على من له ادنى مسكة فليس ما توهموه قابلا للايراد والمنازعة وقد نبه على جملة من الشناعات الواردة عليهم بعض الاجلة في محله ومنهم جماعة من الصوفية المدعين لاخذ العلوم من طريق الكشف والمشاهدة بعد الاتيان بالرياضات المقررة فذهب الى عدم الاعتماد على العلوم النظرية والمقتضيات البرهانية والقياسات اليونانية وادعوا انحصار الطريق في العلوم الضرورية الحاصلة باسبابها المعروفة او من طريق التصفية والمجاهدة فيشاهد النفس بجوهرها ما هو ثابت في الحقيقة على نحو مشاهدتها للامور الحسية وعلمها بها بتوسط احدى الحواس الباطنة او الظاهرة بل العلم الحاصل بها اقوى منها بمراتب عديدة ومنهم جماعة من الاخبارية المدعين انحصار مدارك العلم بالاحكام في الاخبار الماثورة عن الائمة واول من اشار الى ذلك المحدث الامين الاسترابادي وقد ذكر ذلك في الفوايد المدنية قال في عداد ما استدل به على انحصار الدليل فيما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام الدليل الثاني مبني على مقدمة دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله تعالى وهي ان العلوم النظرية قسمان قسم ينتهي الى مادة هي قريبة من الاحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب واكثر ابواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيه الاختلاف بين العلماء والخطاء في نتايج الافكار والسبب فيه ان الخطاء في الفكر اما من جهة الصورة او من جهة المادة والخطاء من جهة الصورة لا يقع من العلماء لان معرفة الصورة من الامور الواضحة عند الاذهان المستقيمة والخطاء من جهة المادة لا يتصور في هذه العلوم لقرب مادة المواد فيها الى الاحساس وقسم ينتهي الى مادة هي بعيدة من الاحساس ومن هذا القسم الحكمة الالهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم اصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق ومن ثم وقع الاختلافات والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الالهية والطبيعية وبين علماء الاسلام في اصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك والسبب في ذلك ان القواعد المنطقية انما هي عاصمة من الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادة وليست في المنطق قاعدة بها نعلم ان كل مادة مخصوصة داخلة في اي قسم من الاقسام ومن المعلوم امتناع وضع قاعدة يكفل بذلك ثم استظهر ببعض الوجوه تاييدا لما ذكره وقال بعد ذلك فان قلت لا فرق في ذلك بين العقليات والشرعيات والشاهد على ذلك ما نشاهد من كثرة الاختلافات الواقعة بين اهل الشرع في اصول الدين وفي الفروع الفقهية قلت انما نشا ذلك من ضم مقدمة عقلية باطلة بالمقدمة النقلية الظنية او القطعية ومن الموضحات لما ذكرناه من انه ليس في المنطق قانون يعصم عن الخطاء في مادة الفكر ان المشائين ادعوا البداهة في ان تفرق ماء كوز الى كوزين اعدام لشخصه واحداث لشخصين اخرين وعلى هذه المقدمة بنوا اثبات الهيولى والاشراقيين ادعوا البداهة في انه ليس اعداما للشخص الاول وانما انعدمت صفة من صفاته وهو الاتصال ثم قال اذا عرفت ما مهدناه من الدقيقة الشريفة فنقول ان تمسكنا بكلامهم عليهم الصلوة والسلام فقد عصمنا عن الخطاء وان تمسكنا بغيرهم لم نعصم عنه الى غير ذلك مما ذكره في المقام والمستفاد من كلامه عدم حجية ادراكات العقل في غير المحسوسات وما يكون مبادية قريبة من الاحساس مما لم يقطع به على سبيل البداهة اذا لم يكن محسوسا او قريبا منه اذا لم يكن مما توافقت عليه العقول وتسالمت فيه الانظار وقد استحسن ما ذكره غير واحد ممن تاخر عنه من الاخباريين حتى وافقه عليه الفاضل الجزايري في اوائل شرح التهذيب قال بعد ذكر كلام الامين بطوله وتحقيقه المقام يقتضي ما ذهب اليه ومن نقضه فان قلت قد عزلت العقل عن الحكم في الاصول والفروع فهل يبقى له حكم في مسئلة من المسائل قلت اما البديهيات فهي له وحده وهو الحاكم فيها واما النظريات فان وافقه النقل وحكم بحكمه قدم حكمه على النقل وحده اما لو تعارض هو والنقلي فلا شك عندنا في ترجيح النقل وعدم الالتفات الى ما حكم به العقل قال وهذا اصل يبتني عليه قواعد كثيرة ثم ذكر جملة من المسائل المتفرعة عليه وقضية كلامه حجية العقل في البديهيات وعدم حجيته في النظريات غير انه جعله معاضدا للنقل فيترجح به على ما يعارضه من النقل الاخر ثم ان ما عناه من البديهي غير واضح في المقام فان عنى به البديهي في اعتقاد العالم وان لم يكن بديهيا عند غيره او لا يعلم فيه حال الغير فقد نص في تحقيقه المتقدم وكذا فيما حكاه من كلام الامين الذي هو عنده

في حجية العقل

نقل الاخباريين

من التحقيق المتين حجيته وان اراد به البديهي عند جميع العقلاء فهو مع انه مما يتعذر العلم به الا على سبيل الحدس لان الذي هو ابين من العلوم الضرورية المتوقف
حجيتها على الاتفاق عليها عنده مدفوع بان الاتفاق على الحكم بالبداهة لا يفيد الحكم بالصحة الا من جهة توافق الافهام واستنباط مطابقته
للواقع من قبيل الاستنباط من الاجماع وافادته العلم في الامور العقلية محل اشكال وعلى فرضه فليس اقوى من سائر الضروريات فكيف يجعل
معيارا لحجية غيرها من البديهيات وقد وافقه على ذلك صاحب الحدائق وقد حكى عنه كلاما ذكره في الانوار النعمانية يشبه كلام المحدث واستحسنه
الا انه صرح بحجية العقل الفطري الصحيح وحكم بمطابقته للشرع له ثم نص على انه لا مدخل للعقل في شيء من الاحكام الفقهية من عبادات وغيرها
ولا سبيل اليها الا السماع عنهم ع لقصور العقل المذكور من الاطلاع على غوائلها ثم قال نعم يبقى الكلام بالنسبة الى ما لا يتوقف على التوقيف فنقول
ان كان الدليل العقلي المتعلق بذلك بديهيا ظاهر البداهة كقولهم الواحد نصف الاثنين فلا ريب في صحة العمل به فان عارضه دليل عقلي
اخر فان تايد احدهما بنقلي كان الترجيح للمؤيد بالدليل النقلي والا فاشكال وان عارضه دليل نقلي فان تايد العقلي ايضا بنقلي كان الترجيح
للعقلي الا ان هذا في الحقيقة تعارض في النقليات والا فالترجيح للنقلي وفاقا للسيد المحدث المتقدم وخلافا للاكثر هذا بالنسبة الى العقلي
بقول مطلق اما الوارد بالمعنى الاخص وهو الفطري الخالي عن شوائب الاوهام الذي هو حجة من حجج الملك العلام وان شذ وجوده بين الانام ففي
ترجيح النقلي عليه اشكال البحث الثالث في اصالة النفي وهي اصالة عدم امر وجودي حتى يتبين الخلاف وهي اقسام اذ ذلك الامر الوجودي اما ان يكون
تكليفا بالفعل او بالترك او يكون شيئا اخر غير الامرين المذكورين وان استتبع احدهما كسائر الاحكام الوضعية ويطلق على الاولى اصالة البراءة
وعلى الثانية اصالة الاباحة وعلى الثالثة اصالة العدم وقد يعم الاخير للوجوه الثلثة وقد يعم الاولى الثانية لكون الحظر تكليفا ولا مشاحة في
الاصطلاح ثم الاصل فيما هاهنا قد يؤخذ بمعنى الاستصحاب والظاهر بعد صحة اطلاق الاصل عليه بالخصوص عدم ارادته في المقام لكونه دليلا
براسه مغايرا لاصالة البراءة والاباحة كما سيظهر الوجه فيه وقد يؤخذ بمعنى الراجح كما نص عليه جماعة ويضعفه بعد القطع بعدم كونه
حقيقة فيه كما يعرف من عدم اطراده في الاستعمال بل والتامل في ثبوت استعماله فيه كما يظهر من ملاحظة الاطلاقات وان الاصل المذكور في كلامهم
غير متعين الحمل عليه انه ليس المناط في حجية الاصل المذكور حصول الظن كما يوهمه كلام بعضهم لما هو معلوم من الاحتجاج به في محل الشك او الوهم
ايضا وبالجملة فيما لم يقم دليل شرعي على خلافه فتخصيصه بصورة الظن مما لا وجه له والقول بان المقتضي رجحان العدم في نفسه بمعنى ان الراجح
في نظر العقل من الوجود والعدم هو العدم ومن الشغل والبراءة هي البراءة الى غير ذلك فلا ينافيه حصول الظن بخلافه من الخارج مدفوع
بان هذا الرجحان ان صح يكون شانيا لا فعليا وهو مخالف لظاهر اللفظ مضافا الى انه لو دار الامر مدار الرجحان لم يثمر شانية الظن مع عدم تحققه كما
في كثير من موارد الاحتجاج به لا فائدة يعتد بها في الحمل على المعنى المفروض ثم تصحيحه بالتوجيه المذكور على انه لا يظهر من شيء من الادلة القائمة عليه اعتبار
تلك الرجحانية في المقام فالظاهر ان المراد بالاصل هنا هو القاعدة المستفادة من الادلة الاتية والمقصود بالنفي في المقام ان تعلق بالتكاليف
انتفائه بالنسبة الينا في عدم تعلقه بنا وبالنسبة الى غيرها البناء على عدمه والحكم بعدم ترتب شيء من الاحكام المتفرعة على وجوده فظهر
انه لا ارتباط للاصل المذكور بالواقع ولا يدل على نفي الحكم في نفس الامر وانما يفيد نفي الحكم في الظاهر ولو فرض حصول ظن هناك بانتفاء ذلك
في الواقع فهو من المقارنات الاتفاقية ولا مدخلية له في الحجية ولم يقم شيء من الادلة المذكورة على حجية تلك المظنة نعم على القول باصالة حجية
الظن كما هو مختار بعض هنا والمعروف من طريقة متاخري اصحابنا يمكن القول بحجيته وكانه الوجه فيما اشتهر من العامة وغيرهم من الاصل الاخذ به بمعنى الراجح
غير انه لا ينحصر الاحتجاج به في الصورة المذكورة لما عرفت من جريانه عندهم في محل الشك عنده ثم ان الفرق بينه وبين استصحاب حال العقل ظاهر مما قررناه فان
الملحوظ في الاستصحاب استمرار حكم النفي بعد ثبوته ولا يعتبر هنا الا لحاظ ذاته اصلا بل يحكم بكونه اصلا حتى يثبت خلافه بالدليل نعم يجري الاستصحاب
الاستصحاب في معظم موارده اذ كما تقتضي القاعدة بالبناء على النفي حتى يثبت الوجود كذا تستصحب العدم القديم حتى يتبين المزيل له لذا يجعل الاستصحاب
من الادلة على اصالة البراءة والاباحة كما ستقف على القول فيه والفرق بين الاصل المذكور والقاعدة الاخرى المعبر عنها في كلامهم بان عدم الدليل دليل العدم
ان تلك القاعدة انما تفيد انتفاء الحكم في الواقع ولذا خصها بعض المحققين بما يعم به البلوى اذ عدم وصول الدليل
في مثله دليل على انتفائه في الواقع وهو دليل على انتفاء الحكم في الشرع بتقرير انه لو كان هنا حكم لبينه الشارع واما اصالة البراءة ونحوها فانما تفيد انتفاء
الحكم بالنسبة الينا وان فرض ثبوته في الواقع وكان الاظهر ارجاع ذلك الى اصالة النفي بعد حمل النفي على الاعم من الواقع والظاهر بان يقال ان قضية الاصل النفي
الواقعي مع انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع والنفي في الظاهر مع انتفاء الوصول اليه في الظاهر فينبغي تعميم الحكم في تلك القاعدة بالنسبة الى عام البلوى وغيره فنقول
ان عدم الدليل في الواقع وعدمه في الظاهر دليل على عدمه في الظاهر فيرجع احدى القاعدتين الى الاخرى ولنفصل الكلام في الاصول الثلثة المذكورة برسم مقامات
المقام الاول في اصالة البراءة والمعروف من المذهب ثبوت الاصل المذكور بل لا يعرف قائل معروف على الوجوب وثبوت التكليف بامر وجودي من غير قيام دليل عليه
الا ما يستفاد من بعض كلمات الاخباريين بل عن المحقق في اصوله انه اطبق العلماء على ان مع عدم الدلالة الشرعية يجب بقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الاصلية
وذكر في المعالم في عداد ادلة القائلين بحجية الاستصحاب ان العلماء متفقون على وجوب بقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولم يكن
بعد ذلك ما يخرج الى تامل في [illegible] الاتفاق المذكور وقد حكى صاحب الحدائق مع انه من عظماء الاخبارية الاتفاق على ما ذكر حيث قال في مقدمات الحدائق
والدرر النجفية بعد ان قسم البراءة الاصلية فيها الى قسمين احدهما انها عبارة عن نفي وجوب في فعل وجودي الى ان يثبت دليله بمعنى ان الاصل عدم الوجوب
حتى يقوم عليه دليل وهذا القسم مما لا خلاف في صحة الاستدلال به والعمل عليه اذ لم يذهب احد الى ان الاصل الوجوب حتى يثبت عدمه لاستلزام ذلك تكليف ما لا

في اصالة النفي

المقام الاول في اصالة البراءة

يطاق و[illegible]

يطاق واشار في الاول الى عدة من الاخبار الدالة على انتفاء التكليف مع الجهل وقال ايضاً في الدرر النجفية ان كان الحكم المطلوب دليله هو الوجوب فلا خلاف
ولا اشكال في انتفائه حتى يظهر دليله لاستلزام التكليف بدون دليل الحرج وتكليف ما لا يطاق كما عرفت لا من حيث عدم الدليل كما ذكروه بل من حيث
عدم الاطلاع عليه اذ لا تكليف الا بعد البيان والناس في سعة ما لم يعلموا واشار ايضاً الى بعض الاخبار الاتية وقد ناقش فيه صاحب الفوائد المدنية
بان التمسك بالبرائة الاصلية من حيث هي هي انما يجوز قبل اكمال الدين واما بعد ان كمل الدين وتواترت الاخبار عن الائمة الاطهار صلوات الله عليهم
اجمعين بان كل واقعة يحتاج اليها الامة الى يوم القيمة وفيها خطاب قطعي من قبله تعالى حتى ارش الخدش فلا يجوز قطعاً وكيف يجوز وقد تواترت
الاخبار عنهم عليهم الصلوة والسلم بوجوب التوقف في كل واقعة لم نعلم حكمها معللين بانه بعد ان كمل الدين لا تخلو واقعة عن حكم قطعي وارد من الله تعالى وبان
من حكم بغير ما انزل الله فاولئك هم الكافرون ثم اقول هذا المقام مما زلت فيه اقدام اقوام من فحول العلماء فحري بنا ان نحقق المقام ونوضحه بتوفيق الملك العلام
ودلالة اهل الذكر عم فنقول التمسك بالبرائة الاصلية انما يتم عند الاشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين وكذلك عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة
الذاتيين كما هو المستفاد من كلامهم عم وهو الحق عندي ثم على هذين المذهبين انما يتم قبل اكمال الدين لا بعده الا على مذهب من جوز من العامة خلو واقعة عن
حكم وارد من الله تعالى لا يقال بقي هنا اصل اخر وهو ان يكون الخطاب الذي ورد من الله تعالى موافقاً للبرائة الاصلية لانا نقول هذا الكلام مما لا يرضى به لبيب
وذلك لان خطابه تعالى تابع للحكم والمصالح ومقتضيات الحكم والمصالح مختلفة الى ان قال لا يعلمها الا هو جل جلاله ونقول هذا الكلام مما لا يرضى في صحته نظر لان بقي
الاصل في الاجسام والاشياء التي تنبه طبايعها الى جهة السفل والعلو ومن العلوم بطلان هذا المقام ثم اقول هذا الحديث المتواتر بين الفريقين المشتمل على حصر الامور في
ثلثة امر بين رشده وامر بين غيه وشبهات بين ذلك وحديث دع ما يريبك الى ما لا يريبك ونظائرهما اخرج كل واقعة لم يكن حكمها بيناً عن البرائة الاصلية واوجب
التوقف فيها ثم استشهد بكلام بعض العامة قال ثم اقول الاشتباه قد يكون في وجوب فعل وجودي وعدم وجوبه مثلاً وقد يكون في حرمة فعل وجودي وعدم حرمته
مثلاً وقد جرت عادة العامة وعادة المتاخرين من علماء الخاصة بالتمسك بالبرائة الاصلية في المقامين ولما ابطلنا جواز التمسك بها لعلمنا بان الله تعالى اكمل لنا
ديننا ولعلمنا بان كل واقعة يحتاج اليها الامة الى يوم القيمة او يتخاصم فيها اثنان ورد فيها خطاب قطعي من الله تعالى خال عن معارض ولعلمنا بان كل ما جاء به
نبينا مخزون عند العترة الطاهرة ولم يرخصوا في التمسك بالبرائة الاصلية فيما لم نعلم الحكم الذي ورد فيه بعينه بل اوجبوا التوقف في كل ما لم نعلم حكمه بعينه و
اوجبوا الاحتياط في بعض صوره فعلينا ان نبين ما يجب ان يعمل به في المقامين وسنحققه بما لا مزيد عليه في الفصل الثامن وقد ذكر هناك وجوب الاحتياط
به بالفعل فيما اذا ورد نص صحيح صريح في كون الفعل مطلوباً غير صريح في وجوبه وندبه اذا كان ظاهراً في الوجوب وكذا لو كان تساوي الاحتمالين ولو كان ظاهراً
في الندب بني فيه على جواز الترك وكذا فيما اذا بلغنا حديث ضعيف دال على وجوب شيء ولا نص عليه بقوله صلوات الله عليه ما حجب الله علمه عن العباد موضوع
عنهم وقوله صم رفع القلم عن تسعة اشياء من جملتها ما لا يعلمون قال فنحن معذورون ما دمنا متفحصين في خروج عن تحتهما كل فعل وجودي لم نقطع بجوازه بحديث
المشتمل على حصر الامور في الثلثة وانت تعلم ان قضية حجته المذكورة جواز الترك في صورة تساوي الاحتمالين ايضا لحصول الحجب وانتفاء العلم مع انه نص على
خلافه ثم نقول ان كان الظن حجة في المقام فلم يعد مظنون الدلالة من موارد الشبهة والا فما الوجه في حكمه بوجوب الاحتياط اذا كان النص المفروض ظاهراً
في الوجوب دون ما اذا كان ظاهراً في الندب وكان النص واضحاً لدلالة لقاصر السند مع اشتراك الجميع في حصول الشبهة وليت شعري هل فرق المذكور بنص
من الائمة عم او بمجرد الراي وتشهي النفس ولو وجد عنده نص في ذلك لكان عليه ايراده في المقام ليكتفي به في تبيين المرام ثم انه ذكر بعد كلام له على جملة من
المتاخرين وتكراره لبعض المطالب المتقدمة ثم نعم يمكن ان يقع بناء على ما نقله في كتاب العدة رئيس الطائفة عن سيدنا الاجل المرتضى قدس سره من تردده في ان في
الفترة الاشياء على الاباحة بمعنى انه لم يتعلق بهم شيء من التكاليف الواردة التي خفي عليهم اذ تعلق التكليف يتوقف على بلوغ الخطاب عند الاشاعرة وعليه او
على قطع العقل بالحكم عند المعتزلة ومن وافقهم والمفروض انتفاء الامرين انه لم يتفطن بحكم الله في واقعة لم يتعلق به ذلك الحكم لكن هذا خلاف قواعدهم
لانهم لم يبنوا افتاويهم على ان زمانهم من زمان الفترة بل يقولون هكذا ان لنا الشريعة وبين المقامين بون بعيد قلت ما ذكره سهو بين فان احداً من اهل العلم لا يقول
عند انسداد الاباحة لدلالة البرائة عند العجز عن الادلة انه كان زمان الشريعة بل يجعلون ذلك قضية تكليفهم عند فقد الادلة كما يعرف من ادلتهم المذكورة ثم انه
اختار معتقد ترديد اهل الفترة قال وكل من علم اجمالاً ولم يعلم تفصيلها بعد العلم بالتفاصيل في امهات الاحكام مثل الله اذن لكم ام على الله تفترون وغير
عدة من الايات لا يجد العذر سوقال ثم اعلم انا نتمسك بما صار اليه المرتضى في زمن الفترة انما يجري في زمن الغيبة في سقوط وجوب فعل وجودي وفي القول بسقوطه عنا
ما دمنا جاهلين متفحصين ولا يجري في سقوط حرمته لانا تلقينا القواعد الكلية الواردة منهم عم المشتملة على وجوب الاجتناب عن كل فعل وجودي لم نقطع بجوازه عند الله
هكذا ينبغي ان يحقق هذا الى اخر ما ذكر وانت خبير بان ظاهر كلامه الاخير الحكم بجواز نفي التكاليف المتعلقة بالافعال الوجودية ما لم يقم عليه دليل وهو قول بحجية اصالة
البرائة حسب ما ذكرنا وعمدة الغرض من نقل اقاويله المذكورة الاشارة الى شدة اضطرابه في المسئلة وعدم استقامته على طريقة واحدة مع دعواه قيام
الدليل القاطع في كل واقعة ثم انه قد حكى بعد ما نقلنا عنه اولاً ما ذكره المحقق ره في اصوله من ان الاصل خلو الذمة عن الشواغل الشرعية فاذا ادعى مدع حكماً
شرعياً جاز لخصمه ان يتمسك في انتفائه بالبراءة الاصلية فنقول لو كان ذلك الحكم ثابتاً لكان عليه دلالة شرعية لكن ليس كذلك فيجب نفيه ولا يتم هذا الدليل الا
ببيان مقدمتين احديهما انه لا دلالة عليه شرعاً بان يضبط طرق الاستدلالات الشرعية ويبين عدم دلالتها عليه والثانية ان يبين انه لو كان هذا الحكم ثابتاً
لدلت عليه احدى تلك الدلائل لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق للمكلف الى العلم به وهو تكليف بما لا يطاق ولو كانت عليه دلالة غير تلك الادلة
لما كانت ادلة الشرع منحصرة فيها لكن بينا انحصار الاحكام في تلك الطرق وعند هذا يتم كون ذلك دليلاً على نفي الحكم والله اعلم ثم استحسن الكلام المذكور
واستجوده وهو اثنى على المحقق ومدحه ثم قال وتحقيق كلام المحقق انه اذا تتبع الاحاديث المروية عنهم عم في مسئلة لو كان فيها حكم مخالف للاصل لاشتهر

لعموم البلوى بها اذا لم تظفر بحديث يدل على ذلك الحكم ينبغي ان نحكم قطعا عاديا بعدمه لان جما غفيرا من افاضل علمائنا اربعة آلاف منهم تلامذة الصادق عليه السلام كما نقله
عن المعتبر كانوا ملازمين لائمتنا عليهم السلام في مدة تزيد على ثلثمائة سنة وكان همهم وهم الائمة اظهار الدين عندهم وتاليفهم كلما يسمعون منهم في الاصول لئلا
يحتاج الشيعة الى سلوك طريق العامة ولتعمل بما في تلك الاصول في زمن الغيبة الكبرى فان رسول الله صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلام لم يضيعوا من كان في اصلاب الرجال من شيعتهم
كما تقدم في الروايات المتقدمة ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسك بان نفي ظهور الدليل على حكم مخالف للاصل دليل على عدم ذلك الحكم في الواقع الى ان قال ولا
يجوز التمسك به في غير المسئلة المفروضة الا عند العامة القائلين بانه صلى الله عليه وآله اظهر عند اصحابه كل ما جاء به وتوفرت الدواعي على جميعه واخذه ونشره وما خص احدا
بتعليم شيء لم يظهره عند غيره ولم يقع بعده ما اقتضى اختفاء ما جاء به انتهى وكلامه فيما صرح في التفصيل في اجراء الاصل بين عام البلوى وغيره ظاهر
عدم الفرق في ذلك بين اصالة البرائة والاباحة وغيرهما فحكم بحجيته في الاول دون الاخير ولا يذهب عليك ان كلام المحقق هنا بعيد عن الانطباق على ما فهمه
بل هو كالصريح في حجية اصالة البرائة مطلقا في نفي التكليف عنا بعد الفحص واستقصاء الادلة بحسب الوسع والحاصل ان الفقيه بعد ان ضبط طرق الاستدلال
الشرعية وبين عدم دلالتها عليه بنى على مقتضى اصالة البرائة ان لا تكليف عليه سواء كان هناك تكليف واقعي اولا وليس غرضه الحكم بانتفاء الحكم واقعا ويتبين
عند انتفاء الدليل عليه بحسب الواقع كيف ولا اشارة في كلامه الى اعتبار عموم البلوى في الاشارة المقام حتى يمكن حمل كلامه عليه بل في كلامه ما يدل
على خلافه حيث قال لانه لو لم يكن عليه دلالة لزم التكليف بما لا طريق فان قضيته نفي ارتفاع التكليف مع عدم وصول المجتهد اليه بعد بذل وسعه في تحصيله لعدم
المذكورة على خصوص عام البلوى مما لا وجه له اصلا وكيف كان فكلماته المنقولة من اولها الى آخرها مبنية على الغفلة عما هو محل الكلام في المسئلة فتوهم ان القائل
بحجية اصالة البرائة يجعلها دليلا على ثبوت الحكم في الواقع طريقا يتوصل به الى معرفة الحكم الثابت في نفس الامر ومجوز الحكم بثبوته على الوجه المذكور فانكر
ويبين انه لا ملازمة عليهم ذلك وبين اصالة البرائة وما حكم به الشرع في الواقع فكيف يمكن كشفه عنه ولما تخيل ظاهرا وجوب بيان الاحكام على النبي والامام عليهم السلام وكان الحال
فيما نعم به البلوى قاضية بوصول البيان الينا لتوفر الدواعي عليه كان عدم وصوله الينا كاشفا عن عدم وجوده في الواقع الكاشف عن انتفاء الحكم كذلك
فلذا اعترف بحجيته بالنسبة اليه دون غيره وقد عرفت مما اشرنا اليه ان الكلام في المقام في حجية اصالة البرائة انما هو بالنسبة الى الظاهر دون الواقع والمقصد
منه معرفة سقوط التكليف بالنسبة الينا من غير ملاحظة لانتفائه بحسب الواقع اذ لا فائدة يعتد بها في معرفة ذلك بعد معرفة التكليف كيف ومعظم ادلة الفقه
انما يثبت ما كلفنا به بحسب الشريعة من دون اثبات الواقع لوضوح كون معظم الادلة مما لا دلالة فيها على الواقع اقصى ما في المقام ان يفيد بعضها
ظنا به ومن البين ان الظن بنفسه لا يعقل ان يكون دليلا طريقا مثبتا للواقع حتى يصح الحكم بكونه الواقع فضلا عن كونه جائزا في الشريعة او ممنوعا
عنه غاية الامر انه مع قيام الدليل على حجيته في الظاهر يصح الحكم على صورة الثبت بثبوت ذلك الحكم وذلك انما يترتب على قيام الدليل المذكور ولا اعتبار في ذلك
الظن المفروض سواء اثر الحجية او لا اذ من البين ان الظن ليس قابلا لان يجعل سبيلا الى الواقع على سبيل الثبت وانما يكون سبيلا اليه على سبيل الظن
وهو مما لا يترتب عليه فائدة ولا منع في الشريعة ايضا من الحكم بكون المظنون ظنا غير معتبر وان كان حاصلا من قياس او استحسان وهو ظاهر فظهر بما قررناه ان
المقصد في المقام هو بيان حجيته في الظاهر وجواز الاعتماد عليه في التكاليف ح فلا مدخل لاكمال الدين وثبوت الحكم مخزونا عند الائمة عليهم السلام في كل واقعة
في دفع الاصل المذكور ولا ارتباط بينهما نفيا ولا اثباتا بوجه من الوجوه كيف ويصح الحكم بانتفاء التكليف عنا مع العلم بحصوله واقعا على سبيل الاجمال
كما اذا كلفنا بمجمل ولم يتمكن من بيانه في تمام الوقت ولم يمكن تحصيله على سبيل الاحتياط فكيف مع عدم العلم به وعدم قيام دليل على ثبوته وبالجملة
غاية ما يلزم مما ذكره على فرض تسليمه عدم امكان تحصيل الحكم الواقعي من جهة الاصل المذكور وهو كما عرفت غير ما هم بصدده في المقام نعم لو عممنا الاصل
المذكور بحيث يندرج فيه عدم الدليل الذي جعلوه دليلا آخر على عدم الحكم كما اشرنا اليه كان اذن في بعض صوره دليلا على انتفاء الحكم في الواقع حسب ما سلمه
المعترض المذكور واستحسنه على ان دلالته على انتفاء الحكم في الواقع ايضا اشكال اذ قد يكون اختفاء الحكم منوطا بمصالح تقتضيه كما يستفاد من الاخبار ويشير
اليه ايضا ما ورد في الاخبار من ان عليكم السؤال وليس علينا الجواب فغاية الامر في هذه الصورة ايضا الحكم بانتفاء التكليف عنا كما في الصورة الاخرى كيف و
كان فلا مانع من ابراز الحكم على صورة الثبت في الصورتين كما هو الشأن في ساير الادلة التي ثبتها التعبد في الشرع مع عدم كشفها عن الواقع على سبيل
اليقين كيف وصريح كلامه تسليم جواز الحكم على سبيل الثبت في الصورة الاخيرة وقد علمت انتفاء دلالته على الواقع ايضا فان كان كلامه المذكور مبنيا على
دلالته على انتفاء الحكم في نفس الامر فهو افحش من الخطاء وان كان ذلك عنده كاشفا عن رضا الامام عليه السلام بالترك فالمفروض في المقام بعد انسداد الطريق
حسب ما نستفيده من الادلة على الاصل المذكور وقد اعترف به في بعض صوره كما عرفت ومع الغض عن ذلك والقول بقيام الدليل في ساير الادلة لينظر
على جواز الحكم كذلك وعدم قيامه في المقام فقد عرفت انه لا ثمرة يعتد بها في المناقشة المذكورة بعد الحكم بجواز الاعتماد عليه في ارتفاع التكليف في الظاهر حتى
يحتاج الى اطالة الكلام والمبالغة في الرد على من اختاره في المقام كما لا يخفى ومن عجيب العجب ما وقع من صاحب الحدائق في المقام حيث ادعى ان دعواه الانفا
على الاصل المذكور كما تقدم الاشارة اليه نص فيها ايضا عند ذكره مسئلة الاحتياط على وجوب الاحتياط فيما اذا تردد المكلف في الحكم اما لتعارض ادلته
او لتشابهها وعدم وضوح دلالتها او لعدم الدليل بالكلية بناء على نفي البرائة الاصلية او لحصول الشك في اندراج بعض الافراد تحت بعض
الكليات المعلومة الحكم او نحو ذلك ثم ذكر ايضا في مثال الاحتياط الواجب المتعلق بالفعل ما اذا اشتبه الحكم من الدليل بان تردد بين احتمالي الوجوب
والاستحباب فالواجب هو التوقف في الحكم والاحتياط بالاتيان بذلك الفعل ومن يعتمد على اصالة البرائة يجعلها هنا مرجحة للاستحباب
وفيه اولا ما عرفت من عدم الاعتماد على البرائة الاصلية في الاحكام الشرعية وثانيا ان ما ذكروه يرجع الى ان الله تعالى حكم بالاستحباب لموافقة البرائة
الاصلية ومن المعلوم ان احكامه تعالى تابعة للحكم والمصالح المنظورة له تعالى وهو اعلم بها ولا يمكن ان يقال مقتضى المصلحة البرائة الاصلية فانه رجم بالغيب

وجرأة بلا ريب

وجراه بلا ريب ومن هذا القسم ايضا ما تعارض فيه الاخبار على وجه يتعذر الترجيح بينها بالمرجحات المنصوصة فان مقتضى الاحتياط التوقف في الحكم ووجوب
الاتيان بالفعل متى كان يقتضي الاحتياط ذلك فان قيل ان الاعتبار في الصورة المذكورة قد دل بعضها على الارجاء وبعضها على العمل من باب التسليم
قلنا هذا ايضا من ذلك فان التعارض المذكور مع عدم ظهور مرجح لاحد الطرفين ولا وجه يمكن الجمع به في البين مما يوجب دخول الحكم المذكور في
المتشابهات المأمور فيها بالاحتياط ومن هذا القسم ايضا ما لم يرد فيه نص من الاحكام التي لا تعم بها البلوى عند من لم يعتمد على البراءة الاصلية فان
الحكم فيه ما ذكر كما سلف في مسئلة البراءة الاصلية انتهى وانت خبير بان الصور المذكورة في كلامه مما لم يقم في شيء منها دليل على وجوب الفعل فيه
الجميع مما قررناه ولا مانع من البناء على البراءة الاصلية في نفي الوجوب من فعل وجودي الى ان يثبت خلافه وقد ذكر انه لا خلاف في حجية الاستناد اليه
ففي حكمه هنا بوجوب مراعاة الاحتياط بالاتيان بالفعل تناقض واضح وكلامه هنا موافق لما ذكره المحدث المذكور ماخوذ منه وقد اتضح فساده بما قررناه وبما يأتي
الاشارة اليه من الادلة على الاصل المذكور وفي الاخبار التي اشار اليها في المقام المتقدم كفاية في ابطال الحجة ثم انه قد اتضح مما قررنا ذهاب الفاضلين
المذكورين ومن تبعهما الى لزوم مراعاة الاحتياط بالاتيان بالفعل مع دوران الامر بين الوجوب وعدمه ولما كان هذا القول وان لم يعرف لاحد من الاصحاب
بل قد عرفت حكاية جماعة على عدم وجوبه الا ان اهل ذكر خلافا في وجوب الاحتياط وحكى العلامة عن جماعة القول بوجوبه وقضيته ذلك
عدم جواز الاعتماد على اصالة البراءة الا انه لا يعرف كون القائل المذكور من الاصحاب ثم يوجد في كلمات جماعة من الاصحاب التمسك بطريقة
الاحتياط وذلك يومي الى مراعاتهم عنده الا ان كثيرا من تلك المقامات مما ثبت فيه التكليف على سبيل الاجمال فهو غير ما نحن بصدده الا ان البناء
فيه على وجوب الاحتياط بعيد كما سيأتي الاشارة اليه ولو وجد منهم احتجاج بالاحتياط في غير هذا المقام فيمكن ان يكون ذلك للتنبيه للمرام لا احتجاجا للاول ولربما
بالمؤيد في كلماتهم او في مقام المناظرة مع من يقول بوجوبه وكيف كان فكلماتهم في كتبهم مشحونة بالاحتجاج باصالة البراءة بحيث لا يخفى على من راجع كتبهم وحيث
ان المسئلة وان كانت غنية عن التعرض لبيانها واطالة الكلام في حجيتها الا انها لما صارت محلا للمناقشة لجماعة من الاخبارية اردنا ان نشير الى ادلتها في الجملة اما الكتاب فيدل عليه
الاستنباط منه عدة آيات كقوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هديهم حتى يبين لهم ما يتقون وقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الا ما آتيها ونحوها
مما سيأتي الاشارة اليها والى ما فيها من المناقشة عند بيان اصالة الاباحة واما السنة فاخبار كثيرة دالة على ذلك منها ما رواه الشيخ في ... عن الصادق عليه السلام انه
قال كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فانه يعم الامر والنهي ومنها الحديث المشهور رفع عن امتي الخطاء وسيأتي الكلام في بيان دلالتهما مع سائر الاخبار الدالة على
التكليف عن الجاهل وبشير اليه ايضا ما دل على حجية الاستصحاب اذ البراءة القديمة ثابتة من غير شك فيستصحب وقضيته ذلك البناء على البراءة
حتى يثبت الشغل فيكون ذلك من الادلة على الاصل المذكور كما اشرنا اليه واما الاجماع فقد عرفت الاجماعات المحكية عليه سيما من الاخبارية وهو ايضا
من ملاحظة الكتب الاستدلالية وجريان الطريقة عليه خلفا بعد سلف من اعصار الائمة بل الظاهر ثبوته في الصدر الاول ايضا فان اهل البلاد النائية
ما كانوا على لزوم مراعاة الاحتياط في جميع افعالهم على جميع ما يحتملون وجوبه الى ان يأتي نص على عدمه بل من البين انهم ما كانوا يحكمون على شيء بحكم الا بعد
قيام البينة عليه ونهوض الحجة به كما لا يخفى على من تأمل في طريقتهم وفي الاخبار المتقدمة اشارة اليه واما العقل فانه انما بعث الانبياء ونصب الاوصياء
لتبليغ الاحكام وارشاد الانام الى مسائل الحلال والحرام فاذا لم يرد التبليغ بوجوب شيء والتكليف به دل ذلك على انتفاء وجوبه اذ لو وجب لكان قضية الحكمة
الباعثة على بعث الرسل تبليغ الحكم فيه هذا اذا انتفى البيان من اصله واما اذا انتفى الوصول اليه فقد يتخيل ان الامر بعكس ذلك اذ قضيته دفع الضرر
وجوب الاحتياط فيما يحتمل فيه الوجوب اذا انتفى فيه احتمال المنع كما هو مورد البحث ويدفعه ان البناء عليه قاض بلزوم العسر والحرج الشديد الذي
لا يوافق طريقة اللطف سيما بعد العلم بكون الشريعة سمحة سهلة بل قد يؤل الامر الى التكليف بغير المقدور لتكثر الاحتمالات وترجيح بعضها على بعض
ترجيح من غير مرجح ومع ملاحظة ذلك يقطع العقل بانتفاء التكليف ويرد عليه انه لو تم ذلك فانما يتم فيما اذا كانت الاحتمالات كثيرة غير محصورة واما اذا
انحصرت في امور عديدة لا حرج في الاتيان بها فلا وهذا امر حاصل في الاغلب لقيام الاجماع وغيره من الادلة على انتفاء احتمال الوجوب في معظم الافعال وما
يحتمل وجوبه مما لم يدل دليل على انتفاء الوجوب فيه امور عديدة يمكن مراعاة الاحتياط فيها مع الغض عن الادلة المتقدمة فيتبع القول بوجوب الاحتياط نظرا
الى حكم العقل نعم اذا لوحظ دلالة الشرع على سقوط التكليف ح فلا كلام وما ذكر من الوجوه في اثبات الاباحة غير جار في المقام لما عرفت من الفرق نعم ان فرض
عدم انحصار الامر في المقام كما قد يتفق بالنسبة الى من بعد عن بلاد الاسلام بحيث لا يقدر على تعرف الاحكام وكان بنائه على مراعاة الاحتياط متعذرا
او متعسرا جدا بحيث يقطع العقل بعدم ابتناء الشريعة عليه كان ما ذكر من حكم العقل متجها واما في غيره فالقول بالاطلاق استقلال العقل بنفي التكليف
بعيد جدا وقد ظهر بما قررنا ضعف ما ذكره بعض الافاضل في تقرير الدليل المذكور من ان الاصل الذي كانت عليه الذمة قبل ثبوت التكاليف هو البراءة اذ لو لم
يكن على ذلك لكانت على الشغل وهو الحرج العظيم الذي دلت على نفيه الآية والرواية ومتى ثبت الاصل المذكور لم يحتج في التعلق به الى حجة لاستمراره كما في اصل
الاباحة والطهارة والعدم فان الاحتياج في هذه الى اجراء هذه الاصول الى الاكثر من اثباتها لانه قاعدة بان الاصل المفروض ان ثبت مط ثم ما ذكروا والا فلا يوجب
الخروج عن مقتضاه مجرد الاحتمال ما لم يقم دليل شرعي على خلافه واما اذا كان ثبوته لجهة خاصة كما في المقام اذ لم يكن ثبوته الا لمجرد الحرج والضيق لدورانه
بين غير المحصور او ما هو بمنزلته كما هو المفروض فانما يدور ثبوت الاصل المذكور مدار حصوله فلا يمكن الحكم بثبوت الاصل المذكور مع زوال الحرج
بل لا بد اذن من ملاحظة العقل في تلك الحال وقد عرفت ان قضية العقل ح مراعاة الاحتياط لقيام احتمال الضرر الباعث على الخوف وهذا وان جرى
في الصورة المتقدمة الا ان اشتماله هناك على الضيق والحرج قد قضى بعدم لزومه القاضي بزوال الخوف وما قد يتوهم من ان التكليف فرع العلم وان من
المقرر في الاذهان ان لا تكليف الا بعد البيان مدفوع بانه ان اريد به انتفاء التكليف بالشيء الا بعد بيان كونه مأمورا به بحسب الواقع فهو ممنوع ودعوى استقلال

من كثيرة

العقل به بينه العقل كيف ومن الواضح ايجاب العقل للاجتناب عن المشتبهات وان اريد به ان التكليف فرع العلم بلزوم الاقدام او الاولوية من باب الاحتياط

في المقام ثبوت العلم

فسلم ولا نفرض من ترك الاصل فالمسلم من بطلان التكليف قبل البيان انما اذا كان المكلف غافلا بالمرة او متفطنا غير عالم بلزوم الاقدام او المنع عنه في الظاهر

ولو من باب الاحتياط ودفع الضرر المحتمل سواء تعلق بعدم وجوب الاقدام في الواقع لقيام بعض الشبه القاضية بعدمه بذل وسعه او لم يعلم وجوب

الاقدام في الظاهر كما اذا كان لم يمكن المقام مقام الخوف لسقوط الاحتمال في نظر العقل كما في بعض الفروض وان قارن وجوده في الواقع واما مجرد الجهل

بالحكم الواقعي فغير مانع من التكليف كما هو ظاهر مما قررنا فتحصل مما ذكرنا ضعف الحكم بكون البراءة عقلية بعد ورود الشرع ايضا على سبيل الاطلاق بل هي

عقلية في بعض الوجوه وشرعية في بعضها حسبما مر هذا ثم ان ما ذكرنا من البناء على اصالة البراءة فيما اذا تعلق الشك بنفس التكليف واما اذا

تعلق بخصوصية المكلف به فلا وجه لجريان الاصل المذكور فيه على كل الوجوه وتفصيل الكلام ان ما تعلق التكليف به قد لا يتعين عند المجتهد حقيقته

فيكون دائرا بين امرين او امور عديدة يتعلق طلبه بعينه بعد بذل وسعه وقد يتعين المكلف به عنده الا انه يتعلق علمه بتفسيره وتعيين

وعلى كل منهما فاما ان يندرج احد الوجهين او الوجوه في الباقي او لا ثم مع تكثر الوجوه اما ان ينحصر الاحتمالات بحيث يحصل اليقين بالامتثال بالجميع

او لا وتوضيح الحال فيها انه اذا دار التكليف بين امرين غير مندرجين او امور مختلفة كذلك مع امكان الاتيان بالجميع فقضى ذلك يلزم الاتيان بها اجمع

لاقتضاء اليقين بالشغل اليقين بالفراغ ولا يحصل بدون التكرار والاتيان بجميع المحتملات واحتمال سقوط التكليف بمجرد ذلك مع كونه خلاف

الاصل مما لا وجه له لامكان تفريغ الذمة بما قلناه ومع القول ببقاء التكليف لا وجه للترجيح مع انتفاء المرجح ولا التخيير فيتعين الجمع المحصل لليقين طريقة

بالفراغ وكذا الحال اذا تعين المتعلق لكن طرء الاجمال ودار بين الامرين او امور كذلك واذا لم يتمكن من تحصيل اليقين بالفراغ لعدم انحصار الوجوه

المحتملة فيما تعلق به التكليف فالظاهر سقوط التكليف به لعدم امكان الاتيان بالجميع والاقتصار على البعض غير مفيد فهو بمنزلة الجهل بأصل

التكليف اذ لا فائدة في معرفته كذلك لانتفاء طريق للمكلف الى معرفة الواجب فالتكليف به من قبيل التكليف بغير المقدور والاتيان بما يحتمل الوجوب كونه الواجب

تفريغ الذمة عنه مما لا اصالة البراءة هنا قاضية بسقوط التكليف عنه وان علم بحصوله في الجملة وكذا الحال في التكليف بالمجمل اذا دار بين امور كثيرة

او التخيير

حسبما ذكرنا واما اذا دار التكليف بين الاقل والاكثر ومندرجا فيه فهل يؤخذ بالاقل وينفي الباقي بالاصل او لا بد من الاتيان بالاكثر وما يحتمل

جزئيته او شرطيته ان لم يكن هناك احتمال لمانعيته والا كرر العمل مع امكان تحصيل العلم به وجهان وتحقيق الكلام فيها ان الفعل اما ان يكون

بعض اجزائه منوطا بالباقي بحيث لو نقص شيء منها كان الفعل كعدمه ولم يحصل الامتثال بالباقي ايضا او لا يكون كذلك بل يحصل الامتثال مع

فقدونا بالباقي منه غاية الامر عدم حصول الامتثال بالباقي اذا فرض ثبوت التكليف بالزائد فالكلام هنا في مقامين الاول فيما اذا لم يكن الصحيح

منوطا بالاجتماع الظاهر جريان الاصل هنا في نفي الزائد سواء كان التكليف من اصله دائرا بين الوجهين او الوجوه او تعلق بكلي معلوم على سبيل الاجمال

صادق على جميع مراتبه فقد شك فيما اشتغلت الذمة به كما اذا علم التكليف باداء الدين ودار بين الاقل والاكثر مع صدق اسم الدين على القليل و

الكثير او تعلق بمجمل ودار بين ذلك المجمل بين الزائد والناقص اما للشك في وضعه للاقل او الاكثر او لقيام الاجمال في ذلك لو فعله كما اذا تلف ما لا

لزيد فكلف باداء القيمة وهي دائرة بين الاقل والاكثر مع عدم الاشتراك بينهما في الاسم والوجه في ذلك ان القدر المتيقن من التكليف في الوجوه المذكورة

هو اشتغال الذمة بالاقل والزيادة غير معلومة فينفى بالاصل والحاصل انه يدور الامر في الزائد بين البراءة والشغل فيرجح جانب البراءة على مقتضى

الاصل المذكور فان قلت انه مع العلم بحصول التكليف ودورانه بين الوجهين يدور التكليف بين امرين وجوديين ولا اقتضاء للاصل في تعلقه بشيء

الحكم

منهما الا انه لو دار التكليف بين نوعين وكان احدهما اقل جزءا من الاخر لم يصح الاشتغال به عملا بالاصل قلت ليس المقصود في المقام اقتضاء الاصل

تعلق التكليف بالاقل لوضوح استوائهما بالنسبة الى الاصل بل الغرض ان التكليف بالاكثر قاض باشتغال الذمة بالاقل من غير عكس فالاشتغال بالاقل

ثابت على الوجهين معلوم على التقديرين بخلاف الاكثر فينفى بالاصل ويحكم ببراءة الذمة عنه شرعا فيرجع الامر الى وجوب الاقل خاصة في ظاهر الشرع وبما

قررنا يندفع ما قد يقال فيما اذا تعلق التكليف بالمجمل بان متعلق التكليف هناك انما هو مؤدى اللفظ ومدلوله بحسب الوضع مثلا ومن البين عدم

جريان الاصل في تعلق الوضع بالاقل فكيف يحكم بان الواجب هو الحاصل ان الحكم بكون الواجب هو الاقل مثلا لازم مع الحكم بالوضع لهذا المفروض القطع

بكون المكلف به هو موضوع اللفظ لا غيره فاذا لم يثبت ذلك بالاصل لم يثبت الاخر ايضا لما عرفت من ان الحكم بوجوب الاقل يكون من جهة الحكم بكونه المراد

من اللفظ وقد يكون من جهة انه المتيقن ارادته مع الشك في ارادة الزائد عنه وما لا يجري فيه الاصل هو الاول وهو ملازم مع الوضع في المقام

واما الثاني فلا دلالة فيه على ما هو المراد من اللفظ بحسب الواقع وانما يستفاد منه ما هو التكليف في ظاهر الشريعة ولا يرتبط له بتعيين ما وضع له اللفظ او

استعمل فيه كما لا يخفى وما قد يقال انه بعد ثبوت اشتغال الذمة وحصول الاجمال في متعلق التكليف يجب مراعاة الاحتياط لاقتضاء اليقين

بالشغل اليقين بالفراغ مدفوع بان الشغل اليقيني انما يحتاج الى اليقين بالفراغ على مقدار اليقين بالاشتغال ولا يقين هنا بالاشتغال بما

يزيد على الاقل حتى يستدعي اليقين بالفراغ وما قد يتوهم من عدم جريان البيان المذكور في الوجه الاخير لحصول الاشتغال هناك بمؤدى

اللفظ ولا يقين هناك بالفراغ الا بالاتيان بجميع المحتملات بل ولا في الوجه الاول لدوران التكليف هناك بين احد الوجهين ولا يحصل اليقين

بالفراغ بأداء الاقل غاية الامر جريانه في الوجه الثاني اذ القدر المتيقن هناك من الاشتغال بذلك الكلي هو الاقل فينفي الزائد بالاصل ولا حاجة

معه الى اليقين بالفراغ مردود بانه لما كان مؤدى اللفظ في الوجه الاخير واحد الوجهين او الوجوه في الوجه الثاني اذ القدر المتيقن في الاشتغال

مبهما غير معلوم

لم يحصل من العلم بتعلق التكليف به الا اليقين بالاشتغال بالاقل اذ هو القدر الثابت من الاشتغال والاشتغال بما يزيد عليه غير معلوم

فيلزم الامر

فيدور الامر بين حصول الشغل وعدمه وقد تقدّم البراءة حتى يتبين الاشتغال وبالجملة ليس المقص بيان المراد من المجمل هو الاقل هو الخصوص
بل المراد انه لا يحصل من التكليف بذلك المجمل علم باشتغال الذمة على ما يزيد على الاقل فينفى الزائد بالاصل فيكون الواجب علينا بعد دفع الزائد
بالاصل هو خصوص الاقل فليتم جميعا هذا بالنسبة الى اجزاء الاصل في الاجزاء واما بالنسبة الى الشرائط فان قام هنا اطلاق صح نفي الاشتراط
اذن من جهته ويصح التمسك هناك باصالة عدم التقييد ومع حصول الاجمال فلا يصح الاستناد في نفيه الى اصالة البراءة بل لا بد من مراعات الاحتياط
حسبما ياتي بيانه في المقام الثاني والقائل بجريانه هنا لا يقول به في المقام ايض وسيأتي تفصيل القول فيه في المقام الثاني فيما اذا كان الصحة منوطة
بالاجماع وكان انضمام كل جزء الى الاخر معتبرا في تعلق الحكم وح ففي الاقتصار على المتيقن ودفع المشكوك بالاصل وجهان ومن هنا وقع النزاع وعدمه
المعروف بين المتاخرين في اجراء الاصل في اجزاء العبادات المجملة وشرايطها المشكوكة فذهب جماعة منهم الى جريان الاصل في ذلك وجعلوا اجزائها
كاجزاء في التكاليف المستقلة من غير فرق وصغر اخرون حيث اوجبوا مراعات الاحتياط في ذلك وحكموا بان ما شك في جزئيته او شرطيته فهو
جزء او شرط يعنون بانه في حكم الجزء والشرط في توقف الحكم بالصحة على الاتيان به لا انه جزء او شرط بحسب الواقع كما قد يتوهم ولما لم تكن المسئلة في كتب
الاصحاب ما عن جماعة من متاخري المتاخرين اختلف النسبة اليهم في المقام فقد عزى بعض من القائلين بالاول ذلك الى ظاهر كلمات الاوائل والاواخر
واستظهر نفي الخلاف فيه وبعض من يقول بالثاني عزاه الى اكثر الاصحاب المايرون في كلماتهم من الاستناد في ذلك الى اصالة البراءة تارة والاحتياط
اخرى وكيف كان فالاقوى هو الثاني ويدل عليه وجوه الاول ان الذي يتعلق الامر بطبيعة العبادة المفروضة فقد ارتفعت به البراءة السابقة
وثبت اشتغال الذمة بها قطعا الا انه يدور الامر بين الاشتغال بالطبيعة المشتملة على الاقل او الاكثر وليست المشتملة على الاقل مندرجة في المشتملة على
الحاصلة بالاكثر كما في مسئلة الدين فان اشتغال الذمة هناك بالاكثر قاض باشتغالها بالاقل لعدم ارتباط هناك بين الاجزاء بخلاف المقام
اذ المفروض ارتباط بعض الاجزاء بالبعض وقضاء زوال كل منها بزوال الكل وكونها في حكم العدم الصرف والقول بان التكليف بالكل قاض بالتكليف
بالجزء قطعا بخلاف العكس لا يثمر في المقام اذ القدر المعلوم تعلق التكليف به تبعا بالجزء في ضمن الكل لا ان يتعلق به تكليف على الاطلاق ولو انفصل من ذلك
عن بقية الاجزاء نعم لو قام الدليل على عدم ارتباط بين الاجزاء في التكليف وعدم اعتبار الماهية المجموعية فيه صح ذلك والمفروض في محل البحث قيام
الدليل على العكس فضلا عن عدم قيامه على اطلاق التكليف ح نقول ان التكليف بالطبيعة المشتملة على الاكثر لا يقضي باشتغال الذمة بالمشتملة
على الاقل حتى انه اذا اتى بالاقل حصل به الفراغ على حسبه ليدور الامر في الباقي بين حصول التكليف به وعدمه ليرجح الحكم بالبراءة وعدم التكليف بعد
دوران الامر في الباقي بين اشتغال الذمة وبرائته وحصول التكليف به وعدمه كما تقرر ذلك فيما اذا دار التكليف بين الاقل والاكثر في غير المرتبط
الاجزاء كما مرّ اذ قد عرفت ان التكليف بالاكثر لا يقضي باشتغال الذمة بالاقل كذلك بوجه من الوجوه بل الاتيان به كعدمه فاشتغال الذمة ح دائر بين
طبيعتين وجوديتين لا يندرج احدهما في الاخر وان اشتمل الاكثر على اجزاء الاقل لما عرفت من عدم الملازمة بين الامرين فح لا وجه في اجراء الاصل لبراءة
او العدم في تعيين احد الوجهين اذ مورد ذينك الاصلين دوران الامر بين البراءة والشغل ووجود الشيء وعدمه لا ما اذا دار الامر بين الاشتغال باحد
الامرين او وجود احد الشيئين كما هو المفروض في المقام فان قلت ان التكليف بالاكثر في المقام قاض بالتكليف بالاقل في الجملة فيصدق ثبوت الاشتغال
به على طريق اللا بشرط وح فيدور الامر في الزايد بين البراءة والشغل وحصول التكليف وعدمه فينفى بالاصل قلت ليس التكليف بالاقل ثابتا على طريق
اللا بشرط ليكون ثبوت التكليف به على نحو الاطلاق بل ثبوته هناك على سبيل الاجمال والترديد بين كونه مطلوبا بذاته او تبعا للكل في ضمنه فعلى
الاول لا حاجة الى اعمال الاصل وعلى الثاني لا يعقل اجرائه فيه والقول بان المقص بالاصل نفي الحكم في الظاهر دون الامر بين الثبوت وعدمه
في الواقع اما ثابت لا مسرح فيه للاصل ومنفي لا حاجة اليه فلو كان ذلك مانعا عن جريانه لما جرى في ساير المقامات مدفوع بانه بعد العلم
باشتغال الذمة بمقدار مخصوص بحيث نعلم ارادته على كل حال لا تامل في اجراء الاصل فيما زاد عليه بعد قيام دليل يمكن الركون اليه من غير فرق بين ما
اذا تعلق التكليف بمجمل فكان ذلك هو القدر المتيقن منه وبين وشك في تعلق التكليف فيما يزيد عليه واما اذا لم يتعين القدر المذكور لتعلق
التكليف ودار الامر بين تعلق التكليف به بخصوصه او بما يزيد عليه بحيث لا يكون القدر المذكور مطلوبا بنفسه اصلا بل مطلوبا بطلب الكل في ضمنه
فلا لدوران التكليف اذن بين طبيعتين مختلفتين غاية الامر ان يكون احدهما اقل جزء من الاخر فان ذلك بمجرده لا يقضي بترجيح الاقل كما لا يخفى و
مع اختلاف اجزاء احدهما في الاخر غير مجد فيه بعد فرض عدم قضاء الامر بالكل بمطلوبية الجزء الا في ضمنه فلا يقين اذن بارادة الاقل لو اتى به على
انفراده كما في غير المشارك في الجزء والحاصل ان الاصل انما يقضي بنفي التكليف لا بثبوته والمبين في الفرض المذكور دليل على ثبوت التكليف بالاقل حتى
ينفى ما عداه بالاصل لما عرفت من الاجمال وبملاحظة ما قررنا يظهر ضعف ما يتخيل في المقام من ان كلا من اثبات الاجزاء ونفيها انما يحصل بدليل
شرعي لقضاء الامر بالمجمل بوجوب ما علم من الاجزاء واقتضاء الاصل نفي الباقي فيتعين القدر المتيقن للاشتغال الثاني انه لا شك في اشتغال
ذمة المكلف بالعبادة المعينة وحصول البراءة بفعل الاقل غير معلوم لاحتمال الاشتغال بالاكثر فيستصحب الشغل الى ان تتبين الفراغ فان قلت
ان المعلوم انما هو اشتغال الذمة في الجملة وكونه بما يزيد على الاقل غير معلوم فيؤخذ به وينفى الباقي بالاصل قلت انما يتم ذلك اذا كان اشتغال الذمة بالاقل معلوما اولس كان بل هو ايضا غير معلوم اذ المفروض ارتباط الاجزاء بعضها بالبعض فالقدر المعلوم هو اشتغال الذمة بالاقل في
اما استقلالا او حال الكون في ضمن الاكثر تبعا له وذلك لا يقضي بالقطع بالاشتغال به مع انفصاله عن الاجزاء المشكوكة لما عرفت من اجمال التكليف لا
اطلاقه والحاصل ان حصول الامتثال بالاتيان بالاقل غير معلوم مط لا اجمالا ولا تفصيلا لا بعضا ولا كلا فيكون فكيف يمكن العلم بحصول البراءة
من التكليف المفروض باداءه وبذلك يظهر ضعف ما يتوهم من ان استصحاب الشغل انما ينهض حجة الى ان يقوم دليل شرعي على خلافه اذ الحكم بالاستصحاب بالاقل ح

مغني بعد بنائهم معًا بقيام الدليل فلو قام هناك دليل ولو من اضعف الادلة كان حاكمًا على الاستصحاب اذ علي ذلك لا معارضة في الحقيقة بين الدليلين في نفي
ان الاشتغال بالاقل معلوم بالنص والاجماع مثلا والتعليق وتعلق التكليف بالزايد غير معلوم فينفي باصل البرائة واصالة العدم فيكون المكلف به في نظر الشرع بعد
ملاحظة الادلة المذكورة هو الاقل ويكون ذلك رافعا الحكم الاستصحاب والوجه في تضعيفه ما عرفت من اجمال التكليف فلا علم بارادة الاقل على الجهة لجا
بين الوجهين لاحتمال انضمامه الى الاكثر اذ لو كان التكليف متعلقا بالاقل كان مرادا بالخصوص ولو كان متعلقا بالاكثر كان مرادا في ضمنه مفتوح مراد
قطعا واما اذا انفرد من الباقي فلا علم بارادته اصلا حتى ينفي الباقي بالاصل والعلم بالاشتغال بالقدر المشترك بين الانفراد والانضمام الى الباقي غير
نافع في المقام اذ المعلوم في الفرض المذكور امر مبهم اعتباري لا يقضي بوجوبه على الانفراد ولا الانضمام اذ المفروض انتفاء العلم بتعلقه بالبعض او الكل
من حيث هو كل غاية الامر انه يدل على وجوبه حال الانضمام لثبوت احد الوجوبين له قطعا كما بينا فظهر انه لا يثبت هناك التكليف بالاقل حتى ينفي
الزايد بالاصل ومن البين ان كلا من اصالة البرائة والعدم انما ينفي التكليف خاصة وليس من شانه الاثبات فاجراء الاصل في المقام نظير اجرائه فيما
اذا كانت الاتيان غير منشا لكن في الجزء الاول مع زيادة التركيب في احدهما او كانت الهيئة الوجودية في احدهما اكثر من الاخرى كما اذا علم تكليفه بشيء
شيء ودار بين ان يكون حيوانا او جمادا فان اعتبار الجسمية في الواجب معلوم واعتبار ما يزيد عليه من الحساسية والتحرك بالارادة غير معلوم فينفي بالاصل
ومن الواضح فساده الثالث انه بعد الشك في الجزئية والشرطية في الصورة المفروضة يتوقف العلم باداء الواجب على الاتيان بالمشكوك فيه فهو مقدمة
للعلم بفعل الواجب وقد تقرر في محله وجوب مقدمة الواجب مطلقا سواء كان من مقدمات العلم او الوجود فلجرى عليه الاصحاب في عدة من المقامات كوجوب
الصلوة في الثوبين المشتبهين ولزوم تكرار الوضوء في المشتبه بالمضاف والصلوة الى الجوانب الاربع عند اشتباه القبلة ووجوب ترك الوطي عند اشتباه الزوجة بالاجنبية
ولزوم التحرز عن الحلال المشتبه بالحرام الى غير ذلك من المقامات وبتقرير اخر اذا توقف العلم باداء التكليف على الاتيان بما شك فيه حكم العقل بلزوم الاتيان
به ومنع تركه دفعا للخوف من الضرر المترتب على ترك الواجب فهو وان لم يكن في الواقع جزء من اجزاء الصلوة او شرطا من شروطها الا ان هذه الجهة والملاحظة
المذكورة قد قضت بحسنه ووجوب الاتيان به الا ترى ان المولى اذا امر عبده بشيء واوعده على تركه وحذره عن مخالفته ثم اشتبه المطلوب على العبد ودار
بين شيئين ولم يكن له سبيل الى التعيين فلا حجة له ما نعة عن الاتيان بالامرين بحكم العقلاء بوجوب الاتيان بهما ليحصل له القطع باداء ما اراده المولى ولم
يكتفوا به بمجرد احتمال الامتثال الحاصل بفعل احدهما اذ اقصى ذلك كان منه وما عندهم وعند المولى عقوبته مع مصادفته للواقع وعدمها الا وان
ان الفرق بينهما انه مع انتفاء المصادفة يعاقب على ترك الواجب مع حصولها على التجري على الترك الحاصل من الاكتفاء باحدهما ولا فرق في ذلك بين بين
الواجب في نفسه بين الامرين او تعينه عنده وحصول الترديد المفروض في الموضوع لجريان المقدمة المذكورة في المقامين واتحاد الجهة القاضية بوجوب
الاتيان بالامرين في الصورتين ومن غريب ما وقع في المقام عن بعض الاعلام من ادعاء الفرق والبناء على التفصيل حيث قال بعد منع مقدمة العلم مط
فانا وان قلنا بوجوب المقدمة فقد نتوقف في ايجاب هذا القسم وذلك لان اقصى ما استفدنا هناك للوجوب هو انا نعلم من حال من امر بشيء الامر بجميع
ما يتوقف عليه ذلك الشيء ورجعنا في ذلك الى العرف ولما رجعنا في تفقد العلم الى حال الشارع في التكاليف لم نقطع بانه تما يوجب في الامر الاتيان بكل
ما وقع فيه الاشتباه ولا في النهي تركه بل يجوز ان يقنع هنا باحد الامرين فانا نفرق بين الشاهد والغايب من حيث ان المصلحة في الشاهد تعود اليه بخلاف
الغايب فانها تعود الى المامور فلا يبعد ان يقنع منه عند الاشتباه بالتكليف باحد الامرين ولا اقل من الجواز وح فنمنع وجوب ما وقع فيه الاشتباه متعلقين
باصل البرائة وهذا بخلاف ما اذا كان المكلف به معلوما ثم عرض الاشتباه ثلاثية الا بالضميمة كما في غسل الوجه واليدين ومسح الراس والرجلين وستر
العورة ونحو ذلك فانه مما علم فيه الشغل بشيء بعينه ولم يقع الاشتباه في التكليف بمعنى وضعفه ظاهر من وجوه احدها انه كما يعقل من حال الامر وجوب الاتيان
بجميع ما يتوقف عليه ذلك الفعل كذا يعقل منه وجوب العلم والاطمينان باداء ما هو الواجب اذ الاكتفاء بمجرد احتمال الاداء تفويت للمصلحة المترتبة عليه
اذ الاحتمال قد يطابق الواقع وقد لا يطابقه من غير فرق بين ما يكون المصلحة عائدة الى الامر او المامور كيف وقد اقر به في الصورة الثانية وقد مثله بغسل
الوجه واليدين ومسح الراس وستر العورة ومع انه ليس مما يتوقف عليه اداء الواجب ثانيها ان الدليل على وجوب المقدمة ليس منحصرا في المذكور فلو سلم عدم
جريانه في المقام كان فيما ذكرناه من حكم العقل بلزوم التحرز عند خوف الضرر كافيا في المقام ومجرد تجويز اكتفاء الشارع باحد الامرين لا يوجب زوال الخوف
وهو ظاهر ثالثها انه مع الغض عما ذكرناه اي فارق بين ما اذا دار نفس التكليف بين شيئين او وقع هناك شك في الموضوع اذ كما يحتمل اكتفاء الشرع هناك باحد
الامرين يحتمل في المقام وتعيين نفس المكلف به في الثاني لا يقضي بوجوب الجميع اذ الاكتفاء المذكور انما هو بحسب الظاهر التكليف في المقامين فلا يمكن الحكم في
الاول بكون احد الامرين هو عين الواجب بحسب الواقع فغاية ما يقضي به الاحتمال المذكور هو الاكتفاء به في الظاهر وهو جار في المقامين ولو شك فيه
باستصحاب الشغل جرى في الاول ايضا اذ مع الاتيان باحد الامرين لا يحصل اليقين بالفراغ رابعها ان ما ذكره من الفرق بين الشاهد والغايب غير
واضح اذ من الواضح ان الغرض من ذلك عدم ثبوت المصلحة سواء كانت عائدة الى المكلف او المكلف بل ربما كان الثاني افح اذ ملاحظة حال النفس
في ذلك كذلك حجة القائل باجراء الاصل في المجملات وجوه الاول ان المناط في حجية اصالة البرائة وجواز الرجوع اليه في نفي التكاليف الشرعية حاصل
في ذلك من غير تفاوت فما قضى بحجيتها في التكاليف المستقلة قاض بها في المقام لان المجوز في العمل بالاصل المذكور في ساير المقامات هو انسداد
باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح التكليف بما لا يطاق فان المقدمات المذكورة قد جوزت لنا العمل بالظن في الاحكام الشرعية بعد
التفحص والتجسس من الادلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارض او بسبب اصالة عدم معارض اخر ومن البين ان ذلك كما يجري في نفس
الاحكام الشرعية كذلك يجري في ماهية العبادات في الجملة وكما انه لا يجوز الاخذ بالظن في نفس الاحكام الشرعية قبل بذل الوسع في ملاحظة الادلة

الظاهر كان الامران

ما صح

احراز الامتثال

والتفحص

والتفحص والتفتيش عن كيفيات الادلة وتحصيل ما هو اقوى الظنون الممكنة كان الحال في المقام وكما انه يجوز الاخذ بالاصل هناك بعد الملاحظة المذكورة
فكذا في المقام من غير تفاوت اصلا وما قد يتوهم من ان العلم باشتغال الذمة بالعبادة المجملة في المقام قاطع لاصالة البراءة واصل العدم السابق فيكون الاصل
فيه بقاء الشغل حتى يثبت الفراغ فهو منقوض بالاحكام المستقلة فان اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد من الاحكام الذي علم اجمالا بالضرورة من
الدين قاطع لذلك وثبوت حكم اجمالي بخصوص كل مسئلة من تلك المسائل رافع لحكم الاصل للعلم بثبوت ذلك الحكم وكما انه بعد التفحص عن الادلة وبذل
الوسع في ملاحظة الضوابط الشرعية يرجع في الثاني الى اصالة البراءة لما عرفت من قضاء المقدمات المذكورة بالرجوع الى الظن بعد انسداد طريق العلم
فكذا في الاول لجريان المقدمات المذكورة فيها بعينها فاذا لم يحصل لنا من جهة الاخبار او الاجماعات المنقولة او المحصلة الحاصلة من ملاحظة حال السلف ان
ماهية الصلاة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في وجوب السورة ونحوها بحسب ظن الادلة وتعارضت
او لم يقم هناك دليل على الوجوب بعد بذل الوسع وبقي عندنا احتمال الوجوب خاليا عن الدليل بحسب الظن متوقفا على قيام دليل عليه واصل لنا ما يقتضي
لنا نفيه باصل البراءة واصالة عدم الوجوب فانه يفيد وجوب الظن بالعدم ويحصل من مجموع المذكورات الظن بان ماهية العبادة هو ما ذكرنا لا
غيرها الثاني من الادلة على حجية اصالة البراءة هو استصحاب البراءة القديمة وهو بعينه جار في المقام اذ من البين ان التكليف بشيء ذي اجزاء تكليف في الحقيقة
باجزائه وايجاب لها فاذا قال صل وكانت الصلاة مركبة من عشرة اجزاء كان ذلك تكليفا وايجابا للاتيان بتلك الاجزاء والزاما للمكلف بفعلها
فنقول اذا تعلق التكليف بمجمل وحصلنا بعد الفحص عن اجزائه وشرائطه عدة امور ولم نجد في الادلة ما يفيد اعتبار غيرها فان لنا ان نقول انه قد تعلق
التكليف بتلك الاجزاء يقينا وقد حصل الشك في تعلقه بما يزيد عليها وقضية استصحاب البراءة السابقة البقاء على البراءة بالنسبة الى تلك
الزيادة فلا نخرج عن مقتضى البراءة القديمة الا بمقدار ما حصل من العلم بالتكليف فالاستصحاب المذكور دليل شرعي على نفي غيرها من الاجزاء و
الشرائط فيكون اثبات كل من الاجزاء والشرائط ونفيه حاصلا من دليل شرعي والقول بانه مع تعلق التكليف بالمجمل والشك في حصوله يستصحب الشغل
حتى يتبين الفراغ مدفوع بانه لا يقين بالاشتغال بما يزيد على الاجزاء والشرائط المعلومة وما يقال من ان ذلك انما يتم مع عدم ارتباط بعض الاجزاء
بالبعض واما معه فلا يقين بالاشتغال بخصوص المعلوم لاحتمال تعلقه بالمجموع المركب منها ومن غيرها وبعبارة اخرى العلم بحصول التكليف بها
بشرط شيء لا يقتضي العلم بالتكليف بها بشرط لا كما هو المفروض مدفوع بانه اذا تعلق التكليف بالمجموع المركب فقد تعلق بالاجزاء المذكورة ضرورة
ان التكليف بالمركب تكليف باجزائه فاذا اندفع التكليف بالزائد من جهة الاصل تعين المعلوم لتعلق التكليف به وما يتوهم من ان تعلق التكليف
بالخصوصية مخالف للاصل ايضا بين الاندفاع للعلم بتعلق التكليف به في الجملة قطعا غاية الامر حصول الشك في انضمام الغير اليه وعدمه فمع نفي الغير فبعده
بالاصل ينحصر الامر في التكليف به وهو من لوازم النفي المذكور ومرجعه الى امر عدمي مع الغض عنه فنقول ان وجوب الاتيان بالاجزاء والشرائط المعلومة
مما لا خلاف فيه بين الفريقين انما الكلام في وجوب الاتيان بالمشكوك فيه وعدمه والقائل بوجوب الاحتياط يقول به ونحن ننفيه بالاصل المذكور
الثالث قد بينا ان الاصل فراغ الذمة والحكم ببراءتها حتى يتبين الاشتغال فما لم يحصل العلم او الظن المعتبر بحصول الشغل لم يحكم به وكذا بعد حصول
العلم بالشغل لا يحكم بالبراءة ما لم يتبين الفراغ فنقول في المقام ان القدر الثابت عندنا في التكاليف المتعلقة بالمجملات هو تكليفنا بما ظهر انه صلاة
او صوم مثلا اما بالعلم والظن الاجتهادي ولم يثبت اشتغالنا بما هو صلاة في نفس الامر والواقع والقول بان الالفاظ موضوعة بازاء الامور الواقعية
فقضيته تعلق التكليف بها تعلقه بالامور الواقعية مدفوع اولا بان تلك الخطابات غير متوجهة الينا حتى نرجع فيها الى ظواهر الالفاظ ولو سلمنا ظهورها
فيها فانما المرجع في المقام هو الاجماع على الاشتراك ولم يثبت الا بمقدار ما امكننا معرفته علما او ظنا لاستحالة التكليف بالمحال في بعضها ولزوم العسر
والحرج المنفي في اكثرها وثانيا بان الالفاظ وان كانت موضوعة بازاء الامور الواقعية الا ان الخطابات الشرعية واردة على طريق المكالمات العرفية ومن الظاهر
انهم يكتفون بظاهر افهام المخاطبين فلا يجب على الشارع ان يتفحص عن المخاطب انه هل فهم المراد الواقعي ولا فانه مع عدم امكان امكانه لادائه الى التسلسل لم يكن بناء الشرع عليه مع ما يرون من اشتباه المخاطبين في الفهم كما يظهر من ملاحظة الاخبار فظهر انهم كانوا يكتفون بمجرد ظهور المراد والظن
به فلم يعلم من الخطابات المتوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما بينوه لهم واعلموهم انه الصلاة او امكنهم معرفة انه الصلاة ولم يظهر ان الخطابات المتوجهة اليهم
كان خطابا بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين حتى يلزمنا ذلك من جهة الاجماع على الاشتراك فمحصل الكلام انه لم يثبت حصول الاشتغال ووقوع التكليف
الا بمقدار ما دل عليه الدليل عندنا اما بطريق العلم او الظن المعتبر وما زاد عليه ننفيه بالاصل فالقول بانه بعد حصول الاشتغال لا بد من اليقين بالفراغ
مدفوع بان المتيقن من الاشتغال ليس الا بمقدار ما قام الدليل عليه فينفى غيره بالاصل فان اعتبار كل جزء او شرط تكليف زائد ولذا يعبر عنها بالاوامر و
النواهي في الغالب كسائر التكاليف الرابع الاخبار الواردة في المقام الدالة على رفع التكليف بغير المعلوم وان لا تكليف الا بعد البيان ثم انه قد تقدمت الاشارة الى
جملة منها فانها شاملة لمحل الكلام وبعد دلالتها على انتفاء التكليف بها يتعين التكليف بالباقي فيكون المستند في حصر الاجزاء والشرائط المعروفة بها
اثباتا ونفيا هو التوقيف من الشرع اما اثباتا فقط واما نفيا فلما عرفت من الاحتجاج عليه بالاخبار المذكورة فتكون تلك الادلة بعد انضمامها الى هذه
الاخبار مبينا لحقيقة تلك المجملات غاية الامر ان يكون ذلك بيانا ظاهريا كاشفا عما تعلق به التكليف في ظاهر الشريعة وان لم يكن كذلك بحسب الواقع كما هو قضية اصالة
البراءة في سائر المقامات فان قلت بعد فرض تعلق الامر بالمجمل وعدم انكشاف حقيقته من الاخبار المبينة لها يكون المأمور به مجهولا لاداء جهالة الجزء الى
جهالة الكل وقضية الاخبار المذكورة سقوط التكليف بالمجهول قلت قد قام الاجماع من الكل على عدم سقوط الواجب من اصله ووجوب الاتيان بالاجزاء
المعلومة قطعا وانما الخلاف في لزوم الاتيان بالمحتملات وعدمه وقد عرفنا ان قضية تلك الروايات السقوط الخامس ان اصل العدم حجة كما مر في المقام مع قطع

النزاع عن اصالة البراءة فان الاصل في المركب عدم تركبه من الاجزاء الزائدة وعدم اعتبار الشروط الزائدة فيه واصل لعدم حجية معروف شرحوا عليه في كثير من المقامات السابقة
القاعدة المعروفة عندهم من الاخذ بالاقل عند دوران الامر بينه وبين الاكثر وهي جارية في المقام وقد جروا عليها في مقام مواضع كثيرة السابع انه كيف يصح الحكم
بوجوب ما احتمل جزئيته او شرطيته وقد قامت الادلة على لزوم استنباط الاحكام الشرعية من مداركها المعينة وعدم جواز الاخذ بمجرد الاحتمالات القائمة
من دون انتسابها الى الشرعية من ظنون مخصوصة او مطلق ما افاد الظن على القول بحجيته ومع البناء على الجزئية او الشرطية فيما احتمل جزئيته او شرطيته يرجع
الامر الى الاكتفاء في اثبات مثل ذلك بمجرد الاحتمال وهو خلاف ما قضت به الادلة ودل عليه النصوص القاطعة بل وما هو المعلوم ضرورة من الشريعة
المطهرة ثم ان ههنا مسلكا اخر في الاحتجاج مبنيا على ادعاء نفي الاجمال في تلك الماهيات وورود التكليف بها على حسب البيان وهذه الطريقة وان كانت
خارجة عن محل الكلام اذ المقصد هنا اجراء الاصل مع الاجمال ليكون الاصل المذكور من جملة ما يوجب بيان ذلك الاجمال بحسب الظاهر الا انه مشارك لما
ذكرناه في الثمرة ولذا ذكرناه في طي ادلة المسئلة وقد احتجوا لذلك بوجوه الاول ان التكليف بالمجمل وان اقتضى بحسب اللغة التكليف بما عليه ذلك
المجمل في نفس الامر فيجب الاتيان بجميع اجزائه لو اقيمت اذ المفروض تعلق الامر بتمام تلك الماهية الا ان اهل العرف لا يفهمون من ذلك الا التكليف بما وصل
الى المكلف وظهر له بعد ما قامت الادلة عليه لا بكل ما يتوهم دخوله فيه وان ذلك جهة فيما تعلق الامر به الا ترى انه لو قال اكرم كل عالم في البلد وتصدق على كل
مسكين فيه واهن كل فاسق منهم لم يفهم من ذلك عرفا الا تعلق الاحكام المذكورة بمن علم اتصافه باحدى تلك الصفات المذكورة بعد بذل الوسع في الاستعلام
وتبين الحال فلا يجب ايقاعها بالنسبة الى كل من يحتمل اندراجه في احد المذكورات لما يتوهم من لزوم الاخذ بيقين البراءة بعد اليقين بالشغل فلا
تكليف بها الا على النحو المذكور والمفروض الاتيان بها كذلك فهو قاض بحصول الاجزاء والامتثال ولا يلزم من ذلك دخول العلم في مدلول الالفاظ بل لا
يوافقه ايضا في الثمرة لوضوح وجوب الاستعلام في المقام بخلاف ما لو تعلق الحكم بالمعلوم وانما ذلك رجوع الى العرف في تقييد تلك الاطلاقات حسبما ذكر
الثاني ان قضية القاعدة في تلك الالفاظ المجملة هو الحمل على المعاني الشرعية اذ لو قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية فلا كلام وعلى القول بعدمه فالمفروض قيام
الدليل على ارادة المعاني الشرعية والا فلا اجمال في معانيها اللغوية والمعاني الشرعية ليست الا ما صار اللفظ حقيقة فيها عند المتشرعة كما هو معلوم من ملاحظة
موضع النزاع في الحقيقة الشرعية ومع فالمرجع في تعيين المعاني الشرعية الى عرف المتشرعة ولا اجمال في فهم العرف من تلك الالفاظ لوضوح اشتهار المعاني الشرعية
وبلوغها الى حد الحقيقة ومن الواضح ظهور المعاني الحقيقية منها عند ارباب الاصطلاح فما ينصرف الى اذهانهم من الاجزاء والشرائط هو المعنى الشرعي الموضوع
بازائه على الاول او المراد منه بعد قيام القرينة الصارفة على الثاني فاذا شك في جزئية شيء او شرطيته يرجع فيه الى عرف المتشرعة في معرفة سائر الاوضاع كما هو الغالب
الخاصة والعامة الثالث ان البيان حاصل بما نقلنا من حملة الشريعة ورواة الاحكام الشرعية بعد بذل وسعهم وسعيهم فيه فان العادة قاضية في ذلك بعد
البحث والتفتيش على الادلة بالعثور على الحقيقة كيف ولو كان هناك شيء اخر غير ما ثبت وظاهر من الاجزاء والشرائط لبينه النبي والائمة صلوات الله عليهم اذ
ليس بعث الانبياء ونصب الاوصياء الا لتعليم الاحكام وارشاد الانام وليس ذلك حاصلا بمجرد القاء المجملات وحكم الناس بالرجوع الى الاحتياط فان ذلك معلوم
من ملاحظة حال السلف فلو ورد هناك شيء من النبي ص والائمة لذكره الحملة واشاروا اليه وبينوا الادلة القائمة عليه مع ما هو معلوم من حرصهم على بيان
الاحكام وبذل وسعهم في ارشاد الانام فلو كان هناك بيان من الشرع لما بقي في الخفاء ولا انضح كمال الوضوح والجلاء على ما فيه من عموم البلوى فلا غرو ان
عما قد يطرء من الاحتمالات وما قد يتخيل هناك من الاشكال او تكييف والامر في تعرف معاني الالفاظ موكول الى الظن كما هو معلوم من الطريقة الجارية في تعرف
الحقائق اللغوية والعرفية وحمل الالفاظ على معانيها الظاهرة ومن البين حصول الظن بعد ملاحظة ما قررناه سيما في معظم العبادات فانها مما تعم بها البلية
ويعم الحكم فيها معظم الامة كما ذكرنا الرابع ان الالفاظ الدالة على العبادات المقررة وضعت اسامي للاعم من الصحيحة والفاسدة كما قرر في محله فبعد تحصيل
المسمى في التسمية يتعين عدمه بالاصل حتى يقوم دليل على اعتباره ولا ريب ان الواجبات الاجماعية وما قام عليها الادلة الشرعية من الاجزاء والشرائط معتبرة
كافية في حصول التسمية فيمكن اجراء الاصل في جميع ما تعلق الشك به الخامس ان التكاليف الشرعية مبدوة والشريعة ما كانت موضوعة الا على حسب
البيان الا ترى انهم لو كلفوا بالصلاة وبين لهم النبي ص عدة من اجزائه وشرائطه من غير تصريح منه بالحصر في المذكور وقام هناك احتمال ان يكون جزء اخر او شرط اخر
وحضر وقت الحاجة لما كانوا يحكمون بوجوب الاحتياط بل كان منفيا بحكم الاصل اذ لو كان هناك جزء او شرط اخر لبينه الشرع واذ لا بيان فلا تكليف
لوضوح ان وضع الشريعة وبعث الرسل والحجج الى الخليقة ليس الا لبيان التكاليف الشرعية واتمام الحجة على الرعية ولم يجعل البناء على الاحتياط من وجوه
البيان لترك النبي بيان الواجبات ويحيل الناس الى الاحتياط كما هو واضح من ملاحظة الطريقة الجارية عند الصحابة وحيث عرفت ان بناء الشرع على
كون التكليف مبنيا على البيان دون البناء على الاحتياط يجري الحكم بالنسبة الى سائر الاعصار والاعصار لاتحاد المناط في الكل بل عليه جرت الطريقة
في الجميع قال بعض القائلين باجراء الاصل في المقام ليت شعري كيف كان في مبادي التكليف ولا سيما بالنسبة الى النائين او ليس انما كان يرد عليهم
شيئا فشيئا امروا بركعتين فكان التكليف بها ثم امروا باخرين فكان باربع وهكذا لا يعرفون الا ما يرد عليهم وان اجازوا ان يكون قد اوحى الى النبي ص شيء
اخر وورد امر ولم يأتهم بها الرسل ترى انه توجب عليهم الاتيان بكل ما اوطاه او توهموه لما قيل لهم اولا اقيموا الصلاة ان هذا الا لهو التشريع انتهى
فهذه جملة ما يتخيل من الوجوه لاجراء الاصل في ماهية العبادة وهي بضميمة الوجوه المتقدمة الى هذه تنتهي الى اثني عشر وجها ولا يذهب عليك
وهن الجميع اما الاول فان حجية اصالة البراءة ليست مبنية على الظن فضلا عن البناء على اصالة الحجية فيه بل الغالب في موارد الاحتجاج به عدم
حصول الظن منها ولو فرض حصول الظن منها في بعض المقامات فذلك من المقارنات الاتفاقية لم يتم حجيته ولذا لا يكون قابلا لمعارضة
شيء من الادلة ولو كانت حجيتها من جهة الظن كانت كسائر الادلة يراعى في الترجيح بينها جانب القوة مع انها ليست كذلك والحاصل ان اصالة

البراءة قاعدة

البراءة قاعدة مستفادة من العقل والنقل كما أن القول فيه في نفي الحكم والحكم ببراءة الذمة مع عدم قيام شيء من الأدلة على ثبوت التكاليف الشرعية شيء من
فعلى القول باعتبار الظنون المخصوصة إنما تنهض حجة مع عدم حصول شيء من تلك الظنون على ثبوت التكليف ومع البناء على أصالة حجية الظن
إنما يصح الاستناد إليها مع انتفاء مطلق الظن بثبوت الحكم فهي نافية للحكم الأفعاد الدليل فيه على الثبوت وليست حجيتها مبنية على الظن
بالنفي كما عرفت في وجوه الاحتجاج عليها ويدل عليه ملاحظة إجرائها في سائر مواردها فهي قاعدة في مقابلة قاعدة الظن فيما إذا لم يقم هناك
دليل ظني على النقل مطلقا على القول بأصالة حجية الظن أو ظن مخصوص على القول الآخر وإنما لم يجر وا عليه أولا من جهة لزوم الحرج عن الدين حسب ما قرر
في الاحتجاج على أصالة الظن إذا عرفت ذلك ظهر ضعف الاحتجاج المذكور لظهور فساد ابتنائه على حجية أصالة حجية الظن وإذا بطل كونها مناط
في حجية الأصل المذكور لم يصح الحكم بالحجية في المقام من جهة جريان المناط المذكور فيه بل الأمر بالعكس إذ بعد فرض اشتغال الذمة بالمجمل ينبغي
استصحاب ذلك الشغل حسب ما قررنا على القول بأصالة حجية الظن لو فرض حصول ظن من الأصل المذكور في المقام أمكن القول بحجيته ويراعى فيه
قوة الظن الحاصل منه بالنسبة إلى ما عرفته من الاستصحاب فإن رجحت عليه صح الاستناد إليه وهو كما ترى وحيد جدا بل لم نعلم ذهاب أحد إليه بل ظاهر مهم
الأطباق على خلافه ثم ما ذكر في دفعها أورد عليه بانقطاع أصالة البراءة بحصول اليقين بالاشتغال فيستصحب الشغل حتى نعلم بالفراغ من التفصي
بسائر التكاليف المتعلقة إذا شككت فيها نظرا إلى حصول العلم إجمالا بثبوت حكم خاص بالنسبة إلى خصوص كل مقام واشتغال الذمة بتحصيل حقيقة
تلك الأحكام بين الاندفاع لوضوح الفرق بين المقامين مع ما في الكلام المذكور من الإبهام فإنه لو أريد به اشتغال الذمة بمعرفة كل حكم حكم
ويتعلق التكليف بالعلم بها ولا يحصل بمجرد الأصل المذكور فهو بين الفساد إذ لسنا مكلفين في معرفة الأحكام إلا بما دلت عليه الأدلة ونهضت عليه
الشواهد الشرعية ومع عدمها يبنى على الاحتياط وأصالة البراءة حسب ما ظهر من حكم العقل والشرع به وكيف يعقل تكليفنا بتحصيل حقائق الأحكام
الواقعية مع انسداد الطريق إليها في الغالب ولا يمكن الوصول إليها إلا من أصالة البراءة ولا من البناء على الاحتياط إذ ليس شيء منها طريقا لمعرفة
ما هو الواقع وغاية ما يحصل من الاحتياط العلم بفراغ الذمة إما لفراغها من أصلها أو للإتيان بما اشتغلت به وأين ذلك من معرفة حقائق الأحكام
المتعلقة وإن أريد به اشتغال الذمة هناك بأداء التكليف فهو أيضا واضح البطلان إذ المفروض عدم قيام دليل على الاشتغال مع دوران الواقع
بين حصول التكليف وعدمه فأي علم قضى هناك بالاشتغال ولو اعتبر العلم الإجمالي باشتغال الذمة بأداء تكاليف الشرع جملة من الضرورة والآيات
والأخبار الدالة على وجوب الطاعة التي هي موافقة الأمر والنهي فيجعل ذلك قاضيا باعتبار العلم بالفراغ كما قد يستفاد من كلمات بعض المتأخرين
أيضا حيث حكم بعدم الفرق بين أن يكلفنا ولا على الإجمال ثم يأمر وينهى على التفصيل أو يكلف بالتفصيل ثم يأمر بالمجمل تأكيدا كما يقول اشتغلوا بما
أمرتم به ويوضح المقام أن الأوامر المتعلقة بوجوب الامتثال لتكاليف الشرع ولزوم الطاعة قد أفادت وجوب طاعته في جميع أوامره ونواهيه ولا ريب
في إجمال هذا المأمور به وعدم وضوحه عندنا للشك في كثير من الأوامر والنواهي الشرعية فإن كان الإجمال المفروض باعثا على لزوم الاحتياط في تفريغ الذمة
جرى في المقامين وإن بني على الاقتصار على القدر المعلوم ونفي ما عداه بالأصل جرى فيهما أيضا وفيه منع أن التكليف المذكور وليس دالا على التكاليف
الخاصة المتعلقة بموارد ها المخصوصة حتى يكون هناك واجبان أحدهما من جهة الأمر المتعلق بالفعل والآخر من جهة الضرورة القاضية بوجوب الطاعة والأدلة
الدالة عليه وح نقول إن العلم الإجمالي بحصول تلك التكاليف المتفرقة لا يفيد العلم بحصول تكليف زائد على القدر المعلوم من التكاليف والامتثال
بذلك القدر المعلوم لا يتوقف على غيره قطعا فبعد تحقق الامتثال بالنسبة إليها وعدم العلم بتعلق الطلب بغيرها لم يحقق علم بالاشتغال ليرجع
يتوقف على العلم بالفراغ بخلاف المقام لتحقق التكليف بالمجمل وعدم وعدم العلم بالامتثال أصلا مع الاقتصار على القدر المعلوم ولو سلم حصول
تكليف آخر على جهة الإجمال متعلق بوجوب الامتثال فأي امتثاله بحسب متعلقاته مما يتوقف بعضها على بعض فيقتصر فيه على القدر المعلوم وينفى الاجمال
الباقي بالأصل للعلم بحصول الامتثال بالنسبة إلى المعلوم وعدم تحقق الاشتغال من أصله بالنسبة إلى غيره حسب ما مر تفصيل القول فيه وهذا بخلاف
المقام إذ المفروض حصول العلم بالاشتغال مع انتفاء العلم بحصول الامتثال رأسا وأما الثاني فبأن متعلق التكليف مجمل في المقام والبين التكليف
بالأقل محققا على الحالين ليؤخذ به وينفى الباقي بالأصل على ما مر تفصيل القول فيه عند الاحتجاج على المختار وأما الثالث فبأن من البين وضع
الألفاظ للأمور النفس الأمرية من غير مدخلية للعلم والجهل بالمرة وقضية الأصل والطريقة الجارية في المخاطبات البناء على استعمالها في معانيها في وضعها
الموضوعة حتى تقوم قرينة صارفة عنها فالقول باستعمالها في خصوص ما يفهمه المخاطب من تلك المخاطبات كما يتخلص من ملاحظة الاحتجاج المذكور
وعليه بدور صحة الاحتجاج به غير وجيه بل غير معقول لرجوع ذلك إلى عدم قصد شيء مخصوص من العبارة واستعماله في معنى مجهول هو ما يفهمه
المخاطب كائنا ما كان واعجب منه ما حكم به من جريان طريقة المخاطب عليه وأما ما ذكر من جريان الطريقة على الإفهام بحسب ظاهر الحال فهو لا يدل على ذلك بوجه المخاطب
فذلك إنما يكون وجها لعدم تنصيص الشارع على القصد بحيث لا يحتمل الخلاف بناء على أن ما جرى في المخاطبات على ظواهر الألفاظ كما هو قانون أهل
اللسان في البيان لا أن مقصوده من العبارة هو ما يفهمه المخاطب وإن غلط في الفهم وفهم خلاف ما هو الظاهر من اللفظ بحسب الواقع فالقدر اللازم هو
تكليفهم بظواهر الألفاظ ما لم يقم هناك صارف عنها ومن البين كشف ذلك عما هو مقصود في الواقع إذ لو أراد غيره لزم الإغراء بالجهل والتكليف
بالمحال وأين ذلك من كون المراد بتلك المخاطبات ما يعتقده المخاطب ويفهمه من تلك العبارات نعم ما يفهمه المخاطب من تلك المخاطبات مع عدم التقصير
في الفهم يكون مكلفا به في ظاهر الشرع إلى أن يتبين له الخطأ في الفهم وكذا الكلام فيما يثبت عند المجتهد من الأحكام بعد بذل الوسع في تحصيلها فإنه
مكلف بما يعلمه أداه إليه الأدلة الشرعية وإن فرض مخالفته لما هو الواقع وذلك لا يستلزم أن يكون ذلك مرادا من الشارع من خطابه وكون ذلك
لاداء

[illegible]

هو الحكم بحسب الواقع كيف ولو كان كذلك لزم القول بالتصويب اذ هو في ظاهر الشرع مكلف بما ادى اليه اجتهاده فان طابق الواقع والا كان مخطئا في التكليف

الاولى متعلق بما هو مراد الشارع بحسب الواقع ولا بد من بذل الوسع في تحصيله فالقول بعد كونه مكلفا بما هو الواقع راسا غير متجه وكونه مكلفا

في الظاهر بما يؤدي اليه اجتهاده غير نافع في المقام وانما ذلك لو قامت الادلة عنده على تعيين اجزاء الصلوة مثلا وشرائطها فيجب عليه العمل بمقتضاه وليس

كذلك اذ المفروض ان الثابت من الادلة هو اندراج جملة من الافعال واعتبار عدة من الشرائط فيندرج الشك في الزيادة القاضي بالثبات في صدق الصلوة

لا مع ذلك الفعل على تلك الاجزاء المعلومة المستجمعة للشرائط المعينة فالثابت بالدليل اعتبار الاجزاء والشرائط المذكورة في ذلك الفعل على تلك الاجزاء

كذلك فكيف يصح القول بتحقق الامتثال بمجرد الاتيان بها مع الشك المذكور وعدم قيام دليل شرعي على كون ذلك المامور به في المقام والقول

بان الواجب في الظاهر هو خصوص ما قام الدليل على اعتباره جزءا كان او شرطا فينفي غيره بالاصل كما في ساير التكاليف مع عدم ارتباط بعضها ببعض

بالبعض مدفوع بان اول الكلام في تعلق الامر بذلك المقدار الذي يشك في حصول المهية بحصوله فالقول بان القدر المسلم مما تعلق التكليف

بين واضح الفساد هنا اذ خصوص الاجزاء واذا المفروض ارتباط بعضها ببعض بحيث لو انتفى واحد منها انتفى التكليف بالباقي فقضية الاصل

ح ان بقاء التكليف الواقعي بما هو مؤدى اللفظ واقع في المقام وحصوله بمجرد الاتيان بتلك الاجزاء المعلومة المستجمعة للشرائط المعينة غير

معلوم بالنظر الى الادلة الظاهرية فلا بد من الحكم ببقاء التكليف وعدم سقوطه الا مع الاتيان بكل جزء او شرط شك فيه مع الاتيان بكل جزء

الا مكان ليعلم معه بحصول البرائة واداء الواجب فهو واضح لا خفاء فيه واما الرابع فبان شمول الاخبار لمحل الكلام غير معلوم بل لا يبعد انصرافها

الى غيره وهو ما اذا كان اصل التكليف بالشيء مجهولا او كان جاهلا بالمرة كما اذا لم يخطر بباله او قام عنده دليل شرعي على اعتباره دون

ما اذا حصل اليقين بالتكليف وشك في حصول المكلف به بما يعدّ به سيما مع علمه بحصوله في ضمن الاخر المنضم للجزء او الشرط المشكوكين بل علم

بحصوله في الفرد المذكور دون غيره مما يعين الاتيان به فليس ذلك منه بعالمي الجهالة المسقطة للتكليف ولا اقل من الشك في اندراجه في الاخبار و

هو كاف في المقام ولو سلم شمول اطلاقها لذلك فهو معارض بما دل على عدم نقض اليقين بالشك ولزوم تحصيل اليقين بالفراغ مع ان ساير الاجزاء

والشرائط انما ثبتت ونفيت بالادلة الظنية لغيرها لا بغير حد اليقين فاي فائدة في مراعاة اليقين في جزء او شرط مخصوص مع انتفائه في ساير

الاحوال والشرائط وكيف يعقل تحصيل اليقين من جهة الاتيان بالجزء او الشرط المشكوك مع انه لا يقين في ساير الشرائط والاجزاء اذ قد عرفت

ان المطلوب اليقين في المقام ما قام عليه الدليل المعتبر المنتهي الى اليقين لا ما حصل اليقين بكونه عين المكلف به بحسب الواقع لوضوح عدم اعتباره

في الشرعيات لا احكاما ولا موضوعا والمفروض ان ساير الاجزاء والشرائط مما ثبت بالدليل المعتبر بخلاف ما هو محل الكلام فاعتبار اليقين الواقعي

منه على فرضه ليس لتحصيل اليقين باداء المكلف به كما يتخيل بل لكونه المقصود منه تحصيل ما يقوم الدليل الشرعي على الاكتفاء به اذ المفروض عدم

قيام دليل شرعي على كون الفاقد لذلك الجزء او الشرط من افراد ذلك الواجب حتى يقتصر عليه والقول بان الاصل المذكور من الادلة على نفيه

مدفوع بان ذلك اول الكلام وقد عرفت عدم نهوض شيء من الادلة عليه كيف ولو سلم قيام دليل شرعي على اعتباره في المقام صح ولم يعقل معه القول

بوجوب الاحتياط كما لا يخفى واما الخامس فبان المكلف به في المقام هو ما استعمل فيه اللفظ ومدلوله وهو من هذا الاعتبار ليس من الاحكام الشرعية

بل هو من الامور العادية الجارية على نحو المخاطبات العرفية سواء قلنا بثبوت الحقيقة الشرعية او لا وستقرر ان الاصل العدم من حيث هو لا يتفرع

عليه ثبوت الاحكام الغير الشرعية مما يجعل موضوعا للاحكام الشرعية ونقول ايضا ان المهيات المفروضة امور جعلية توقيفية ومثل ذلك لا مدخل

لاصل العدم فيه كيف ولو كان كل مجاز اثبات بساطة الموضوع له بالاصل لو دار الوضع بين كونه للبسيط او للمركب منه ومن غيره وكذا بساطة

اللفظ الموضوع لو دار بين كون اللفظ الموضوع بسيطا او مركبا كما اذا شك في كون اللفظ الموضوع بازاء شخص لفظ عبد او عبد الله فيحكم بالاول

بمقتضى الاصل ومن البين ان الاستناد اليه في ذلك يشبه الهذيان في وضوح البطلان ثم مع الغض عن ذلك كله فاصل العدم على فرض حجيته

في ساير المقامات انما ينهض حجة فيما يدور الامر بين وجود الشيء وعدمه سواء تعلق الشك بوجود شيء مستقلا او مع امور اخر وليس المقام

من ذلك فان المفروض دوران المطلوب بين شيئين لا قطع بتعلق التكليف باحدهما دون التكليف بالاخر كما قدمنا القول فيه فهو نظير ما اذا دار التكليف

بين مكلفين مركبين مختلفين وكان احدهما اقل جزءا من الاخر فان عاقلا لا يتخيل هناك من ترجيح الاقل بالاصل مع انه لا فرق بينه وبين ما نحن فيه

سوى اشتمال الاكثر في المقام على الاقل ولا ثمرة يترتب عليه لما عرفت من عدم اقتضاء التكليف بالاكثر للتكليف بالاقل الا في ضمنه لا مط فيتردد المكلف

به بين شيئين لا يقطع بتعلق التكليف باحدهما على كل من التقديرين كما هو الحال في الفرض المذكور واما السادس فبان المرجع في الاصل المذكور

الى اصالة البراءة او اصل العدم وقد عرفت الحال فيهما واما السابع فبانه لا يحكم في المقام بكون المشكوك جزءا او شرطا بحسب الواقع فيكون الحكم به من غير

دليل وانما يحكم بوجوب الاتيان في الظاهر وليس المستند فيه مجرد الاحتمال كما توهم بل تحصيل اليقين بالفراغ بعد اليقين بالاشتغال الواجب مراعاته

في المقام حسبما عرفت من قيام الادلة عليه كيف ولا تامل في رجحان الاحتياط في المقام ان لم نقل بوجوبه وذلك ايضا حكم من الاحكام الشرعية والمنشأ

قيام الاحتمال المذكور واما الثامن فبانه لو صح ذلك كانت الاوامر المتوجهة الى المكلفين متعلقة في الواقع بما قام الدليل عليه عند المكلف لزم القول

بالتصويب لاختلاف المكلفين في ذلك تفاوت الافهام في معرفة الاحكام وهو مخالف لاجماع الشيعة ودعوى فهم العرف في ذلك ممنوعة بل فاسد

اذ ليس ما استعمل فيه اللفظ عندهم الا ما اراده المتكلم بحسب الواقع على مقتضى قانون الاستعمال فان اخطاء احد في الفهم فلم يصل اليه شيء لم يلزم

منه عدم تعلق التكليف به بحسب الواقع غاية الامر ان يكون ذلك عذرا له في الترك فغاية ما في المقام فهم العرف كونه العلم طريقا الى الواقع في تعيين

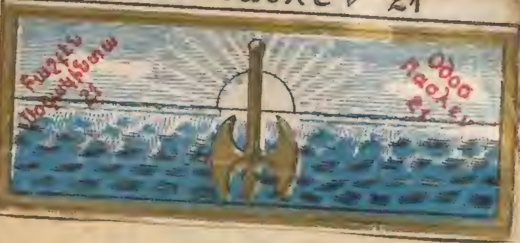
ما تعلق التكليف به في الفرض المذكورة ونحوها فيكون التكليف الظاهري منوطا بالعلم فلو تم ذلك لزم القول بوجوب مراعات الاحتياط في المقام وكان
ذلك حجة لما اخترناه اذ الفرض ضم المعلوم انه داخل في المامور به وهو ما كان جامعا لجميع الاجزاء والشرايط المشكوكة والحاصل انه يكون الامر
بالصلوة بحسب انه امر بما علم انه صلوة لا علم الا بالاتيان به على النحو المذكور واين ذلك من الاقتصار على المعلوم اعتباره في الصلوة وجواز الاقتصار
على القدر المعلوم في الامثلة المذكورة انما هو لكون التكاليف بكل منها مستقلا فينحل الامر المذكور الى اوامر يحصل الامتثال في كل منها بحسبه من
غير ارتباط بينها في الامتثال ولذا يكتفى بالقدر المعلوم من غير حاجة الى مراعات الاحتياط حسبما مر تفصيل القول فيه واما التاسع فبان غاية
ما يفهمه اهل العرف في المقام هو المعاني الاجمالية واما التفصيل وتعيين الاجزاء والشرايط بالخصوص فيرجع فيه اهل العرف الى الفقهاء
وحملة الشرع فان قلت اي فرق بين هذه الالفاظ وغيرها حيث يصح الرجوع في تعيين معاني ساير الالفاظ الى العرف ولا يصح في المقام قلت انما
يرجع الى العرف في تعيين المفهوم الذي وضع اللفظ بازائه دون تعيين مصاديقه بل لا بد هناك من مراعات العلم بانه راجع في مسمى اللفظ
سواء حصل ذلك من الرجوع الى العرف او الحس او العقل فاللازم من الدليل المذكور صحة الرجوع الى العرف في معرفة مسمى الالفاظ المذكورة
في الجملة وهو كذلك ولذا دعوا في كونها موضوعة بازاء الصحيحة والاعم منها الى العرف واما تمييز اجزاء المعنى وشرايطه على التفصيل فليس مأخوذا
في وضع اللفظ حتى يرجع فيه الى العرف حسبما فصل في محله فلا بد من تمييزه بمقتضى الادلة القائمة وهو مما يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال
الا ترى ان الصلوة الصحيحة ايضا من الالفاظ المستعملة في العرف ولا يمكن الرجوع في تفاصيله الى العرف وانما يرجع اليه في كونه العبادة المخصوصة
المبرئة للذمة ويختلف اجزائه وشرايطه بحسب اختلاف المقامات على نحو ما قامت عليه الادلة الشرعية ولذا يحكم فيه على حسب ما فهمه من الادلة
واما العاشر فبان معرفة اجزاء الصلوة والصيام وغيرهما من العبادات ومعرفة شرايطها وموانعها من عمدة الاحكام الشرعية ومعظم المسائل
الفقهية واكثرها مما خفيت على معظم الامة لوقوع الفتنة المعروفة واختلاف الاخبار المأثورة وخفاء دلالتها بالذات او بملاحظة مجموع الادلة
ولذا صار كثير منها معارك للاراء واختلف فيها اساطين الفقهاء وقصارى الامر انتهاؤها فيها الى الظن ان امكن وليت شعري كيف يمكن دعوى الوضوح
في المقام مع ان الفقهاء الاعلام من قديم الايام بل من عصر ائمتنا عليهم السلام لا زالوا مختلفين في ذلك وكل يبذل وسعه في تحصيل المدارك ويستنهض الادلة
على ما يوجه هناك ليحكموا البت بتلك المسائل ولو افاد وضوح الامر فانما يفيده بالنسبة الى الامور الاجمالية او بعض الاجزاء والشرايط الواضحة واما
الخصوصيات المعتبرة وساير الاجزاء والشرايط المرعية فلا كما هو المعلوم من ملاحظة اجزاء الصلوة وشرايطها مع انها اهم التكليفات الشرعية واعم من
جميع العبادات بلية وما ادعى من حصول الظن بحقيقة الصلوة من ملاحظة ما ذكره ثم اذ ليست المعرفة بالجملة المذكورة كالمعرفة بساير الاحكام
الشرعية من الرجوع في استفادتها الى الضوابط المرعية سواء افادت ظنا بالحكم اولا وضعف الواضح ان ادعاء حصول الظن نظرا الى الوجه المذكور بمعرفة
تفاصيل اجزاء الصلوة وشرايطها الواقعية من غير زيادة عليها ولا نقيصة بعيد جدا سيما بالنسبة الى الظواهر الواردة في الاحكام المشكوكة ونحوها
بل يمكن دعوى القطع بفساده على انك قد عرفت ان تعيين تلك الخصوصيات ليس من قبيل اثبات الموضوع له بالظن المكتفى فيه بمطلق الظن بل الظن
انما اثبات للمصداق والموضوع له هو المعنى الاجمالي الاعم حسبما فصل في محله فلا يكتفي في تعيين المصداق بمطلق الظن بل لا بد فيه من العلم او الاخذ بطريق
ينتهي الى العلم كما هو معلوم من ملاحظة ساير المقامات وما قام الاجماع على حجية الظن فيه انما هو موضوعات الالفاظ دون ساير الموضوعات كما قد يتوهم
واما الحادي عشر فبما قرر في محله من فساد الدعوى المذكورة وكون تلك الالفاظ موضوعة بازاء الصحيحة كما بيناه في محله واما الثاني عشر فبان ما لم يبينه
النبي صلى الله عليه وآله مما يحتمل جزئيته او شرطيته وقد حضر وقت العمل به محكوم بعدمه قطعا اذ ليس نصب النبي الا لتبليغ الاحكام وارشاد الانام الا ان يأتونهم بالتكاليف
المجملة ويكلون بيانها على مراعاة الاحتياط كما مرت الاشارة اليه وبالجملة ان بيان الاحكام من الواجبات عليه صلى الله عليه وآله فاذا ترك البيان بازاء ما هو على
المفروض دل على انتفاء الامر فيه اذ لا يترك ما هو واجب عليه سيما في امر التبليغ وقد نص الاصوليون على انه لو وقع تكليف بالمجمل ثم صدر عن النبي صلى الله عليه وآله
فعل يمكن ان يكون بيانا له ولم يفعل غيره وحضر وقت الحاجة تعين ان يكون ذلك بيانا له والا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو بعينه جار في المقام
فكما ان بيان الاجزاء المفروضة دليل على جزئيتها كذلك عدم ذكره لما يزيد عليها دليل على عدم اعتبارها بخلاف ما نحن فيه من قيام احتمال عدم الوصول
الواجب على الله ومقابلة احدهما بالآخر مما لا وجه له اذ لا يجب على الله تعالى ايصال آحاد الاحكام الى آحاد العباد كيف ومن البين خلافه بعد تعلق
التكليف بالمجمل كيف يمكن الحكم بحصول البراءة بالناقص استنادا الى عدم وصول القدر الزائد لما عرفت من ان الايصال ليس من الواجب على الله تعالى ولا على
الرسول صلى الله عليه وآله حتى يدل انتفاؤه على انتفاء الزيادة وما ذكر من ان النائين عن حضرته لم يكونوا يحتاطون في شيء من المجملات بل يأتون بما يصل من البيانات ويتركون ما لم
يثبت عندهم وان احتملوا وروده عن النبي صلى الله عليه وآله مدفوع بان ما كان عندهم من البيان لم يحصلوا به معنى ذلك المجمل والمدلول عليه بالخطاب ثم شكوا في
تعيينه حصل هناك وشك وروده في المقام فلا اشكال اذن في الجريان على الحكم السابق وهو غير محل النزاع لثبوت الدليل الشرعي اذن على نفي الزايد
اما اذا لم يكن كذلك بل وصل اليهم عدة اجزاء حصلوها من اماكن متعددة ولم يعلموا صدق ذلك المجمل عليه ويتيقنوا بحصوله مع انضمام عدة اخرى من
الافعال المشكوكة جزئيتها او شرطيتها فالقول بجريان طريقتهم على الاكتفاء في اداء التكليف رجما بالغيب بل جرأة بلا ريب وكان الاظهر خلافه كيف ومن
المستبعين عندنا عدم رد العقول توقف اليقين بالاشتغال على اليقين بالفراغ هذا ولنتم الكلام في المقام برسم امور احدها ان الكلام المذكور كما يجري
في الشك في الشرايط والموانع من غير فرق لجريان جميع ما ذكر في الجميع وقد اشرنا اليه في ضمن الادلة وقد يتخيل التفصيل بين الاجزاء وغيرها فيتمسك بعدمه في الاجزاء كما يجري في الشك
جريانا للاصل في الاول ويحكم بجريانه في الشرايط والموانع وقد يفرق بعد صرف الاولين وجريانه في الاخير وربما يظهر من بعضهم نذرة الخلاف في عدم

على القدر

وعن العادة ومن العبادة العرف وحق العرف ان العرف ما يرجع الى العرف حيث يختلف باختلاف الاحوال الذي بل من يختص من العبادة المخصوصة مما يرجع فيه الى العرف خصوص العادة ومنها العبادة اذا رجع فيها الى الفقهاء ولا يرجع فيها الى الفقهاء كل منهم الشرعية

الالبيانه

انتفائه على



جريانه في الاخير حيث ذكر الخلاف في جريانه في الاجزاء والشرائط وربما تجاوز بعضهم الى الموانع وانت خبير بان عد المانع من جملة الشرائط في الحقيقة فتوهم الفرق
بينه وبين الشرط في المقام من الغرائب وكان وجه الفرق بينهما ان الفعل يتم وجوده باجتماع الاجزاء والشرائط ومانعية المانع يتوقف على الدليل فينفى
بالاصل ولا يخفى وهنه اذ انتفاء المانع ايضا ماخوذ في تحقق الفعل على نحو الشروط ولا علم بحصول الفعل مع فرض الشك فيه والقول بان المعتبر فيه
لما كان عدم ما كان موافقا للاصل واضح الفساد اذ ليس الكلام في الشك في تحقق الماضي وانما الكلام في الشك في تحقق المتعلق بنفس المانعية كما اذا علم
تحقق شيء وشك في مانعيته والقول باصالة عدم مانعيته ان تم جرى نظيره في عدم الشرطية فظهر ان توهم الفرق بين الشرط والمانع في المقام موهون جدا
يقع الكلام في الفرق بين الشك فيهما وبين الشك في الاجزاء وقد حكي عن بعض افاضل المحققين التفصيل بين الامرين فحكم بعدم اجراء الاصل في
الاجزاء وجريانه في الاخيرين والوجه فيه ان قضية الجزئية اندراجه في الكل وعدم تحقق الكل بدون تحقق كل من الاجزاء فالشك في الجزء شك في تحقق الكل
وبالجملة ان كل واحد من الاجزاء لابد من اندراجه في الموضوع لحصول التسمية فلا يتصور حصول الموضوع له بدونه فلا يمكن العلم بايجاده من دون الاتيان
به وذلك بخلاف الشرائط والموانع لخروجها عن مهية العبادة والقول بان الشغل اليقيني يحتاج الى اليقين بالفراغ ولا يحصل الا بالاتيان بما لم
يعلم عدم شرطيته وترك ما لم يعلم عدم مانعيته مدفوع بان ذلك انما يجري بالنسبة الى الاجزاء لدخولها في المسمى بخلاف الامور الخارجية من الشرائط
والموانع لان المشكوك في شرطيته ومانعيته معلوم عدم جزئيته فلا دخل له في مسمى اللفظ فامتثال الامر بالصلوة وغيرها من العبادات انما يتوقف
على اليقين بحصول الاجزاء ومع تحقق حصولها يصدق المسمى ومعه يحصل الامتثال القاضي بحصول الفراغ شرعا ما لم يدل دليل على خلافه
على نحو ما يذكر في المعاملات وهو المراد باليقين بالفراغ اذ المفهوم منه هو الفراغ الشرعي وما يقال من ان الشك في الشرط يقتضي الشك في المشروط
ففيه ان العبارة المذكورة لا تخلو عن اجمال وهي على بعض معانيها لا كلام فيها لكنه غير مرتبط بالمقام توضيح ذلك ان المراد بالشك اما الشك في الشرطية
في وجوده او في شرطيته وكذا الشك في المشروط اما ان يراد به الشك في وجوده او في مشروطيته فاذا لوحظ كل من الاحتمالين الاولين مع كل من
الاخيرين تكون الوجوه اربعة فان اريد به ان الشك في وجود الشرط يقتضي الشك في وجود المشروط فحق ولا ربط له بالمقام وان اريد به ان الشك
في الشرطية قاض بالشك في المشروطية فهو واضح ايضا ولا نفع له في المراد اذ الحاصل منه هو الشك في مشروطية الفعل به لا الشك في وجوده كيف
والمفروض تحقق الاجزاء باجمعها ومع العلم به كيف يعقل الشك في نفس وجود المشروط الذي هو عين تلك الاجزاء واما الوجهان الاخيران فلا
وجه لارادتهما اذ لا ارتباط بين الشكين المفروضين حتى يستلزم احدهما الاخر قلت هذا الكلام المبني على كون اجزاء المامور به باجمعها معتبرة
في التسمية بحيث ينتفي المسمى بانتفاء اي منها كما هو قضية الجزئية في بادي النظر نظرا الى قضاء الضرورة بانتفاء الكل عند انتفاء جزء منه فاذا
تعلق الشك بجزئية شيء كان شكا في حصول الكل بدونه فلا يعلم حصول مسمى اللفظ من دونه بخلاف الشرط والمانع لاحراز المكلف اداء
المسمى عند اداء الاجزاء بتمامها فاذا علم شرطية شيء او مانعيته وجب التزام التقييد في الاطلاق على قدر المعلوم واذا حصل الشك فيه دفع ذلك
بالاصل لقضاء الاطلاق بحصول الامتثال من دونه وانت خبير بان مرجع ذلك الى القول بكون تلك الالفاظ اسامي للصحيحة بحسب الاجزاء دون
الشرائط فاستجماع جميع الاجزاء معتبر عنده في التسمية بخلاف استجماع الشرائط حسب ما مر تفصيل القول فيه في محله وهو واضح الوهن في تلك
المسئلة ومع البناء عليه فهو يوافق ما اخترناه من عدم اجراء الاصل في المجملات فان مقتضى القول المذكور الالتزام بالاجمال في تلك الالفاظ بالنسبة
الى الاجزاء دون الشرائط بل هي مطلقة بالنسبة اليها لتوهم قضاء الدخول والخروج بذلك فتحرر ان الاصل بالنسبة الى الثاني في غير محله وانما الكلام
في المقام في جريانه بالنسبة الى الاول نظرا الى اجمال اللفظ وقد منع منه القائل المذكور حسب ما اخترناه ولو سلم القائل المذكور اجمال اللفظ بالنسبة
الى الشرائط لم يحصل عنده المفهوم الذي تعلق الامر به مع الشك في حصول جميع الشرائط المعتبرة فيه فلا يمكنه الحكم بالامتثال لعين ما ذكره في الاجزاء من
غير فرق اصلا القول في بيان الحال في شبهة الموضوع والمراد بها ما اذا اشتبه موضوع الحكم ودار الامر فيه بين تقسيم الحلال والحرام وان علم تفصيلا
حكم تلك الاقسام فيكون الجهل بالحكم في المقام ناشيا عن الجهل المذكور وحيث لا يعلم كون الحاصل هناك اي قسم منهما واما اذا كان الحال بعكس ذلك
بان تعين الموضوع بجميع خصوصياته لكن شك مع ذلك في اندراجه في الحلال والحرام من جهة الشك فيما انيط به الحل والحرمة في الشريعة كالمذبوح على
غير القبلة او من دون التسمية فان الفعل الحاصل من المكلف مما لا اشتباه فيه وانما الاشتباه في حكمه فالشك في اندراجه تحت الميتة او المذكى
مع العلم بحكم كل من القسمين لا يندرج في شبهة الموضوع وان كان يترآى في بادي الرأي ثم ان الشبهة في الموضوع قد يكون من جهة الشك في طرو ما ذلك م
يقتضي تحريمه على الوجه المفروض كما اذا شك في طريان الغصب على المال الحلال وطريان النجاسة على الماكول الطاهر او طرو ما يقتضي اباحته بعد
العلم بتحريمه كما لو كان مغصوبا واذا شك في زوال الغصب عنه او النجس اذا شك في طهارته وقد يكون بالجهل المصداق بان يدور الامر بين الاندراج في النوع الحلال من جهة
او الحرام مع عدم العلم بحصول النوعين في المقام بل ولا دوران الامر بين الاندراج في الفرد الحاصل بين النوعين كما اذا شك في كون المرأة رضيعة يحرم عليه
نكاحها او اجنبية يجوز له التزويج بها او وجد لحما ولم يدر كونها ميتة او مذكاة او دار بين كونه من الحيوان الماكول او غيره او راى حيوانا وشك في اندراجه
في النوع الحلال او الحرام وقد يكون من جهة الجهل بتعيين الحلال والحرام وقد يكون من جهة امتزاج الحرام بالحلال واختلاطه بحيث لا يمكن التمييز على نحو
اختلاط الدهن والمايع المغصوب بالمباح وكذا السمن والطحين والسويق بل الحنطة ونحوها وقد يكون من جهة اشتباه الفرد الحلال بالحرام عند
حصولهما معا وعدم تمايزهما في المقام مع الجهل بالتعيين كالانائين المشتبهين عند العلم بنجاسة احدهما والدرهم الحلال المشتبه بالحرام اذا علم
حرمة احدهما ثم علم حرمة احدهما وحلية الاخر ولحم الميتة والمذكاة عند اشتباه احدهما بالاخر وقد يكون الامر المردد بينها محصورة وقد

يكون غير

تكون غير محصورة فهذه صور المسئلة ما اذا كانت الشبهة من جهة طريان ما يزيل الحكم الثابت من الحل او الحرمة فلا ريب في البناء على الحكم الاول حتى
يثبت خلافه سواء كان الثابت اولا هو الحل او الحرمة من غير خلاف فيه بين الاصوليين والاخباريين فان حجية الاستصحاب فيه متفق عليه بين الفريقين
ولا يجوز توهم الحل في الصورة الثانية نظرا الى عدم حصول اليقين بالحرمة اذ مجرد الاستصحاب لا يفيد العلم وقد انيط الحكم بالتحريم في الرواية
المذكورة بعد الدوران بين الحل والحرمة بالعلم بالحرمة الظاهر في اليقين فيحكم بالحل من دونه اذ المراد من العلم في الشرعيات هو العلم الشرعي
اعني ما حصل من الدليل المعتبر عند الشارع سواء افاد اليقين بالواقع او لا حسبما نقول بمثله في مسئلة الاستصحاب كما سيجيء بيانه ومع الغض
عن ذلك فالحكم بالحل في الرواية مغيا بعدم العلم بالتحريم وبعد العلم به لو حصل الشك والظن بالحل فلا دلالة في الرواية على الحكم بحله
اصلا فيستصحب التحريم من دون معارض ولو كان مما تواردت عليه الحالات ولم يعلم تقدم احدهما وتاخر الآخر ليؤخذ بمقتضاه ففي جريان
القاعدة المذكورة فيه نظرا الى عدم العلم بالحرمة فيؤخذ بالحل الى ان يعلم التحريم وعدمه نظرا الى حصول العلم بحرمته في الجملة فيخرج عن
مورد النص المذكور وجهان وقد يؤيد الاول عمومات الحل وكانه الاظهر وان كان من الثاني اعني ما اذا دار الامر في المصداق بين الوجهين فان
كان هناك قاعدة شرعية قاضية بالحل كيد المسلم واخبار ذي اليد القاضي بالحل والطهارة فلا اشكال او بالمنع كاخباره بحرمته او نجاسته
وكاصالة عدم التذكية بالنسبة الى اللحوم والجلود ونحو ذلك قضى بالمنع وان خلا عن الامرين فظاهر الرواية المذكورة قاضية فيه بالحل بل لا يبعد
ان يكون ذلك هو مورد الرواية كما سنشير اليه ولو وجد حيوانا وشك في كونه من جنس الماكول وغيره فهل يحكم بحرمة ذلك بحله اولا بد من استعلام
الحال في اندراجه في احد الاصناف المحللة او المحرمة بالرجوع الى اهل الخبرة وفي العلامات المنصوصة من الشرع وكذا الحال في غير الحيوان من الماكول
والمشروب الدائر بين المباح والمحرم وجهان والذي يقوى في النظر انه ان كان ذلك معلوم العين وكان مجهول الاسم ومجهول الصفة التي بها
يتميز الحلال عن الحرام فيشك في شانه لتلك الجهة فلا يبعد كونه من الجهل بالحكم فيجب عليه التفحص فلا يجوز له البناء على الحل بمجرد الجهل المفروض
نظرا الى الاصل المذكور وهل يجوز له البناء على الحل مع العجز عن التجسس وجوه ثالثها التفصيل بين المجتهد وغيره واما اذا كان الموضوع غير معلوم
العين وكان دائرا بين الامر المحلل والمحرم فالظاهر اندراجه تحت الاصل المذكور فلا يجب التجسس عنه وعلى هذا يجوز تناول المعاجين ونحوها من
المركبات التي لا يعرف اجزاؤها قبل التفحص عنها والمعرفة بحالها وان احتمل ان يكون بعض اجزائها مما يحرم اكله هذا وما ذكر من الحكم بحل المشتبه
في هذه الصورة ظاهر بالنسبة الى الحكم بحله في نفسه واما بالنسبة الى حله في العبادات اذا دار الامر بين المنع من التلبس فيها نظرا الى الاحتمال
المنافي لها او عدمه ففيه وجهان وذلك كالجلد الدائر بين كونه من ماكول اللحم وغيره او الشعر الملاصق للباس الدائر بين الامرين فيحتمل اندراجه
في اطلاق الرواية المذكورة فيبني فيه ايضا على الحل والجواز حتى يتبين الخلاف ويحتمل انصراف الرواية الى حل الشيء وحرمته في نفسه دون كونه مانعا
من صحة عمل آخر وعدمه وكان الاصل المذكور في العبادات الجملة عند الدوران بين جواز عمل فيها وعدمه بحسب الحكم هو البناء على المنع حسبما عرفت من وجوب
مراعاة الاحتياط نظرا الى العلم بحصول التكليف والشك في اداء المكلف به كذا الحال في صورة الشك الحاصل في الاداء من جهة الموضوع بل لا يتفاوت
الحال في الشك المفروض بين العبادات الجملة وغيرها اذ لا ثمرة للاطلاق بالنسبة الى الشك الحاصل في اداء الشيء المعين والاتيان به لقضاء اليقين
بالاشتغال في مثله باليقين بالفراغ مطلقا وقد يفصل في المقام بين ما اذا كان الشك المفروض قاضيا بالشك في اداء شرط من شروط العبادة كما اذا لم يدر
كون اللباس منسوجا من صوف الماكول وغير الماكول واراد ستر العورة الواجب في الصلاة به وما اذا تعلق الشك بوجود المانع كما اذا اراد لبس الثوب
المفروض في الصلاة في غير ستر العورة والفرق ان المقتضي للصحة غير ثابت في الاول للشك في وجود الشرط القاضي بالشك في وجود المشروط فيبقى التكليف
بحاله الى ان يتحقق العلم بالفراغ بخلاف الثاني لوجود المقتضي هنا غاية الامر احتمال وجود المانع وهو مدفوع بالاصل ويشكل ذلك بانه ان رجع
المانع الى الشرط فان عدم المانع شرط في الصحة فالشك فيه ايضا قاض بالشك في وجود المشروط بل كثير من الشروط الوجودية وقد يدفع بانه وان
كان مرجع المانع الى الشرط الا ان الملحوظ في الشرط وجود الشيء وفي المانع عدمه فتحقق الاول مخالف للاصل بخلاف الثاني ويكفي في الفارق بين
المقامين الا ترى انه لو شك في تحقق الحدث في الصلاة بني على عدمه ولو شك في تحقق الطهارة والاستقبال بني على عدمهما ايضا وقد يشكل ذلك
بالفرق بين ما اذا دار الامر بين وجود الشيء المانع وعدمه وبين وجود الشيء والشك في مانعية كونه هو الامر المانع او غيره فانه لا اشكال في دفع
الاول بالاصل واما الثاني فدفعه بالاصل مشكل لاحتمال ان يكون ذلك هو ما اعتبر عدمه في تحقق المط وان يكون غيره ونسبة الاصل الى
الامرين على وجه واحد بل قد يقال ان قضية الاصل هنا ايضا هو الاول نظرا الى حصول الاشتغال باداء المامور به معلوما والخروج عنه غير
معلوم فيبنى على عدمه نعم لو كان هناك اصل يقضي بانتفاء المانع صح الاشكال عليه كما لو شك في الشعرات الملصقة بالثوب انها من الماكول
او غيره فانه يمكن ان يقال ان الصلاة في الثوب المفروض قبل حصول الشعرات فيه كانت صحيحة فيستصحب ذلك الى ان يعلم المنع هذا كله اذا كان تحريم
الشيء في المقام على وجه المانعية اما اذا لم يكن مانعا بل كان دائرا بين الاباحة ومجرد التحريم وان تبعه المانعية فلا شك في كون الاصل فيه ايضا
عدم التحريم كما في الصورة السابقة فيدفع المانعية من جهة نفي التحريم ثم انه لا فرق فيما ذكرنا بين العبادة الجملة وغيرها من المطلقات اذ المفروض
ثبوت المانعية غاية الامر دوران الشيء بين كونه ذلك المانع او غيره هذا واما ما كان من الثالث اعني ما كان الحرام ممتزجا مع الحلال على نحو لا
يمتاز احدهما عن الآخر فلا اشكال في تحريم استعمال الجميع اذا استعمال الكل جزء من المباح استعمال الجزء من الحرام المنضم اليه وفي بعض صور
المسئلة يحصل الاشاعة والشركة القهرية فيكون استعمال المباح استعمالا للحرام نعم في بعض صور امتزاج الحرام يحكم بالحل كما اذا استهلك الحرام

حواشي: حمل المتكلف بين الكل وعينيا؛ كذا وجد ولعل الاولى ابدالها بالواو؛ اي الشك فيه؛ وفي بعض النسخ باسقاط قوله ثم وان تبعه المانعية فقوله في بعض النسخ ان قوله وكذا كما لو المانعية من جهة التحريم

الطاهر في الماء او الخل كان نجساً ولم تتنجس به الماء لاعتصامه وعدم تغيّر احد اوصافه فان الظاهر انه وان كان عينه موجوداً بحسب الواقع وتوضيح الكلام في ذلك
ان حقيقة المحرم قد يتبع اسمه كالطين فان خرج بالامتزاج عن اسمه كاستهلاك الطين في الماء او غيره انتفى التحريم وكذا لو زاد مدار وصف يتبقى بالامتزاج
كالاستخباث في وجه ولئن كان دائراً مدار حقيقته فان حصل استهلاكه في الماء على الوجه المذكور وقضى بحلّه لما دلّ على طهارة الماء وطهوريته
واما الاستهلاك في غير الماء من الجوامد فلا يقضي بالحل وفي سائر المايعات اشكال ويقوى البناء على التحريم في غير المضاف هذا كله اذا لم يكن التحريم
من جهة كونه ملك الغير اما اذا كان من جهة كونه ملكاً للغير فالظاهر عموم المنع في جميع الصور ولو كان قليلاً غير متمول ونحوه قوي بناء على كون
التصرف تابعاً للملك الا ما لبيّنه كما هو الظاهر نعم لو حصل التلف فيه بالامتزاج كما اذا قطرت قطرة من اللبن الحرام في الماء فالظاهر عدم المنع ولو ظهر اثره كماء
الورد ونحوه من المعطرات او الادوية القوية الاثار قوي حصول المنع وان استهلك فيه والظاهر صدق التلف فلا يبعد القول بحصول الشركة
لما لكه بالنسبة ولو كان المانع مما تلف فالظاهر عدم حصول الاستهلاك ولو كان قليلاً وكذا عدم صدق التلف بامتزاجه واما القسم الرابع و
هو ما اذا كانت الشبهة من جهة وجود الحلال والحرام معاً واشتباه مصداقيهما بالاخر فان كان ما وقع فيه الاشتباه من الافراد غير محصور فلا اشكال
١ في الحل وجواز التصرف ويدل عليه امور الاول الاجماع المعلوم والمنقول في لسان جماعة بل الضرورة قاضية به في الجملة فان وجود ماء نجس في العالم اذا احتمل
ان يكون ما عندنا من الماء هو ذلك النجس وكذا حرمة شيء كذلك لا يقضي بالمنع من التصرف فيما عندنا من جهة الاحتمال المذكور اذا لم نعلم نجاسته وحرمته
٢ وهو ظ الثاني لزوم العسر والحرج لولاه وهو منفي في هذه الشريعة بالايات والروايات وما يورد في المقام اولاً من ان لزوم العسر والحرج لا يقضي بالحل والطهارة
غاية الامر جواز التصرف من جهة الضرورة كاكل الميتة في المخمصة فانه لا يفيد حل الميتة بالذات ولا طهارتها غاية الامر جواز الاقدام على اكلها
من جهة الضرورة واين ذلك من المقصد في المقام وثانياً ان الحل الحاصل بسبب العسر والحرج انما يتبع حصول ذلك ومن البين ان الاجتناب من غير المحصور
ليس عسراً وحرجاً في جميع الازمان بالنسبة الى جميع الاشخاص الا ترى ان من تناول الصحاري المتسعة يعسر عليه الاجتناب من جميعه بسبب علمه بحصول
شخص في مكان غير معين منه بخلاف من يجتاز فيها ويحتاج الى ملاقاة شيء منها وقد يتحقق العسر والحرج في الاجتناب عن المحصور ايضاً في محل الحاجة الضرورة
اليه فلا بد اذن من بناء الامر على الدوران مدار الضرورة والحرج اللازم وعدمها دون انحصار الشبهة وعدمه مدفوع اما الاول فبان لزوم
العسر والحرج قد يبنى في تشريع الحكم وقد يقضي بالجواز في محل الضرورة فان ثبت الحرج والمشقة في اصل تشريع الحكم بان حصل الحرج في اغلب موارده
لم يقع من الشارع تشريع لمثله وان لم يكن هناك حرج في اغلب موارده بل اتفق هناك حرج وضيق في الاجتناب عنه في بعض الموارد فلا منافاة في ذلك تشريع
اصل الحكم وانما يقضي بالرخصة في محل الضرورة كما في اكل الميتة في المخمصة فما ذكره من ان العسر والحرج لا يقضي بالحل والطهارة مستشهداً باكل الميتة
كما ترى ومن ذلك يتبين الجواب عن الثاني فان عموم لزوم الحرج في المقام قاض بعدم تشريع الحكم فيعم الموارد النادرة ايضاً مما لا حرج فيها بخلاف ما اذا
كان المحرج انفاقياً فانه انما يتبع حصول الحرج والفرق بين الصورتين ظ لا يخفى فما ذكره من دوران الحكم مدار حصول الحرج مطلقاً ضعيف جداً كما
٣ يتضح ذلك من ملاحظة نظايره في سائر المقامات الثالث انك قد عرفت ان الاصل في الاشياء بمقتضى العمومات المتقدمة هو الحل حتى يعلم ثبوت
التحريم والعلم الحاصل في غير المحصور بوجود الحرام في الجملة لا يعد في العرف علماً بثبوت التحريم بالنسبة الى شيء من الخصوصيات حتى يمنع من الاقدام بالنسبة
الى خصوص الموارد احتمال كون الحرام خصوص شيء منها في نظر العرف بعيد جداً بحيث لا يلتفت اليه في الاقدام بالنسبة على خصوص الموارد
بل يعد التحرز منه عن الجهة المذكورة من ظنون اصحاب السوداء وذلك كالتحرز عن كثير من المطعومات لاحتمال كونه مسموماً نظراً الى حصول العلم بوجود
طعام مسموم في العالم وقد يكون هو ذلك الذي يريد الاقدام على اكله اذا لم يكن الاحتمال المذكور ملتفتاً اليه بحسب العرف في شيء من الموارد
الخاصة لم يعد ذلك العلم الاجمالي علماً في المقام فمقتضى العمومات المذكورة ثبوت الحل والاباحة بالنسبة الى خصوص الموارد كما هو المدعى ولا يجري — المراد من غير المحصور
نحو ذلك بالنسبة الى الشبهة المحصورة كما سيأتي الاشارة اليه ان شاء الله ثم يبقى الكلام في المراد من غير المحصور ففسره بعضهم بما يكون خارجاً عن حد الاحصاء
بحسب العادة فيتعذر او يتعسر احصاؤه في العادة لكثرته وانتشاره ويمكن ان يقال انه ما يكون احتمال اصابة الحرام المعلوم بالنسبة الى الاقدام على خصوص
المصاديق الخاصة موهوماً غير ملتفت اليه بحسب العادة او انه ما لا يكون الاقدام على المصداق الخاص قاضياً برفع العلم الاجمالي الحاصل بوجود الحرام
بل مع البناء على حرمة ذلك المصداق او حليته يقطع بوجود الحرام في الجملة من دون تفاوت والوجوه الثلثة متقاربة الا ان الوجه الاخير اخص مطلقاً
اذ قد يرتفع العلم الاجمالي على تقدير كون ذلك حراماً نظراً الى احتمال انطباق ذلك الاجمال عليه ومع ذلك يعد من غير المحصور ايضاً فالظاهر الوجه
هو الاول لا انه لا يفارق الثاني بل ولا الثالث في الاغلب وان كان ما وقع فيه الاشتباه محصوراً فالمعروف من المذهب هو المنع من الاقدام على كل — شبهة محصورة
كل من الافراد التي وقع فيها الاشتباه وعدم جواز التصرف في شيء منها حتى يزول الاشتباه بوجه شرعي من غير فرق بين الاقدام عليها في نفسها او في اداء
واجب يتوقف على المباح منها كاستعمال احد الانائين المشتبهين بالمغصوب او النجس في الوضوء او الغسل فيسقط ذلك الواجب المتوقف عليه الا ان يغلب جهة
وجوبه على تحريم ذلك المحرم كما هو الحال في بعض الواجبات فهذا هو الذي ذهب اليه المعظم بل حكاية الاجماع عليه مستفيضة في خصوص بعض المقامات
كمسئلة الانائين المشتبهين وذهب بعض المتاخرين الى كون الشبهة محللة للحرام بمعنى جواز الاقدام عليه في حال الاشتباه بحيث لا يعلم حين ما يقدم عليه
كون ذلك اقداماً على الحرام فيجوز الاقدام على جواز جميع تلك المشتبهات الى اخرها وان لم يجز الاقدام عليها مجموعاً للعلم بالتعرض للحرام في ذلك الاقدام
الخاص وقد ذهب الى ذلك بعض المتاخرين ولم نجد القول به من احد من المتقدمين وذهب بعض اخر من المتاخرين الى جواز الاقدام الى ان يحصل العلم
بالاقدام على الحرام فان وقع الاشتباه بين الفردين جاز التصرف في كل منهما انفراداً ومع التصرف في احدهما يحرم الاخر وان كان الاشتباه بين الثلثة
فرضهم

وكان الحرام

وكان الحرام المشتبه واحدا جاز التصرف في كل منهما انفرادا ايضا وفي اثنين منها انفرادا ومجتمعا ومع حصول التصرف فيهما يحرم التصرف في الثالث وان كان الحرام اثنين جاز التصرف في كل منها انفرادا ايضا الا انه مع الاقدام على واحد منها لا يجوز التصرف في شيء من الاخرين ومن ذلك يعرف الحال في ساير فروض المسئلة ومرجع ذلك الى القول بالتخيير بين التفريق والافراد بحسب ما فيها من الحلال فهو مخير في الاقدام على كل منها على حسبه فاذا استوفى مقدار الحلال تعين الباقي للحرام على مقتضى اختياره فهو قول بتحريم التصرف في الجميع ايضا وان حكم بجواز التصرف في كل واحد منها على سبيل التخيير ويعزى الى بعض الاصحاب قول باستعمال القرعة في المقام فيحكم بالحل والحرمة على حسب ما اخرجته ومرجع هذا القول الى الاول فان القائل منعه من التصرف قبل القرعة مط فاية الامر انه يقول بحصول التعيين والخروج عن الشبهة شرعا بالقرعة وهو امر اخر لا ربط له بالمقام وكيف كان فالاقوال المذكورة في المسئلة اربعة والمختار هو ما ذهب اليه المعظم ويدل عليه امور الاول انه بعد حصول الاشتباه فاما ان يحكم في الظاهر بحرمة الاقدام على الامرين وعدم جواز الاقدام على شيء منهما او بجواز الاقدام على الجميع فلا تحريم في الظاهر للتصرف في شيء منهما او بجواز الاقدام على احدهما دون الاخر ولا سبيل الى شيء من الوجهين الاخيرين فتعين الاول وهو المدعى اما الاول فللزوم الحكم بحلية المحرم وطهارة النجس اذ المفروض العلم بحرمة احدهما او نجاسته والبناء على الثاني قاض بالترجيح بلا مرجح اذ نسبة الاباحة والتحريم اليهما على نحو سواء ولو فرض حصول الظن بالحل او الحرمة فلا عبرة به في المقام لما دل على عدم الاعتداد بالظن في مثل المقام فانه من جملة الموضوعات الصرفة ولا عبرة فيها بالظنة ومع الغض عنه فلا يجري في جميع الصور اذ قد يتساوى الحال بالنسبة اليهما كما في صورة الشك وهو مندرج في محل الكلام قطعا ويمكن الايراد عليه بوجوه الاول النقض بان اختيار الوجه المذكور كما يقضي الحكم بتحليل الحرام فاختيار الوجه الاول قاض بتحريم الحلال واجراء حكم النجس على الطاهر للعلم بحلية احدهما وطهارته فكيف يحكم بالتحريم بالنسبة اليهما ويبطل حكم الطاهر عنه فما يجاب به بناء على اختيار هذا الوجه يجاب به على التقدير الاخر الثاني انا نختار الوجه الاول من الوجهين الاخيرين وما قيل من انه يؤدي الى ان اريد به الحكم بحلية الحرام بحسب الواقع وكذا طهارة النجس كذلك فهو فاسد اذ لا كلام في ثبوت التحريم والنجاسة في الواقع ولذا لا يجوز الاقدام عليهما مجموعا وان اريد ذلك بالنظر الى الحكم في الظاهر بجواز الاقدام على ما هو محرم في الواقع مع عدم العلم بالاقدام على خصوص الحرام حين التلبس بكل منهما فبطلانه اول الدعوى واي مانع من ذلك بعد وضوح ثبوت كون الجهل عذرا للمكلف في موارد شتى الثالث انا نختار الوجه الثاني وما قيل من لزوم الترجيح بلا مرجح انما يتم اذا قلنا بحلية احدهما بالخصوص وحرمة الاخر كذلك واما اذا قلنا بحلية احدهما وحرمة الاخر في الجملة فلا فان قلت لا وجه للقول بالاخذ المبهم وحرمته فان الترك والاتيان انما يكون للمعين فيتعين الوجه الاول ويلزم المحذور وهذا هو الذي ذكره المستدل قلت المقصود حرمة احدهما وحلية الاخر على وجه التخيير بان يكون المكلف مختارا في الاقدام عليه لا يجوز له الاقدام على الاخر على حسب ما ذكرناه في تقرير القول [على اي منهما يعني] الثالث من الاقوال المذكورة فلا يرد عليه شيء من المحذورين ويمكن الذب عن الاول بانه لما كان الاقدام على الحرام موديا الى الضرر قاضيا بورود المفسدة على من يقدم عليه بخلاف ترك الحلال اذ لا محذور فيه كان مقتضى العقل عند دوران الامر بين الامرين هو ترجيح جانب الترك لحصول الامن من الضرر في البناء عليه بخلاف جانب الفعل لما فيه من خوف الاقدام على الضرر ومن المقرر وجوب دفع الضرر المخوف فهذا هو الوجه في تعيين جانب الترك وليس في ذلك تحريم الحلال بل حكم بوجوب ترك الحلال لئلا يؤدي الى فعل الحرام ولا مانع منه فمقتضى القاعدة ترجيح حرمة الامرين في الظاهر الى الوجه المذكور نعم لو قام دليل خاص على جواز الفعل ح فلا مانع وقضى بالخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة الا انه لم يقم في المقام وما احتج به الخصم على ذلك مدفوع حسب ما يأتي الاشارة اليه انش وعن الثاني بان الاحكام الشرعية جارية على موضوعاتها الواقعية فان الالفاظ موضوعة بازاء الامور الواقعية من دون مدخلية في مفاهيمها للعلم والجهل فاذا حصل موضوع التحريم بحسب الواقع كان من الواجب الاجتناب عنه فاذا قيل بجواز الاقدام على كل من الامرين لزم الحكم بجواز الاقدام على الحرام وهو ما ذكر من اللازم والقول بكون الجهل عذرا في جواز الاقدام انما يتم في الجاهل المحض الغافل عنه اذ هو الفاقد لشرائط التكليف واما الجاهل المتردد بين الوجهين مع علمه بحرمة احدهما على ما هو مفروض المقام فلا دليل على كون جهله المفروض عذرا بل مقتضى القاعدة لزوم الاجتناب عن احدهما بمقتضى التحريم حتى يتبين خلافه نعم لو قام دليل خاص على جواز الاقدام وسقوط التكليف المذكور بهذا النوع من الجهل وجب الخروج عن مقتضى الاصل المذكور ح فلا كلام والمقصود من الدليل المذكور نفي الاصل اولا بالمنع من الاقدام الى ان يثبت المجوز وعن الثالث انما يتم الحكم بالتخيير في المقام اذا لم يكن هناك مناص للمكلف عن الاتيان باحدهما واما اذا امكن تركهما معا فلا وجه للتخيير لعدم تساوي جانبي الفعل والترك بحسب ترتب المصلحة والمفسدة حتى يحكم العقل بتساويهما في الاقدام والاحجام واما مع ترتب المفسدة على احد الجانبين والقطع بعدم ترتب مفسدة على الجانب الاخر فلا وجه لحكم العقل بالتخيير بينهما لعدم تساويهما والحاصل ان مفسدة الحكم بالتخيير عدم تساوي الامرين في نظر العقل لوضوح التفاوت بينهما فيتعين عنده جانب الترك ومفسدة التعيين ما ذكر من لزوم الترجيح بلا مرجح والعقل لا يحكم في مثل ذلك بالتخيير الا مع قيام دليل خاص عليه كما انه لا يحكم بتعيين احدهما الا لدليل دال عليه ولا يذهب عليك ان الاولى في تقرير الدليل المذكور تربيع الاحتمالات وابطال ثلثة منها بالوجوه المذكورة لتعين الرابع الثاني ان اجتناب الحرام مط لله نعم يجب امتثال طلبه ولا يتم ذلك الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب فاجتناب الجميع واجب ويرد عليه امور احدها انه ان اريد ان اجتناب ما هو حرام بحسب الواقع واجب سواء علم كونه حراما او لا فهو ممنوع بل هو اول الدعوى وان اريد ان اجتناب ما هو حرام واجب في الجملة فمسلم ولا يثبت به المقصود الثانية ثانيها ان ما ذكر من ان اجتناب الحرام لا يتم الا باجتناب الجميع ممنوع اذ قد يحصل ذلك باجتناب البعض لاحتمال مصادفته لترك الحرام وبيان المقصود صدق امتثال الطلبة نعم لا يدرك ذلك الا بالحكم بتحققه عرفا بمجرد الاحتمال فصدق الامتثال عرفا غير الاتيان بما هو مطلوب به نعم في الواقع مع عدم العلم بحصوله ومع الغض عن ذلك فيمكن تغيير الاحتجاج في الجملة بان يراد منه انه يجب العلم باداء مطلوبه تعالى اذ كما يجب الاتيان بمطلوبه يجب

براءة منه الا

العلم بان الاثر يتوقف على ترك الجميع من غير اشكال ثالثها التفصيل بين غير المحصور فالاجتناب عن الحرام هناك واجب ايضا ولا يتم الا بالاجتناب عن الجميع فيما يجانب المقام و
يمكن دفعه ولا باس به وان كان بنفسه وجوب الاجتناب عن الجميع هناك ايضا الا انه خرج ذلك بالدليل لقيام الاجماع على عدم وجوبه وقضاء العسر
والحرج به مضافا الى الفرق الظاهر بين المحصور وغير المحصور حيث ان احتمال اصابة الحرام في المحصور مما يعتد به في العادة بخلاف غير المحصور وقد مر تفصيل
القول فيه الثالث ان احد المشتبهين محرم وكل محرم لا بد من الاجتناب عنه فالاجتناب عن الحرام المفروض واجب البتة اما الكبرى فظ واما الصغرى فلقضاء ما دل على
تحريم ذلك الشيء بعد فرض اندراجه فيه تحريم الواقع المفروض حصول العلم بوجوده في المقام وايضا المفروض في المقام اشتباه الفرد الحلال بالفرد الحرام مع تحقق
الامرين فلولا وجود الفرد الحرام لم يتحقق الفرض المذكور ان يدعى حصول الاباحة من جهة الاشتباه لقيام الدليل عليه كلما اذا ثبت تحريم المصداق غاية الامر
المصداق المفروض تخصص به القاعدة الدالة على الاباحة بل كان خارجا عنها للعلم بحصول التحريم بالنسبة اليه وحيث ان الخارج مجهول دائر بين
الامرين كانت القاعدة المذكورة بالنسبة اليه كالعام المخصص بالمجمل فلا حجة فيها بالنسبة الى مورد الاشتباه فلا دليل اذن على حلية شيء منهما في
الظاهر لا كلام ظاهرا بعد ذلك في عدم جواز الاقدام عليه فان القائل بجواز الاقدام انما يقول به من جهة اندراجه تحت الاصل المذكور ومع العقل
عنه فالعقل حاكم في مثله بعدم ... وان الامرين لوجهين وعدم قيام دليل في الظاهر على البناء في خصوص كل من الامرين على المنع من الاقدام حسب
ما مر بيانه في الوجه المتقدم الرابع ما روي عنهم ع انه ما اجتمع الحرام والحلال الا غلب الحرام الحلال وهذه الرواية وان كانت ضعيفة الا انها مجبورة
بعمل الاصحاب وحملها على خصوص صورة الامتزاج مما لا داعي اليه ودعوى ظهور تلك الروايات في غير صورة الامتزاج وهذه فيها او كونها اعم من
الامتزاج وغيره فيكون التعارض بينهما من قبيل العموم المطلق فيحمل المطلق على المقيد غير متجهة اما القول بانصراف هذه الى خصوص الامتزاج فمما
لا شاهد عليه في الرواية بل ظاهر اطلاقها يعم غير متجهة اما القول بانصراف هذه الى خصوص الامتزاج فمما لا شاهد عليها في الرواية بل ظاهر اطلاقها يعم
غيره قطعا واما دعوى كون التعارض من قبيل العموم المطلق فمدفوعة بظهور تلك الروايات في صورة دوران الامر بين الاندراج تحت النوعين كما
هو المفروض في الصورة الثانية من الصور المتقدمة من غير ان يكون هناك علم بحصول المصداقين في المقام والاشتباه في التعيين كما هو المفروض
في الشبهة المحصورة وهذه الرواية ظاهرة فيما يعم هذه الصورة وصورة الامتزاج فلا تتواردان على محل واحد حتى يثبت التعارض بينهما ولو قيل
بشمول تلك الروايات للشبهة المحصورة لدوران كل من المصداقين بين الاندراج تحت كل من النوعين فالمعارضة بينهما من قبيل العموم من وجه
لشمولها للصورة السابقة قطعا وعدم اندراج تلك الصورة في هذه الرواية والمرجحات من جانب الرواية المذكورة نظرا الى موافقتها للمشهور بين
الاصحاب وللاحتياط وللروايات الكثيرة الواردة في جزئيات الشبهة المحصورة الدالة على المنع في الموارد الخاصة الخامس ان الظاهر من تتبع الاخبار
الواردة في خصوصيات الشبهة المحصورة مثل ما ورد في الانائين المشتبهين وما ورد من الامر بغسل الثوب كله عند اشتباه المحل النجس منه وما ورد
من بيع اللحم اذا اشتبه الميتة منه بالمذكاة ممن يستحل الميتة الظاهر فيه خروجهما كما في روايتين وما دل على الصلوة في الثوبين المشتبهين كما في حسنة صفوان
وقد افتوا بمضمونها الى غير ذلك مما ورد ان المشتبه بالحرام مما يجب الاجتناب عنه وان المشتبه بالنجس في حكم النجس في عدم جواز استعماله فيما يشترط بالطهارة
من رفع حدث او ازالة خبث او اكل او شرب ونحوها وليس ذلك من قبيل الاستقراء الظني كما قد توهمه بعض الاعاظم بل يكون من قبيل اثبات القواعد النحوية
ونحوها من تتبع مواردها بل نقول انه مستفاد من ملاحظة جميع تلك الاخبار فهو مدلول عرفي لمجموع تلك الروايات وكما ان المستفاد من ظاهر خبر واحد حجة
شرعا فكذا المستفاد من جميعها بعد ضم بعضها الى البعض لا بد من تحجيه اذ تحت الدليل اللفظي ويدل على جواز الاتكال عليه ما دل على حجية ظواهر الالفاظ
حجة القول بالاباحة مطلقا امور احدها ان حرمة تلك المصاديق وجريان احكام النجس عليها في المشتبه بالنجس تكليف شرعي يتوقف ثبوتها على العلم
سيما بالنسبة الى الموضوعات ولذا يجوز استعمال ما لم يعلم حرمته او نجاسته بالمرة والعلم بحرمة احدهما او نجاسته لا يثمر في المقام لعدم قضائه بالعلم
بحرمة شيء خاص فالجهل باق بالنسبة الى كل منهما وهو قاض بنفي التكليف كيف ولو كان العلم الاجمالي كافيا في اثبات التكليف لجرى في غير
المحصور للعلم بحرمة البعض ونجاسته ايضا مع انه لا يثمر في الحكم بنجاسة شيء من الخصوصيات وكذا الحال في الجنابة الدائرة بين الشخصين مع العلم
بها بالنسبة الى احدهما فانه لا يثمر في اثبات التكليف بالنسبة الى شيء منهما فمقتضى الاصل المقرر هو البناء على عدم التكليف حتى يقوم دليل على
ثبوته والعلم بحرمة احد الشيئين او الاشياء غير قاض بحرمة شيء بالعلم بحرمة الخاص كما ان العلم بثبوت حرام ما او نجس ما غير قاض بثبوت الحرمة بالنسبة الى
الخاص والعلم بثبوت الجنابة لاحدهما لا يقضي بالحكم بها بالنسبة الى شيء منهما الثاني عدة من الاخبار الدالة على معذورية الجاهل مما مر الاشارة
اليها فانها باطلاقها تعم الجاهل بالموضوع بل بعضها يدعى ظهوره في ذلك دون الحكم حسبما مرت الاشارة اليه منها قوله ص رفع عن امتي تسعة اشيا
وعد منها ما لا يعلمون وقوله ع ايما امرء ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه ونحوهما الثالث الاخبار المستفيضة الدالة على حلية الحلال المختلط بالحرام
الا ما علم انه حرام بعينه منها صحيحة عبد الله بن سنان المتقدمة المروية في الفقيه والتهذيب عن الصادق ع ومنها ما رواه عبد الله بن سنان ايضا في الصحيح عن عبد الله
بن سليمان قال سألت ابا جعفر ع عن الجبن فقال لي لقد سألتني عن طعام يعجبني ثم اعطى الغلام درهما فقال يا غلام ابتع لنا جبنا ودعا بالغداء فتغدينا معه
واتي بجبن فاكل واكلنا معه فلما فرغنا من الغداء قلت له ما تقول في الجبن فقال لي اولم ترني اكله قلت بلى ولكني احب ان اسمعه منك فقال سأخبرك
عن الجبن وغيره كل ما فيه حرام وحلال فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وفي رواية مسعدة بن صدقة عن الصادق ع قال سمعته يقول
كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة او المملوك عندك
لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او قهر او امرأة تحتك وهي اختك او رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينة و

ذلك ما رواه

ذلك ما رواه جماعة من المشايخ منهم الكليني باسنادهم الصحيح عن حنان بن سدير انه قال سأل ابو عبد الله عليه السلام وانا حاضر عنده عن جدي رضع من خنزيرة حتى كبر
وشب واشتد عظمه ان رجلا استفحله في غنمه فاخرج له نسل فقال اما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربنه واما ما لم تعرفه فكله فهو بمنزلة الجبن ولا
تسئل عنه وروى الشيخان باسنادهما عن بشر بن سلمة عن ابي الحسن عليه السلام في جدي رضع من خنزيرة ثم ضرب في الغنم فقال هو بمنزلة الجبن فما عرفت انه ضربه
فلا تأكله وما لم تعرفه فكله فقد دلت هاتان الروايتان على الحل في الصورة المذكورة مع عدم العلم بحرمة بعينه بل هما صريحتان في المدعى ومن
ذلك ما رواه جماعة من المشايخ باسنادهم الصحيح الى سماعة قال سئلت ابا عبد الله عليه السلام عن رجل اصاب مالا من عمل بني امية وهو يتصدق منه ويصل
منه قرابته ويحج ليغفر له ما اكتسب ويقول ان الحسنات يذهبن السيئات فقال ابو عبد الله عليه السلام ان الخطيئة لا تكفر الخطيئة وان الحسنة تحط الخطيئة
ثم قال ان كان خلط الحرام حلالا فاختلطا جميعا فلم يعرف الحرام من الحلال فلا بأس ودلالتها على المط واضحة لا يخفى الرابع الاخبار المستفيضة الدالة
على جواز الشراء عن السارق والعامل مع العلم بظلمه الا ان يعلم انه الحرام بعينه كصحيحة ابي عبيدة عن الباقر عليه السلام قال سئلته عن الرجل منا يشتري من السلطان
من ابل الصدقة وغنم الصدقة وهو يعلم انه ياخذ منهم اكثر من الحق الذي يجب عليهم قال فقال ما الابل الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس
به حتى تعرف الحرام بعينه وفي صحيحة معوية بن وهب قلت لابي عبد الله عليه السلام اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتر منه وفي موثقة اسحق بن
عمار قال سئلته عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم قال يشتري منه ما لم يعلم انه ظلم فيه احدا وفي القوى قلت لابي عبد الله عليه السلام اشتري الطعام
من يظلم ويقول ظلمني فقال اشتره وفي رواية عبد الرحمن بن ابي عبد الله عليه السلام قال سئلت عن الرجل يشتري من العامل وهو يظلم فقال يشتري منه وروى
احمد بن محمد بن عيسى في نوادره عن ابيه قال سئل ابو عبد الله عليه السلام عن شراء الخيانة والسرقة قال اذا عرفت ذلك فلا تشتره الا من العامل الخامس ما دل على
حلية الحلال المختلط بالحرام مع عدم التميز عند اخراج الخمس فان لم يكن عدم الامتياز قاضيا بالحل لما كان اخراج الخمس كافيا في المقام فان قلت انه لو كان عدم
الامتياز قاضيا بالحل كما هو المدعى لما كان حاجة الى اخراج الخمس قلت ان فائدة اخراجه الحكم بحليته وجواز استعماله وعدم حصول ضمان في استعماله
ما اذا استعمله قبل الاخراج فانه وان حصل استعمال الجميع في الجملة الا انه لا يجل استعمال المحرم وحكم ايض بالضمان في الجملة ولا كذلك الحال ما بعد
الاخراج ويرد على الاول ان التكليف انما يتوقف على العلم في الجملة وهو حاصل في المقام اذ المفروض حصول العلم بوجود الحرام والتخصيص بما توقفه
على حصول العلم التفصيلي مما لا دليل عليه من جهة العقل بل ولا من جهة النقل كما مر الكلام فيه في الجواب عن الاخبار المذكورة بل نقول ان مقتضى
العلم كما هو المفروض في المقام هو الاخذ بمقتضى الاجمالي والجري عليه اذ لا مناص بعد القطع بالتكليف من الاخذ بمقتضاه كما يشاهد ذلك في طاعة
العبيد لمواليهم ولذا يعد المخالف لمقتضى علمه عاصيا لمولاه الا ان يصرح المولى ويقوم دليل من جهته على عدم تكليفه ح والا فقضية اطلاق وجوب
الطاعة هو وجوب مراعاة الامتثال في ذلك ايض وذلك يقتضي وجوب مراعاة الاحتياط مع الاشتباه حسبما مر بيانه فهو في الحقيقة دليل تفصيلي
على وجوب الاحتياط عن الامرين وانما تتم ما ذكر على فرض تسليمه لو لم يقم ما ذكر من الدليل قاضيا بوجوب الاجتناب وما ذكر من جريان ذلك في غير
المحصور من غير ظهور فرق في ذلك بينه وبين المحصور فقد عرفت مما ذكرناه سابقا فلا حاجة الى تكراره وعلى الثاني ان ما ينصرف اليه تلك الاخبار
هو الجاهل الصرف وغاية ما يسلم اندراج غير المحصور فيه مع تعدد الا عند ادنى العلم الاجمالي الحاصل هنا لا في نظر العرف فبعد جاهلا مط ولما فيما نحن فيه
فلا ريب في حصول العلم بالحرام والحلال معا غاية الامر دوران الحل والحرمة بين الفردين ومثل ذلك لا يعد جهلا بالحرام فلا يندرج ذلك في تلك
الاخبار ولا اقل من عدم انصراف اطلاقها اليه وهو كاف في عدم نهوضها حجة في المقام وعلى الثالث ان المستفاد من صحيحة عبد الله بن سنان وما
بمعناها انه اذا كانت الطبيعة النوعية مشتملة على الفرد الحلال والحرام كانت محكومة بحليتها حتى يتبين حرمتها ومحصله ان مجرد وجود الحرام في افراد
الطبيعة المفروضة لا يقضي بالاجتناب عن جزئياتها الا مع العلم بحرمتها واين ذلك مما اذا علم وجود حرام وحلال هناك واشتبه احدهما بالاخر ليفيد الرواية
حل الحرام المعلوم من جهة الاشتباه المفروض بل غاية ما يستفاد منها هو حل الحرام المجهول من اصله حسبما قررنا كيف ولو كان الدوران بين الفردين
مع العلم بحرمة احدهما بخصوصه محللا من غير لزوم تجسس عن خصوص المحرم مع سهولة الامر في استعلامه كما هو مقتضى الروايات المسطورة لزم تحليل معظم
المحرمات بذلك كالمراة الاجنبية المشتبهة بالزوجة من جهة ظلمة او نحو ذلك وكذا حلية الخمر اذا اشتبه لونها وطعمها بغيرها
وكذا الحال في نحوها من المحرمات وذلك مما يقطع بخلافه فلا وجه لاندراجها في الرواية المذكورة وقد مر توضيح القول في مفاد الروايات المذكورة في
المسئلة المتقدمة فلا حاجة الى تكرار القول فيه وقد يحمل الروايات المذكورة في المسئلة المتقدمة ولا حاجة الى تكرار القول فيه وقد يحمل الروايات
المذكورة على ما اذا كانت هناك يد قاضية بالحل كما هو مورد رواية عبد الله بن سنان حيث سأله عن حال الجبن والامثلة المذكورة في رواية مسعدة بن
صدقة ولا شبهة اذن في ثبوت الحكم المذكور مع الانحصار ايض وهو خارج عن محل الكلام كما مرت الاشارة اليه وهذا هو الوجه في حمل الخبرين الواردين
في نسل الفحل المرتضع من الخنزيرة مع الاشتباه بخلاف ويحتملان على غير المحصور والوجه الاول اوفق بظاهر الخبرين ولعا موثقة سماعة فهي محمولة على ما اذا
اخرج منه الخمس فيقيد اطلاقها بذلك لما دل على توقف حلية المال الممتزج بالحرام على اخراج الخمس فيحمل المطلق على المقيد كما هو مقتضى القاعدة و
على الرابع انه لا دلالة في شيء منها على المدعى ايض بل المسلم بصحة التصرف الا اذا علم بشيء منها محض وصرف وقد عرفت الحال فيه وعلى الخامس ان الحكم بحلية
الحلال المختلط بالحرام من جهة اخراج الخمس لا ربط له بالمحصور كيف ولو كان كذلك لما كان لخصوصية الخمس هنا الى شيء بل كان افراد القدر المذكور بعلم كونه حراما
قاضيا بحل الباقي والحاصل ان تزكية المال المفروض باخراج الخمس منه من جملة الاحكام الشرعية المخالفة للاصل الثابتة لقيام الدليل عليه ولذا
يقول به القائل بالاصل المدعى وغيره ولا مدخلية في المقام بل لا بد في الاصل المذكور بوجه من الوجوه فظهر مما قررناه ضعف القول المذكور لا تحصار
بحث

الجميع المحرم
في الجملة
فساده
القضاء

مداركه حسب ما عرفت في المذكور بوجوه وبظهور ومنها ما يظهر من القول بجبر القول الثالث في الشبهة اما بالنسبة الى جواز التصرف فما لم يحصل العلم بارتكاب الحرام
فبالوجوه المتقدمة واما بالنسبة الى المنع من الاقدام بما يحصل معه العلم باستعمال المحرم فبانه كما يجب الاجتناب عن ارتكاب المحرم الواقعي كذلك يحرم تحصيل اليقين بارتكاب
الحرام وهو حاصل بارتكاب الفرد الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعي فارتكاب الفرد الاخر مقدمة لتحصيل اليقين بارتكاب الحرام ومقدمة
المحرم محرمة فيكون ارتكاب الفرد الاخر محرما من هذه الجهة لا من جهة كونه حراما بحسب الواقع ضرورة كون نسبة التحريم اليهما على وجه سواء فلا معنى
للترجيح حتى يبقى باباحة احدهما وحرمة الاخر وورد عليه تارة بمنع كون مقدمة الحرام حراما ويمكن دفعه بان مقدمة الحرام ان كان شرطا للحرام وما به
يتم القاعدة تحريمه نعم ان قصد به فعل المحرم كان محرما من جهة اخرى لا من جهة كونه مقدمة وهو غير الكلام في المقام واما اذا كانت علة مقتضية
لحصول المحرم فالظاهر انه لا مجال للشك في تحريمه حسبما قرر في محله كما هو الحال في المقام واخرى بمنع كون تحصيل العلم بارتكاب الحرام محرما وانما
المحرم هو الاتيان بالحرام كيف ولو كان تحصيل العلم بارتكاب الحرام حراما لحرم ان يتجسس الانسان عن تحريم ما فعله بحسب الواقع حتى يعلم
حرمته كما اذا تصرف في شيء او اكل او شرب ثم حصل له الشك في تحريمه او كان شاكا فيه من قبل الا ان على وجه لا يقتضي المنع منه ثم بعد التعرض
له استعلم حاله فعلم تحريمه ومن الواضح عدم تحريم ذلك بوجه من الوجوه فان قلت انه لا تحريم هناك حال التعرض نظرا الى جهل التكليف غاية الامر
حصول التحريم حال العلم فينكشف به تحريم ما فعله في الاحين دون ما اتى به حتى يكون محرما نظرا الى ما ذكر بخلاف المشتبهين للعلم بحرمة احدهما فاذا
استعملهما فقد استعمل المحرم قطعا فيحصل باستعمالهما العلم بارتكاب الحرام قلت لا فارق بين الصورتين فان الحرمة الواقعية حاصلة في المقامين
والمفروض كون الجهل بحرمته بخصوصه قاضيا بجواز الاقدام فيكون الاقدام على كل من المشتبهين سائغا فلا تحريم في الظاهر في شيء من الصورتين
والحرام الواقعي والعلم به حاصل في المقامين والعلم بحرمة احدهما في الظاهر لا ثمرة في المقام يمنع تاثيره في تحريم المخصوصية نعم لو ثبت من الخارج تحريم
تحصيل العلم بارتكاب الحرام الواقعي تم الكلام وقد عرفت ما فيه فظهر بذلك ضعف التفصيل المذكور مضافا الى ما عرفت من وهن الادلة الدالة
على التحريم الاول من مقصوده وقد يحتج عليه بانه مع استعمال الجميع يشتغل ذمته بحق الناس قطعا وشغل الذمة بحقوق الناس محظور ويحرم
ما يحكم معه باشتغال الذمة لا مطلقا هو من سائغه اذ مع جريانه في جميع الفروض وعدم وضوح بطلان الفصل لا دليل على حرمة اشتغال الذمة
في الجملة كيف وجميع المعاملات والمحاكمات مشتملة على اشتغال الذمة اما على وجه ثبوتها في الذمة او باشتغال الذمة بوجوب الدفع نعم لو كان
ذلك على الوجه المحرم كالغصب كان محرما ومع ذلك ليس هناك تحريمان بل هناك حرام واحد يتبعه اشتغال الذمة فجعل الذمة مشغولة بحقوق الناس
حراما مستقلا هنا ايضا وان وجب تفريغه والخروج عنه واما في المقام فلما قضى الدليل على حسب ما يدعيه المستدل بجواز التصرف كان اشتغال
ذمته بالحق على الوجه السائغ كما في نظائره من المعاملات مثل ما اذا كان التصرف في المال عن اذن المالك فيه فيدفع عوضه لنبرئه فات الاذن الشرعي
على حسب ما يدعيه لا يقصر عن اذن المالك فاذن لا تحريم هناك قطعا فمن اين يجيء التحريم في المقام وهو ظاهر قوله الاجتهاد في اللغة ماخوذ من الجهد
بالضم او الفتح بمعنى الوسع والطاقة وقد يخص الضم فهو بذل الوسع والطاقة في امر من الامور وماخوذ من الجهد بالفتح بمعنى المشقة فهو تحمل
المشقة وقد يخص معناه اللغوي بالاول ويجعل الثاني تفسيرا له باللازم وكان الاظهر انهما معنيان متعددان والمناسبة بين كل من نقل المعنيين
ومعناه الاصطلاحي على كل من الوجهين الاولين ظاهرة وان اختلفت فيها جهة المناسبة قوله وفي الاصطلاح استفراغ الفقيه وسعه قد ذكروا
للاجتهاد حدودا شتى والذي يتلخص في المقام ان له بحسب الاصطلاح اطلاقين احدهما ان يؤخذ مصدرا فيكون بمعنى الحدث وقد يجعل
اسما للحال في مقابلة ما سيجيء من اطلاقه على الملكة وقد عرفه المص تبعا للعضدي بانه استفراغ الفقيه وسعه وفي الوافية انه الاصطلاح المشهور
ويرد على الحد المذكور امور احدها ان اخذ الفقيه في الحد يوجب الدور فان الفقيه هو العالم بالمسائل عن الاجتهاد لوضوح خروج معرفة الاحكام
عن التقليد من اسم الفقه فاخذه في حد الاجتهاد قاض بالدور وثانيها ان الفقيه انما يصدق بعد المعرفة بعدد يعتد به من الاحكام فان القادر
على استنباط المسائل من الادلة لا يعد فقيها في العرف قبل تحصيل العلم بقدر يعتد به من الاحكام حسب ما مرت الاشارة اليه عند تعريف الفقه كما
هو الحال في المتكلم والنحوي والصرفي وغيرها وح نقول ان الاستفراغ الحاصل منه قبل حصول الفعلية المذكورة اجتهاد مع انه غير حاصل من الفقيه
فلا ينعكس الحد ثالثها ان الحد المذكور ان كان تحديدا للاجتهاد الصحيح فلا بد من ضم قيود اخر لينطبق على المحدود وان كان تحديدا للاعم فلا
وجه لاخذ الفقيه في الحد رابعها ان استفراغ الوسع غير معتبر في تحصيل كل من الاحكام بل هو نظير ما يلزم المجتهد في المسائل المعضلة واما سائر
المسائل فلا يكون بتلك المثابة فلا يلزم فيها ذلك توضيح ذلك ان اقصى ما يجب على المجتهد هو الاطمينان بتحصيل ما يستفاد من الادلة الموجودة
وذلك قد يحصل باول نظر في كل المسئلة كما في كثير من المسائل التي مداركها ظاهرة وقد لا يحصل الا بعد استفراغ منتهى الوسع كما في بعض
المسائل المشكلة وقد يكون بين الامرين ومن البين تحقق الاجتهاد في جميع ذلك فلا ينعكس الحد ايضا خامسها ان جملة من الادلة الفقهية ليست
مفيدة للظن بالواقع بل انما يكون حجة على سبيل التعبد وان لم يفد ظنا بالواقع كما هو الحال في الاستصحاب واصالة البرائة بل وكذا الحال في مدلول الالفاظ
في كثير من الموارد حسب ما نبهنا عليه في المباحث السابقة فليس هناك تحصيل ظن بالاحكام في كثير من الاحيان مع ان تحصيل الحكم المستفاد من تلك الادلة
يندرج في الاجتهاد قطعا فلا ينعكس ايضا سادسها انه قد يتوقف الفقيه في الحكم بعد اجتهاده في المسئلة فليس هناك تحصيل ظن بالحكم الشرعي مع استفراغ
الوسع في ملاحظة الادلة وكون استفراغه المذكور اجتهادا قطعا سابعها ان الفقيه كثيرا ما يحصل له القطع بالحكم اذ ليس جميع مسائل الفقه
ظنية غاية الامر ان يكون معظمها ظنية فاخذ الظن في الحد يقضي بخروج القطعيات مع ان استنباطها من الادلة يكون بالاجتهاد كيف ومن البين ان

في الاجتهاد والتقليد

الاجتهاد

الاجتهاد فقد ينتهي في بعض الاحيان الى القطع لتراكم الظنون وظ الحد المذكور يقتضي تحقق جعة من الاجتهاد ثامنها انه يندرج في الحد استفراغ الفقيه وسعه ٤٥٤
في تحصيل الظن بالاحكام الاصولية مما يندرج في اصول الدين كخصوصيات احوال المعاد او البرزخ او في اصول الفقه كحجية الحسن والموثق والضعيف
المنجبر بالشهرة ونحوها مع ان ذلك لا يعد اجتهادا في العرف تاسعها انه يندرج فيه استفراغ وسعه في تحصيل الاحكام الظنية الخاصة المتعلقة بالموضو غاث؟
كتعيين الهلال لوجوب الصوم او الافطار والقبلة وساير ما يتعلق به القضاء ولا يندرج شيء من ذلك في الاجتهاد وقد يدفع عن الاول بان المراد بالفقيه
من مارس الفقه احترازا من غير الممارس كالمنطقي الصرف وفيه ان مجرد ممارسة الفقه مع عدم المعرفة بالادلة وكيفية اجرائها والاقتدار على رد الفروع الى
الاصول غير كاف في المقام بل هو بمنزلة المنطقي الصرف في عدم الاعتداد باستفراغه وعدم كونه اجتهادا بحسب الاصطلاح وعد اندراج استفراغ المذكور في عنوان
المجتهد مضافا الى ما في الحمل المذكور من التعسف لخروجه عن المعنى المصطلح من غير قيام قرينة عليه والقول بان استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام لا يحصل
الا بتحصيل جميع ما يتوقف عليه مدفوع بانه يا باه ظ الاطلاق اذ الظ منه استفراغ الوسع الحاصل للمستدل على حسب ما يقتضيه حاله ولذا لا يبع لجميع
ذلك لطاريان بخصوص ما يعتد به شرعا من استفراغ الوسع ضح ذلك لا انه لا شاهد في العبارة على التقييد وقد يق انه مع افتقاره الى تحصيل تلك
المقدمات لا يعد الاستفراغ الحاصل منه قبل تحصيلها استفراغا للوسع وفيه مع ظهور كونه في محل المنع ان التقييد بالفقيه ح يكون لغوا وكانه لغا
او لا نصراف الاطلاق الى خصوص الاستفراغ الحاصل منه ولو بملاحظة المقام ترك التقييد في كلام جماعة من الاعلام منهم المحقق في المعارج والعلامة
في النهاية والمبادي والامدي في الاحكام وقد يق ان الاجتهاد يعم الصحيح لذي يترتب عليه الاثار والفاسد فينبغي ان يكون الحد شاملا للاعم لا خصوص
الصحيح منه فيندفع عنه الاستفراغ الحاصل من الفقيه وغيره غاية الامر انه لا يعتد به اذا كان من غير الفقيه وذلك لا يقضي بخروجه عن الاجتهاد فعلى هذا
لا يتجه التقييد بكونه من الفقيه كذا ذكره بعض الافاضل ولذا عرف الاجتهاد بانه استنباط الحكم من الادلة ولذا تريهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون
المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدسية من شرائطه لا من مقوماته وانت خبير بما فيه لظهور انه لا يعد استنباط من الادلة اجتهادا في الاصطلاح
ولو صدر من العوام بل من غير القادر على الاستنباط المعتبر بل من القادر عليه اذا لم يات به على وجهه فظ الاصطلاح اختصاصه بالواقع عن المجتهد
القادر على الاستنباط اذا اتى به على الوجه المعتبر وكان عدم التقييد به في كلام الجماعة مبني على احد الوجهين المتقدمين ولذا وقع التقييد به في كلام
اخرين كالعلامة في بحث السيد العميدي في منية اللبيب والعضدي ولم يبنوا ذلك على اختلافهم في المقام وعد هم المعرفة بطرق الاستدلال والقوة القدسية
الباعثة على الاقتدار من رد الفروع الى الاصول من شرائطه لا ينافي ذلك لوضوح انه بعد تقييده بالحاصل من القادر على الاستنباط يكون القدرة المذكورة
شرطا في تحقق الاجتهاد لا جزء مقوما له فيوافق ذلك عدهم ما ذكر من شرائط الاجتهاد اذ ظ ما ذكروه كون ذلك من شرائط تحقق الاجتهاد وحصوله لا من
شرائط جواز الاخذ به والاعتماد عليه كما حاوله الفاضل المذكور فهو بالدلالة على خلاف ما حاوله اولى هذا والاظهر في الجواب ان يق ان عدم تحقق الفقاهة
الا بتحقق الاجتهاد لا يقضي بتوقف تصوره على تصوره والدور المذكور انما يلزم بناء على الثاني دون الاول على ان تحقق الفقاهة من اصله غير
مفتقر الى الاجتهاد كما هو الحال بالنسبة الى من ياخذ الاحكام من الامام ع من غير واسطة الا انه قد توقف حصوله على ذلك في عهد الغيبة من جهة العارض
نظرا الى خفاء العارض الطرف ووقوع الفتن الباعثة على اختفاء الاحكام الشرعية وقد يورد الدور في المقام بوجه اخر بان يق ان اخذ الفقيه في حد
الاجتهاد يعطي توقف حصول الاجتهاد على تحقق الفقاهة ضرورة كونه الاستفراغ الحاصل من الفقيه ومن البين توقف حصول الفقاهة على
الاجتهاد فيلزم الدور في تحقق الاجتهاد في الخارج لا في تصوره ليندفع بما ذكر ويدفعه منع توقف كل من الاجتهاد والفقاهة على الاخر على نحو يوجب
الدور غاية الامر ان يستحيل انفكاك احدهما عن الاخر لحصول الاناطة بينهما فالدور هنا معي ومنه يظهر الجواب عن الايراد الثاني فان ذلك
الاستفراغ انما يعد اجتهادا اذا كان المستفرغ عالما بقدر يعتد به من الاحكام فلا يترتب يكون حجة بالنسبة اليه ويجوز لغيره تقليده فيه واما قبل
حصول الفعلية المفروضة فهو كغيره ممن يستنبط الاحكام من غير ان يعتد باستنباطه فصدق الفقه والاجتهاد في ان واحد وان تقدم منه حصول
بنى عنه الاستفراغ هذا اذا قلنا بتوقف حجية ظنه على حصول الفعلية المذكورة كما يبنى عليه الحد المذكور واما اذا قلنا بجواز الرجوع الى ظنه بمجرد قدرته على
الاستنباط وحصول ملكة الاجتهاد له فلا اشكال اذن في صدق الاجتهاد على استفراغه الحاصل قبل حصول الفعلية ح يشكل الحال في الحد المذكور
وينبغي ان يراد بالفعلية ح من له ملكة الفقه وان لم يكن عالما بشيء منه فعلا ولا يخ عن بعد والاولى على هذا ترك اخذ الفقيه في الحد وعن الثالث
ان المقصود استفراغ الوسع في تحصيل الحكم على الوجه المعتبر كما هو الظ من لفظ الاجتهاد في الاصطلاح فلا يندرج فيه ما لا يعتد بشانه والقول بانه
لا حاجة الى اعتبار قيد الفقيه في الحد مدفوع بانه انما اخذ ذلك فيه لاخراج استفراغ المقلد وسعه في تحصيل قول المجتهد فيما اذا توقف معرفته على
ذلك فهو ايضا استفراغ للوسع في تحصيل الحكم الشرعي لا انه لا يعد اجتهادا في الاصطلاح وكذا فيما اذا بذل وسعه في تحصيل الاحتياط والمشهور
فيما وجب عليه العمل بذلك وعن الرابع بان المراد ببذل الوسع هو صرف النظر في التفتيش عن الادلة الى ان يحصل له الاطمينان بتحصيل ما هو مقتضى
الادلة الموجودة بحيث يحس من نفسه العجز عن تحصيل ما عدا ذلك مما يفيد خلاف ما استفاده فيكون ما ادى نظره اليه هو غاية ما يمكنه الوصول
اليه وذلك انه يختلف حصوله بحسب اختلاف المسائل فربما يحصل بادنى نظر في المسألة وقد يتوقف على فحص جديد وتجسس في الادلة وتامل
تام في وجوه الاستنباط وطرق الاستدلال وليس المراد به ان يصرف ما يسعه من النظر والزمان في كل واحد واحد من المسائل اذ المعلوم خلافه وفيه
انه لا يوافقه ظ التعبير المذكور فان مفاد بذل الوسع في ذلك هو صرف الطاقة فيه على وجه لا يؤدي الى الحرج واين ذلك من التفسير المذكور الا ان
يق ان بذل الوسع من المسائل ادون المعلوم خلافه وفيه انه لا يوافق ظ التفسير المذكور وان مفاد بذل الوسع في ذلك هو صرف الطاقة فيه على وجه

لا يؤدى الى الحرج وابين ذلك من التفصيل المذكور لان بذل الوسع انما يعتبر بالنسبة الى مجموع المسائل التى يحتاج الى استنباطها لا حصول كل
مسئلة ومع ذلك فلا بد من بذل الوسع بالنسبة الى خصوص الاحكام وعن الخامس
ان المطلوب عند المجتهد فى المسائل الاجتهادية هو تحصيل الظن بالواقع اذ هو القائم مقام العلم بعد انسداد بابه غاية الامر انه مع عدم تحصيل
الظن بالواقع وعجزه عن ذلك فى مقام الاجتهاد يرجع الى ادلة الفقاهة فيندرج استفراغ المفروض فى الحد المذكور لكونه فى تحصيل الظن وان لم
يحصل له الظن اذ لو يعتبر فى الحد حصوله فثمرة الاجتهاد فيما اذا حصل منه الظن بالحكم هو الاخذ به وهو كونه مكلفا بالعمل بمؤداه وفيما اذا عجز عن تحصيل الظن
الى ادلة الفقاهة من الحكم باصالة البراءة والاحتياط ونحوهما فظهر بذلك ان التوقف فى المسئلة لا ينافى الاجتهاد فيها كما توهمه بعضهم كما سيجئ
الاشارة اليه انشاء الله ومنه يظهر الجواب عن السادس وانت خبير بان ذلك انما يتجه فى دفع هذا الايراد ولما دفعه للرابع فيبتنى على اعتبار الترتيب
المذكور بان يكون الواجب اولا على المجتهد فى المقام تحصيل الظن بالاحكام ثم بعد العجز عنه ينتقل الى ما يقتضيه ادلة الفقاهة وهو فى محل
المنع بل الظاهر ان اللازم عليه هو الرجوع الى الادلة الشرعية وتحصيل ما يستفاد منها سواء افادت الظن بالواقع اولا وتقديم بعض الادلة
على بعض عند التعارض بينها لا يقضى بكون اللازم على المجتهد هو تحصيل تلك الادلة فى جميع الاحكام حتى يؤخذ بما يستفاد منها اذ قد
يعلم من اول الامر عدم قيام شئ منها فى بعض المسائل فلا يمكن استفراغ الوسع فى تحصيلها اصلا مضافا الى ان بعض الادلة الاجتهادية
قد لا يكون مفيدا للظن بالواقع ايضا كما مرت الاشارة اليه فلا يتم الجواب بوجوب بذل الفقيه وسعه فى تحصيل الظن فى كل مسئلة وقد يوجه
فى الجواب ان الرجوع الى ادلة الفقاهة ايضا انما يفيد الظن فى الغالب لا بملاحظة الواقع بل بالنظر الى الحكم الذى يقتضيه الادلة الموجودة
فان كون ما استنبطه هو مفاد تلك الادلة وانه هو الحكم الظاهرى المستفاد من الادلة القائمة انما يثبت عند المستنبط على سبيل الظن نظرا
الى احتمال حصول التعارض واحتمال حصول سهو منه فى كيفية الاستنباط ونحو ذلك عن السابع بالتزام خروج استنباط المسائل القطعية عن
الاجتهاد وانه راجع العلم بها فى الفقه لا يستدعى كونها اجتهادية اذ مسائل الفقه كما سيتضح الاشارة اليه على قسمين قسم لم يستند فيه سبيل القطع
والادلة القطعية قائمة على ثبوتها فتلك المسائل ليست متعلقة للاجتهاد بحسب الاصطلاح ولذا ينقض حكم الحاكم مع خطائه فيها وقسم اخر مما
انسد فيه سبيل العلم فيؤخذ فيه بالظن وهو الذى يتعلق به الاجتهاد ولا ينقض فيه حكم الحاكم ولو عدل عنه او رجعوا فيه الى حاكم اخر نعم لو اتفق
حصول القطع للمجتهد فى تلك المسائل بان اداه النظر الى ذلك احيانا لم يخرج عن كونها اجتهادية وكون استفراغ وسعه فى تحصيلها اجتهاد فقد يشكل
الحال فى الحد بالنظر الى ذلك الا انه يمكن دفعه اذ نحو ما مر من ان استفراغ الوسع فى تلك المسئلة انما كان لتحصيل الظن حيث انه المتوقع فيها وان
اتفق له حصول القطع فيندرج فى الحد اذ لم يعتبر فيه حصول الظن ايضا فكما يندرج فيه ما اذا استفرغ الوسع فى تحصيل الظن فاتفق عجزه عن ذلك
كذا يندرج فيه ما اذا اتفق له حصول القطع بالحكم بستفادة من غير واحد منهم استشكل الامر فى المقامين الا انه لا شاهد فى الظاهر على اعتبار
فلا ايراد عليه من جهته فظهر بما ذكرنا ان ما زعمه بعض الافاضل من اتحاد متعلق الفقاهة والاجتهاد حيث جعل معرفة المسائل النظرية فقها
وتحصيلها واستنباطها عن ادلتها اجتهادا سواء كانت قطعية او ظنية ليس على ما ينبغى لخروجه عن ظاهر الاصطلاح حسبما يناديه ملاحظة
حدودهم فى المقام ويعطيه ملاحظة استعمالاتهم حيث يجعلون المسائل الفقهية القطعية ولعل الشبهة فى المقام انما نشاء من ملاحظة
ما ذكروه فى حد الفقه ولما زعم اتحاد متعلق الامرين حكم بتعميم الاجتهاد للصورتين حيث راى حكمهم بشمول الفقه لها وقد وقع عكس ذلك
لشيخنا البهائى حيث خص الفقه بالظنيات وقطع بخروج القطعيات لما راى من تخصيصهم الاجتهاد بالظنيات كما مرت الاشارة اليه فى اول الكتاب
فقد عرفت ان الحق اختلاف متعلق الامرين وان متعلق الاجتهاد اخص مطلقا من متعلقات الفقاهة كما هو ظاهر من ملاحظة اطلاقاتهم والرجوع الى
تحديداتهم فى المقامين وعن الثامن ان الظاهر من الحكم الشرعى هو الفرعى كما هو المنساق من حد المعروف بل يمكن القول باختصاصه به بحسب الاصطلاح
فتم ونحو ذلك يجاب عن التاسع اذ المنساق من الحكم الشرعى هو الحكم الثابت من الشرع للافعال من غير ملاحظة لخصوصية الموضوعات وما التميز
بينها واثبات الاحكام الخاصة لها حسبما يتكشف فى القضايا فيها لا ينصرف اليه الاطلاق ثانيهما ان يؤخذ اسما لغيره عند ونحوه عرفه شيخنا البهائى
بانه ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى من الاصل فعلا او قوة قريبة فيناط الملكة فى الحد يخرج استنباط بعض الاحكام تعسفا
من غير حصول ملكة او ملفقا للادلة من غير تمييز بان يكون له استقلال فى الاستنباط وما خذ القوة القريبة ليحصل من له تلك الملكة من غير ان
يستنبط بالفعل بل يحتاج الى زمان ما اما لتعارض الادلة او لعدم استحضار الدليل او لاحتياجه الى التفات ما ونحو ذلك كذا ذكره الشارح الجواد
وانت خبير بان قوله فعلا او قوة قريبة اما ان يكون قيدا للاقتدار او للاستنباط فعلى الاول يكون المقصود تعميم الاقتدار للصورتين وح فشموله
لما اذا كان الاستنباط حاصلا بالفعل لا يخفى عن خفاء اذ الاقتدار بعد حصول الفعلية وقد يندرج اذن فى القوة القريبة اذ تلك الحالة الحاصلة
من شانها ان يقتدر بها على تحصيل الحكم من غير فرق بين حصول الفعلية وعدمه غاية الامر انه لا يصدق الاقتدار فعلا بعد حصول الفعلية
فتلك الشانية حاصلة وعلى الثانى يكون المقصود بيان انه ليس المراد بالملكة فى المقام مجرد القوة القريبة المقابلة للفعلية بل المراد بها الحالة
التى يتسلط بها على استنباط المسائل سواء كان الاستنباط حاصلا بالفعل اولا ثم ان ظاهر الحد المذكور يعم ما اذا كان استنباطه الحكم على سبيل العلم
او الظن وهو ينافى ما نص عليه من خروج القطعيات عن الفقه معللا بانه لا اجتهاد فيها وقد يدفعه ان اخراج القطعيات انما يتصور بالنسبة الى
الاطلاق الاول واما بالنظر الى الاطلاق المذكور فلا اذ الملكة التى يقتدر بها على كل من الامرين شئ واحد فلذا لم يؤخذ فيه خصوص الظن و

الاجتهاد يتجزى فى مقام المسائل م البهائى

ما له الملكة ... بعض الاجتهاد

ويشكل بان اتحاد المبدء للامرين لا يقتضي بجواز الاطلاق في الحد نظراً الى اختلاف الحيثية والاجتهاد بناء على ما ذكرنا انما هو ملكة الاستنباط الظني دون العلمي
وكان الاظهر ان الاجتهاد بالنسبة الى المعنى المذكور لم يؤخذ فيه الظن اذ المقصود مطلق الاقتدار على استنباط المسائل في مقابلة المقلد الغير القادر
عليه سواء كان استنباطه ذلك بطريق القطع او الظن بخلاف اطلاقه على المعنى الاول فانه كما لا يقع من المقلد كذا لا يحصل من المجتهد ايض بالنسبة الى
المسائل المقطوع بها ولذا يقابل المسائل الاجتهادية بالمسائل القطعية والاجتهاد بهذا المعنى يساوق الفقاهة وان اختلفا في الاعتبار وقد يق باعتبار
الاجتهاد على الوجه المذكور واعم صدقاً من الفقاهة لامكان حصول الملكة المذكورة من دون علم بالفعل بشيء من المسائل الفقهية وهو متجه ان اعتبرنا
في صدق الفقاهة حصول الفعلية بقدر يعتد به كما هو الاظهر حسبما مر وان اكتفينا بمجرد حصول القوة القريبة لاستنباط الاحكام عن الادلة فلا
يتجه ذلك وقد يق بناء على الاول باعتبار الفعلية كان صدق الاجتهاد ايض نظراً الى صدق لفظ المجتهد للفقيه بحسب الاطلاقات فانهم في يعتبرونه في
صدق الفقيه لا بد ان يعتبره في صدق المجتهد ايض فعلى هذا يشكل الحال في التحديد المذكور ايض ثم ان ظ الحد المذكور يعم الاجتهاد المطلق وغيره
وهو بناء على جواز التجزي لا اشكال فيه واما بناء على المنع منه فيشكل الحال فيه فان قلنا بناء على القول المذكور بعدم كون استفراغ فيما يقتدر على استنباطه
من المسائل ولا ملكة التي يقتدر بها على ذلك اجتهاداً في الاصطلاح كما ينبئ عنه تعبيرهم عن تلك المسئلة بان الاجتهاد هل يقبل التجزية ام لا والقول
باندراجه في الاجتهاد وان لم يقولوا به بناء على القول بعدم التجزي خروج عما يقتضيه ظ الاطلاقات كما هو لا يخفى هذا وللاجتهاد اطلاق ثالث وهو
ان يراد به استنباط حكم المسئلة عما عدا النص من الامارات الظنية ومنه ما يقع في مقام دفع بعض الاستنباطات الظنية انه اجتهاد في مقابلة النص وقد
يحمل عليه ما في الذريعة في تعريف الاجتهاد من انه عبارة عن اثبات الاحكام الشرعية بغير النصوص بل بما طريقه الامارات والظنون وكان المراد بما ورد
من ذم الاجتهاد وعدم جواز البناء عليه في استنباط الاحكام وبما ذكره علماء الرجال من تصنيف بعض قدمائنا كتاباً في الرد على الاجتهاد حيث
ان المناط في استنباط الاحكام الشرعية عندنا هو النص وما بمنزلته دون سائر الامارات والاعتبارات التي يبتني عليها الاجتهاد بالمعنى المذكور قوله
وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية اه اعلم ان كلا من الاجتهاد بمعنى الملكة والفعل اما ان يكون هناك ملكة استنباط جميع المسائل مع حصول الفعلية كك
ونعني باطلاق حصول الفعلية ان يكون مستفرغاً للوسع في المسائل المعروفة له ونحوها بعد عثوره عليها عالماً بمسائل الفقه لا جميع ما يمكن تصويره من
المسائل لعدم تناهيها وامتناع احاطة القوة البشرية بها وقلما ان يكونا جزئيين او بان يكون القوة تامة كلية على الوجه المذكور والفعلية ناقصة جزئية واما
العكس فغير متصور غالباً لما فيه يمكن تصويره فيما اذا استنبط الحكم في المسائل المشكلة بمعاونة من استاد ونحوه من غير ان يقتدر بنفسه على الاستنباط بحال في
غيرها من المسائل فالاول اجتهاد مط من غير اشكال كما ان الثاني تجزي كك واما الثالث فالذي قطع به غير واحد من الافاضل انه ايض من الاجتهاد
المطلق نظراً الى عدم تجزي الاجتهاد واطلاقه انما يعقل بالنسبة الى القوة والملكة واما بالنسبة الى الفعلية فلا يعقل فيه الا التجزي اذ لا يتصور احاطة
الاجتهاد بجميع المسائل لعدم تناهيها وفيه انه انما يتم ذلك اذا اريد باطلاق الفعلية هو اطلاقها بالنسبة الى ما يمكن تصويره من المسائل واما لو اريد
به المسائل المعروفة له ونحوها حسبما ذكرنا فلا وجه له لبين انه مع علمه بتلك المسائل يعد عالماً بحسب العرف بمسائل الفقه بل الظ الاكتفاء في صدقه بما دون
ذلك ايض فيما اذا كان عالماً بقدر يعتد به من معظم الاحكام حسبما مرت الاشارة اليه مع الغض فقد يناقش في امتناع الاجتهاد في جميع المسائل نظراً الى امكان
استفراغ الوسع فيها على سبيل الكلية والاندراج تحت القاعدة وان لم يتصورها بخصوصها فما ذكر من عدم تناهي المسائل والفروع المتجددة انما يفيد
امتناع استعلامها واستفراغ الوسع فيها على سبيل التفصيل وبعنوان مستقل وملاحظة خاصة دون ما اذا اريد ذلك بعنوان كلي على سبيل الاجمال
في الملاحظة فتم وسيجيء تتمة الكلام في ذلك انشاء الله ومن الغريب ان بعض من حكينا عنه القطع بذلك في المقام قد نص في اول المسئلة بخلافه في ذلك حيث
قال الاشبه في جواز الاخذ من العالم اذا كان عالماً بكل الاحكام او ظاناً لها من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكل واما جواز الاخذ
عن الظان ببعضها من الطرق الصحيحة وهو المسمى بالتجزي ففيه خلاف انتهى ملخصاً وهذا كما ترى كالصريح في تقرير النزاع بملاحظة الفعلية دون مجرد القوة
والملكة وقد يؤول بعيداً بما يرجع الى الاول ثم ان في المقام وجوهاً ثلثة اخرى احدها ان يحصل الاقتدار على استنباط جميع المسائل من دون استفراغ
الوسع في تحصيل شيء منها فيكون القوة تامة والفعلية منتفية بالمرة ثانيها ان يحصل الاقتدار على استنباط بعض المسائل خاصة مع عدم استفراغ الوسع
في تحصيله فالقوة ناقصة والفعلية منتفية ايض ثالثها ان يتحقق هناك استنباط بعض المسائل من غير ان يكون للمستنبط ملكة في الاستنباط وانما
حصل له ذلك على سبيل التكلف والتعسف وتفهيم الغير واعانته في بيان الادلة وابداء وجوه الاستنباط بحيث حصل له الاطمينان باستيفاء الادلة ووجوه
دلالتها على حكم المسئلة فهناك فعلية ناقصة من دون حصول القوة والملكة فتحصل مما ذكرنا ان الوجوه المتصورة في المقام ستة والاشكال في الوجه الاول منها
وهو ما لو كانت الملكة تامة مع حصول الفعلية كك على الوجه المذكور والظ الاكتفاء في حصول الفعلية بما يعد معه عالماً بالاحكام الشرعية وذلك
بان يعلم جملة وافية من الاحكام ويستنبط قدراً يعتد به من ابواب الفقه وان لم يكن عالماً بالفعل بخصوصيات جميع المسائل المدونة على سبيل الاستغراق
الحقيقي واما من سوى ذلك ففي كونه مكلفاً معه بالرجوع الى الادلة الشرعية او الى تقليد غيره تأمل واشكال الا ان اندراج جميع تلك الوجوه في التجزي غير
ظ والقدر المتيقن منه هو ما لو كان كل من القوة والفعلية ناقصة وان كان الظ شموله لبعض الوجوه الاخر ايض كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله ثم ان الخلاف
في مسئلة التجزي يمكن ان يكون في مقامين احدهما ان يقع النزاع في امكان حصول التجزي وعدمه بان يحصل للعالم ملكة الاجتهاد في بعض المسائل
دون بعضها ان قرر النزاع في الملكة او بان يستفرغ الوسع في تحصيل الظن ببعض المسائل دون بعضها ان اعتبر الخلاف بالنسبة الى الفعلية ثانيهما ان
يقرر الخلاف في الحجية بعد تسليم اصل التجزي وقد يتخيل في المقام عدم تعقل الخلاف في المقام الاول لوضوح امكان التبعيض في القوة ضرورة اختلاف

مطلقاً بان يكون م العالم به

عن ذلك

على الوجه الذي ظنه المجتهد المطلق

وجوه المتصورة

امكان الاختلاف في التجزي في مقامين

مسائل الفقه في الوضوح والغموض ومن البين ان ملكة استنباط الجميع لا تحصل دفعة بل على سبيل التدريج اذ ملكة استنباط المسائل الظاهرة تحصل بادنى
ممارسة بخلاف الغامضة ويلزم من ذلك امكان تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض فهو مع غاية وضوحه في نفسه قد يبين بالبيان المذكور كيف ولولا
ذلك لما امكن تحصيل الظن بشيء من المسائل لتوقف تحصيل الظن بكل منهما على تحصيل الظن بالاخر وهو دور ظاهر وانت خبير بان شيئا مما ذكر لا ينافي وقوع
الخلاف فيه غاية الامر ان يكون الخلاف فيه ضعيفا ساقطا كيف وصريح كلام بعضهم وقضية بعض ادلتهم المذكورة في المسئلة وقوع الخلاف في كلا المقامين
فقد نص بعضهم بان الظاهر ان التجزي في القوة والملكة غير معقول وكان الوجه فيه ان مسائل الفقه كلها من قبيل واحد لاشتراكها في معظم المقدمات
والاحتجاج عليها يكون بشيء واحد فان بلغ المستدل الى حيث يتمكن من اجراء الادلة وتفريع الفرع على الاصل يصح له ذلك في الجميع والا لم يصح له في
شيء منها والحاصل ان القوة الباعثة على الاقتدار على تحصيل تلك المسائل امر واحد يختلف متعلقها بحسب اختلاف المسائل فلا يعقل فيها التجزي والتبعيض
وقد احتجوا على المنع من التجزي بان كل ما لا يقتدر على استنباطه من جهله به يجوز تعلقه بالحكم فلا يحصل له ظن بعدم المانع من الحكم بمقتضى ما وصل
اليه من الادلة وهو كما ترى يعطي المنع من تحصيل الظن من اصله وهو عدم حصول الاجتهاد قبل تحصيل الجميع اذ لا بد في الاجتهاد من استيفاء الادلة الموجودة
ولو ظنا ولا يحصل ذلك حسب ما ذكر لغير المجتهد المطلق وهذان الوجهان وان كانا في غاية الوهن كما عرفت الا انهما مذكوران في كلامهم وقضية الاول
المنع من تجزي الاجتهاد بمعنى الملكة وقضية الثاني المنع من تجزيه بالفعلية وعدم امكان انفكاك الظن ببعض المسائل عن بعض اخرى فالظاهر وقوع الخلاف
في كل من المقامين المذكورين الا ان الخلاف في المقام الاول في غاية الضعف والسخافة قال الشيخ سليمان البحراني في العشرة الكاملة ان فرض التجزي بمعنى الاقتدار
على بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق امر جائز بل واقع والمنازع فيها يكاد يلحق بنزاعه بالمباهتة والمكابرة الى اخر ما ذكر
نعم الخلاف في المقام الثاني ولعل الملحوظ للجماعة في البحث عن التجزي وان عنونوا المسئلة بقبول الاجتهاد للتجزي لظاهر ارادة المقام الاول الا ان الظاهر وعدمه **ان يقربهم**
ان الملحوظ بالبحث هو اعتبار الحجية دون حصول المظنة حيث ان الاجتهاد بحسب الاصطلاح كما عرفت انما يطلق حقيقة على استفراغ الوسع في تحصيل الاحكام
الشرعية بحيث يترتب عليه ثمرة في الشريعة من جواز الاخذ بمؤداه او الرجوع الى الاصول الفقهية مع عجزه من تحصيل المظنة واما مجرد تحصيل الظن
بالاحكام عن ظواهر الادلة مما يمكن حصوله لغير اهل العلم الى درجة الاجتهاد مطلقا مع عدم عده من الاجتهاد قطعا ولا اعتبار ولا حد ان يكون الاستفراغ
المذكور من الفقيه حسبما مر الكلام فيه فلو توقف في المقام الاول من الشهيد في الالفية وشيخه فخر الاسلام والسيد العميدي لمن في محله ولا يبعد تنزيل ما ذكروه على **فاستظهار**
المقام الثاني بالتقريب الذي بيناه فظهر مما قررناه ان مآل الحكم بقبول الاجتهاد التجزي وعدمه والحكم بحجية ظن المتجزي وعدمه امر واحد ولذا وقع التعبير في
معظم كلماتهم بالاول مع ان الملحوظ في المقام كما عرفت هو الثاني ومنه يظهر ضعف ما استشكل من ان المانعين من التجزي ان اعتبروا في الاجتهاد كما هو ظاهر الغنو **فالمقام**
ملكة استنباط جميع المسائل فان كان لجواز العمل به لم يخل عن وجه لكن ذلك كلام في الحجية لا في اصل حصول الاجتهاد كما هو ظاهر العنوان وان كان ذلك لنفس
تحقق الاجتهاد فلا يظهر وجهه اذ الاجتهاد ليس الا الظن بالمسئلة بعد استفراغ الوسع في ادلتها وهو غير متوقف على الاقتدار على جميع استنباط غيرها والقول
بان القائل بعدم التجزي لا يسمي الاقتدار على استنباط بعض المسائل اجتهادا بل يعتبر في التسمية الاقتدار على الجميع لا يرجع الى طائل فانه بحث لفظي لا فائدة فيه مع ان
المعظم قائلون بجواز التجزي فهم ما كانوا بصدد الاجتهاد وفي معنى الاصطلاح اعتبار انما ثبت بقول الاكثر وان اعتبروا في تحقق الاجتهاد العلم بجميع ادلة المسائل وتو
عن حاصل المتجزي فهو منقوض بالمطلق لعدم حصوله بالنسبة الى بعض اذ قضيتا حصول الظن بذلك وانعقاد الاجماع على تنزيل ظنه منزلة العلم دون غيره
لا يفيد في المقام اذ ذلك انما يلحظ بالنسبة الى حجية ذلك الظن لا في نفس حصول المظنة وتحقق الاجتهاد في المسئلة وان اكتفوا فيه بالظن باستيفاء الادلة
فهو مما يمكن حصوله للمتجزي قطعا من غير فرق بينه وبين المطلق في ذلك فلا يقضي ذلك بالمنع من التجزي انتهى ملخصا اذ قد عرفت ان الاجتهاد في اصطلاحهم اسم
لاستفراغ الوسع في تحصيل الاحكام الشرعية على وجه يعتد به في الشريعة فالخلاف في حجية ظن المتجزي يرجع الى الخلاف في قبول الاجتهاد بالمعنى المذكور للتجزي
فيلزم القائل بعدم حجيته ان لا يسمي ذلك اجتهادا كما يلزم القائل بحجيته ادراجه في الاجتهاد فقد ظهر ان ما ذهب اليه معظم الى جواز التجزي ومنع القدماء منه ليس مبنيا على
البحث اللفظي وليس القائل بالمنع من التجزي قائلا بعدم امكان حصول الظن لغير المجتهد المطلق والقول به كما يظهر من بعض كلماتهم سخيف ان صح وجود القائل
به فهو لشذوذه وندرته لا يتجه اسناده الى الافاضل فلا نغفل هذا وحيث علمت ان المتيقن من موضوع التجزي هو التجزي بحسب كل من القوة والفعلية فلنفرض
المسئلة في تلك الصورة ثم نتبعها بالكلام في باقي الوجوه المذكورة فنقول ان في المسئلة قولان معروفان احدهما القول بالتجزي وعزي الى اكثر الاصوليين
في الوافية ان الاكثر على انه يقبل التجزية وقد اختاره جماعة من علمائنا منهم العلامة في عدة من كتبه الاصولية والفقهية والشهيدان وشيخنا البهائي و
والده وجماعة من المتأخرين بل استظهر بعضهم اتفاق اصحابنا الامامية عليه وعلى تقدير منعه فلا اقل من الشهرة العظيمة التي لا يعتد معها بمخالفة من شذ وندر
واختاره ايضا جماعة من العامة منهم الغزالي والرازي والتفتازاني ويظهر القول به من العضدي وثانيهما المنع منه وحكي القول به عن قوم وعزاه بعضهم الى اكثر العامة
واختاره بعض مشايخنا المحققين ويظهر من جماعة التوقف في ذلك منهم الحاجبي والعضدي من العامة وفخر المحققين والسيد عميد الدين من الخاصة حيث
ذكروا احتجاج الطرفين ولم يرجحوا شيئا من القولين حجة القول بقبوله للتجزي وجوه الاول ما اشار اليه المص وبانى الكلام فيه انه انما كان ان قضية حكم
العقل بعد انسداد باب العلم وبقاء التكاليف هو الرجوع الى الظن لكونه الاقرب الى العلم حسبما مر تفصيل القول فيه سواء كان الظان به قادرا على
استنباط غيره من الاحكام او لا فالذي يقتضيه الدليل المذكور قيام الظن مقام العلم للقادر على تحصيله فالعاجز من الغير المتمكن من تحصيل العلم
واستنباط الاحكام عن الادلة خارج عن موضوع المسئلة بخلاف المتجزي وبالجملة ان العبرة بحال الظن حسب ما يقتضيه الدليل المذكور على ما مر تفصيل القول
فيه فحكم بدليل قيامه مقام العلم من غير ملاحظة لحال الظان والمستنبط فمهما كان المكلف قادرا على تحصيل الظن كان ذلك قائما عنده مقام العلم مطلقا

كان او بترنا

كان او متجزيا وان لم يكن قادرا على ذلك كما هو الحال في الخارج عن القسمين المذكورين فهو خارج عن مؤدى الدليل وكان تكليفه شيئا اخر ويورد عليه انه
لو تم ذلك لدل على حجية الظن الحاصل لغير القادر على ملاحظة جميع الادلة والتمكن عن البحث عن معارضاتها ووجوه دلالاتها اخذا للعوام القادرين على
تحصيل الظن بمجرد الرجوع الى بعض الروايات او بعض الادلة مع ترجيحها لكون الجميع ظنا بالحكم بل قد يكون الظن الحاصل لهؤلاء اقوى من الظنون الحاصلة
للمجتهد لعدم انسياقه الى الشبهة التي الى اذهانهم والقول بخروج ظن هؤلاء بالاجماع مدفوع بلزوم تخصيص القاعدة العقلية فما دل على عدم حجية الظن
المفروض يدل على عدم جواز التعويل على التوحيد المذكور بل يفيد ان قضية الدليل المذكور هو حجية كل ظن لم يقم الدليل على خلافه وما قام الدليل على
عدم جواز الاخذ به خارج عن موضوع تلك القاعدة الا انه تخصيص لها نظرا الى قيام الدليل عليه والتحقيق في الايراد عليه وجهان احدهما ان قضية العقل ١
بعد انسداد باب العلم هو حجية اقوى الظنون وقيامه مقام العلم اذ هو الاقرب اليه ولا ريب ان الظن الحاصل لصاحب الملكة القوية الباعثة على الاقتدار
على استنباط جميع المسائل ومعرفة جميع المسائل ومعرفة جميع الادلة الشرعية والوصول الى وجوه دلالاتها وكيفية استنباط الاحكام منها اقرب الى
اصابة الحق والوصول الى الواقع من استنباط من هو دونه في الملكة بحيث لا يقدر الا على استنباط بعض المسائل ولا يمكن الا من ادراك بعض الدلائل
فاذا دار الامر بين اعتبار القدرة على استنباط جميع الادلة والبحث عن معارضها وكيفية دلالتها كما هو شان المجتهد المطلق او الاكتفاء باستنباط مدارك
المسئلة الخاصة ولو مع العجز عن ادراك غيرها كما هو شان المتجزي كان الاول هو الاولى والحاصل انه كما يجب تحصيل اقوى الظنون من حيث المدرك مع اختلاف
المدارك في القوة والضعف كذا يجب مراعاة الاقوى من حيث المدرك فكما يجب عليه البحث عن الادلة لتحصيل المدرك الاقوى كذا يجب عليه السعي في تحصيل
القوة القوية حتى يكون مدركا لتلك بالملكة الاقوى لكون الظن الحاصل معها اقرب الى مطابقة الواقع من الحاصل من القوة الناقصة والملكة الضعيفة
فان قلت لو كان الامر على ما ذكر لما اكتفى بالظن الحاصل من المجتهد المطلق مطلقا بل كان الواجب عليه تحصيل القوة الاتم والملكة الاقوى على حسب الامكان
لوضوح اختلاف المجتهدين المطلقين في القوة والملكة مع انه لم يقل احد بوجوب ذلك قلت لولا قيام الدليل القاطع على الاكتفاء بظن المجتهد المطلق
مطلقا كان مقتضى الدليل المذكور ذلك الا انه لما قام الاجماع على عدم وجوب تحصيل كمال القوة بعد تحصيل ملكة الاجتهاد المطلق كان ذلك دليلا
على عدم وجوب مراعاة الزايد فهو نظير ما اذا دل الدليل القاطع على الاكتفاء في مقدار البحث والنظر في الادلة على قدر مخصوص من غير حاجة الى
اعتبار ما يزيد عليه ولو مع التمكن من الزيادة فانه لا منافاة فيه لمقتضى الدليل المذكور اصلا اذ غاية وجوب تحصيل الاقوى مما هو لعدم قيام الدليل على الاكتفاء
بما دونه واما بعد قيام الدليل عليه فلا اذ اقصى المتحصل من الدليل المذكور هو حجية الظن الحاصل من صاحب الملكة المطلقة بعد تحصيل ما هو الاقوى
من المدارك حيث انه الظن الاقرب الى اصابة الواقع فيجب على المكلف اذن تحصيل الاقوى بعد انسداد سبيل العلم بالحكم ليكون مؤديا للتكليف خارجا في حكم
العقل عن عهدة التكليف الثابت باليقين لعدم القطع بتحصيل البراءة من دونه فذلك هو الظن القائم مقام العلم بحكم العقل دون ساير الظنون وكان
ذلك هو الاجتهاد الواجب في تحصيل الاحكام ولما دل الدليل القاطع على عدم وجوب الاجتهاد على الاعيان بل على سبيل الكفاية قضى ذلك بعدم وجوب تحصيل
تحصيل المرتبة المذكورة الا على بعض المكلفين فيرجع الباقون الى ظنه والاخذ بمقتضى اجتهاده فان قلت ان قضية حكم العقل وجوب تحصيل العلم بالاحكام
بالنسبة الى احاد الانام وبعد انسداد باب العلم يرجع الى الظن بالنسبة الى كل واحد منهم لاشتراك الجميع في التكليف غاية الامر قيام الدليل من الاجماع و
الضرورة على جواز الرجوع الى التقليد لغير البالغ الى درجة التجزي واما المتجزي فلا دلالة لنفي الاجماع والضرورة على جواز اخذه بالتقليد ولا دليل قاطع سواه
على خروجه عن الاشتغال المعلوم بمجرد التقليد ومجرد دوران الامر في شانه بين الوجهين لا يقضي بتجويز الامرين بالنسبة اليه والتخيير بين المسلكين بل الذي
يقتضيه العقل عند دوران امره بين الرجوع الى ظنه والاخذ بتقليد غيره فيما يكون المظنون عنده خلافه هو الاخذ بظنه فان بناءه على التقليد حينئذ اخذ بالوهم
وتنزل من الظن الى ما دونه من غير قيام دليل عليه وهو خلاف ما يقتضيه حكم العقل هذا اذا اجتهد في تلك المسئلة وحصل له الظن بخلافه واما اذا كان ذلك
قبل اجتهاده فلا اقل من احتمال ان يكون المظنون عنده خلاف ذلك بعد اجتهاده فيه وهو ايضا كاف في المقام قلت بعد ما تقرر بملاحظة ما بيناه ان الاجتهاد
الواجب هو استفراغ الوسع في معرفة الحكم بعد تحصيل المرتبة المفروضة من الملكة كان ذلك هو الواجب على سبيل الكفاية فقد دار الامر في المكلف بين ان
يكون مجتهدا او مقلدا عالما او متعلما يقضي بوجوب التقليد على كل من لم يبلغ تلك الدرجة نظرا الى عدم انحصار طريقه الى العلم فلا يندرج في العالم اذ مجرد عليه ما دل على وجوب التقليد
الظن الغير المنتهي الى اليقين لا يعد علما فيندرج فيما يقابله اعني الجهل ووظيفته الرجوع الى العالم فليس المقصود بالاخذ المذكور اثبات وجوب التقليد عليه ابتداء
حتى يقال انه عند دوران الحكم في شانه بين الامرين لا وجه لترجيح التقليد على الاخذ بظنه مع اشتراكهما في مخالفة الاصل بل ينبغي ترجيح الاخذ بالظن نظرا
الى ما ذكر وانما المراد ان الملحوظ في المقام اندراجه في موضوع الجاهل ليتعين عليه الرجوع الى العالم او من قام الدليل القاطع على قيام ظنه مقام العلم فصار
ويبين المحصل ان رجوع الجاهل الى العالم امر معلوم وانما الكلام في المقام في اندراج المتجزي في موضوع الجاهل وبعد ملاحظة الوجه المذكور يتبين انه راجع اليه اذ قد عرفت الى العالم م
ان قضية العقل هو حجية الظن في الجملة على سبيل القضية المهملة وقضيته ترجيح ظن المطلق من جهة القوة انصراف المهملة اليه فيبقى ظن غيره مهملا فلا يكون
الظان المذكور عالما بما هو الحكم في شانه فلا محيص عن اندراجه في الجاهل وما ذكر من ان الظن اقرب الى العلم فيتعين عليه الاخذ به حتى يقوم الدليل على الاكتفاء
بغيره انما يفيد في المقام اذا ثبت كونه من اهل الاستنباط اذ بعد وجوب الاستنباط عليه لا وجه لترك الاقوى والاخذ بالاضعف من دون قيام الدليل عليه
واما اذا دار امره بين الامرين في شانه فذلك مما يحقق اندراجه في الجاهل ومجرد اقربية الظن الى العلم لا يثمر في حقه شيئا الا ترى انه لو كان سبيل العلم وجهل العالم
بالاحكام مفتوحا كان الامر ايضا دائرا بين العلم بالاحكام وبين اخذها عن العالم فلا يتعين ان يقال ان شان غير العالم ممن له الاقتدار على تحصيل الظن ان ياخذ
بظنه دون ان يقلد العالم لكون الظن اقرب الى العلم بالنظر الى التقليد بل الواجب في شانه هو التقليد حيث انه احد الوجهين المذكورين من العلم والتعلم

وعنه يظهر الحال في المقام فانه لو كانت تلك المرتبة من الظن نظرا الى الوجه المذكور قائمة مقام العلم يكون الواجب في شأن كل من المكلفين اما تحصيل تلك المرتبة او الرجوع
الى من يكون مستنبطا للحكم على الوجه المذكور فمع عدم حصول الاول للمتجزي يتعين عليه الاخذ بالثاني ايضا لو تعين على كل من المكلفين تحصيل العلم بالاحكام
عن مداركها كان انسداد باب العلم قاضيا بالتنزل الى الظن بالنسبة الى كل واحد منهم واما اذا قلنا بعدم تعين ذلك على كل واحد منهم وكان القدر اللازم
قيام جماعة بتحصيل العلم بالاحكام بحيث يكتفى بهم في تعليم الباقين ليرجعوا اليهم في اخذ تلك الاحكام لم يقض انسداد باب العلم الا بالرجوع الى الظن الاقوى مع
انفتاح سبيله ولو بالنسبة الى البعض المذكورين دون ما دونه من المراتب وان لم يتمكن الكل من الاخذ بذلك الاقوى فان تمكن من يقوم به الكفاية
في ذلك وكان وظيفة الباقين الرجوع اليهم فان قلت ان الواجب الكفائي يتعلق بكل واحد من الاعيان وان كان تعلقه على سبيل الكفاية وتعلق الوجوب بكل
واحد منهم في الجملة كاف فيما نحن بصدده من الانتقال الى الظن بالنسبة الى من يتمكن منه بعد انسداد سبيل العلم قلت ان جميع المكلفين في تحصيل العلم
بالاحكام بمنزلة شخص واحد فاذا تمكن من تحصيله من يقوم به الكفاية لم ينتقل الامر الى الاكتفاء بالظن وكذا لو تمكنوا من الظن الاقوى على الوجه المذكور
لم ينتقل الحال في الباقين الى ما دونه لحصول التمكن من الاقوى بالنسبة الى الكل فان الملحوظ بالتكليف الكفائي حال الكل دون كل واحد من الاحاد
٢ ثانيهما انه انما يتم ما ذكر من الدليل لو تم لو لم يقم الاجماع على حجية الظن المطلق واما بعد قيام الاجماع على حجية ظنه فلا وحيث الحكم بحجية الظن الحاصل لغيره فان
قضية انسداد باب العلم وبقاء التكليف هو الرجوع الى الظن في الجملة والقدر الثابت هو الظن الخاص لقيام الاجماع عليه فالباقي مندرج تحت ما دل
على المنع من الاخذ بالظن نعم ان لم يثبت هناك مرجح بين الظنون من حيث المدرك كما انه لا مرجح بينها من حيث المدرك على دعوى القائل باصالة حجية الظن
لزم الحكم بتساوي الكل من الجهة المذكورة ايضا لانتفاء المرجح ايضا وليس كذلك لما عرفت من كون الاجماع على حجية ظن المطلق مرجحا في المقام وما قد يتوهم
من انعقاد الاجماع على حجية ظن المطلق لا ينفع في المقام نظرا الى وقوع الخلاف في طرق الاستنباط من الاخذ بطريقة الاجتهاد او الاخبار او الطريقة الوسطى عليه وجه
حيث ذهب الى كل من تلك الطرق الثلثة جماعة وفي هؤلاء من يمنع الرجوع الى غيره فلا اجماع على الاخذ بظن خاص منها ليكون دليلا قاطعا في المقام
وكون الرجوع الى المطلق في الجملة في مقابلة المتجزي مقطوعا لا يكفي في المقام لتعدد دوران الامر فيه بين الوجوه المذكورة ولحصنا الامر في الرجوع الى واحد منهم
فالمناص حينئذ من الرجوع الى الظن ويتم الاستدلال مدفوع بان قيام الاجماع على حجية ظن المطلق مما لا مجال للتامل فيه وجعل دوران الامر بين احد الطرق
الثلثة مانعا لانعقاد الاجماع موهون جدا اذ الاختلاف الواقع في ذلك كالاختلاف الحاصل بين المجتهدين في تعيين الادلة حيث لا يسع احدا من اجل ذلك من
الرجوع الى غيره نعم ربما وقع في البين خلاف لبعض القاصرين في جواز الرجوع الى علمائنا المجتهدين لشبهة واهية عرضت لهم وليسوا ممن يعتد بشأنهم في مقابلة
اولئك الاعلام ليكون خلافهم ناقضا للاجماع فان قلت ان ما ذكر لا يجدي فيما نحن فيه من المعرفة بتكليف المتجزي اذ لا اجماع على جواز رجوعه الى المطلق بل الاشهر
خلافه وقيام الاجماع على حجية ظن المطلق في شأن نفسه وشأن من يقلده من العوام غير مفيد في شأنه فلا بد له اذن من الرجوع الى الظن ويتم الاحتجاج
المذكور بالنسبة اليه والقول بقضاء الاصل بعدم حجية الظن فيقتصر فيما دل على خلافه على المقدار المعلوم مدفوع بانه كما قضى الاصل الاولي بعدم حجية الظن
في شأنه فقد قضى ايضا بعدم جواز رجوعه الى التقليد والاخذ بقول الغير فلا وجه لترجيح الثاني بل نقول انه لا بد من ترجيح الاول نظرا الى الدليل المذكور
اذ بعد دوران امره بين امرين مخالفين للاصل وعدم دليل قطعي على شيء منهما لا بد من البناء على الظن والاخذ بمقتضاه لكونه الاقرب الى العلم فيتعين البناء
عليه بعد انسداد سبيل العلم والقطع ببقاء التكليف فلا وجه للاخذ بالتقليد ايضا لو دار امره بين تقليد العالم بالحكم والاخذ بالظن لم يمكن
القول بتعادلهما واما لو دار بين الوجهين ويزيد الثاني بالاخذ بفهم الغير دعواه قلت لما انقسم الناس في حكم الشرع الى قسمين عالم بالاحكام ومستنبط
لها عن مداركها ومتعلم اخذ بقول ذلك العالم كان العلم بالاحكام عن ادلتها مطلوبا من ذلك العالم دون غيره وح فاذا فرض انسداد باب العلم بالنسبة
اليه مع القطع ببقاء التكليف قضى ذلك بالانتقال الى الظن في الجملة وح فان لم يكن هناك ترجيح بين الظنون قضى ذلك بحجية الجميع لاستحالة الترجيح
مع انتفاء المرجح فتكون القضية المهملة المذكورة بعد ملاحظة ذلك كلية واما اذا قام هناك دليل قطعي على حجية بعضها وقيامه مقام العلم في
استنباط الاحكام كان ذلك مرجحا بين الظنون ولم يكن الشيء مما سوى المذكور جواز الاستناد الى غيره فينطبق القضية المهملة المستفادة من العقل على
ذلك وح نقول ان قيام الاجماع على قيام الظن الحاصل بعد تحصيل الملكة التامة والقدرة الكاملة على استنباط الاحكام الشرعية واعمال تلك الملكة
على حسب الوسع والطاقة مقام العلم وتنزيله منزلته يقتضي ذلك بكون ما دل عليه العقل من قيام الظن في الجملة مقام العلم هو خصوص الظن المفروض
اذ لا يستفاد من المهملة المذكورة ما يزيد عليه فيكون وظيفة العالم بعد انسداد سبيل العلم هو تحصيل الظن المفروض بتحصيله الملكة المفروضة
واعمالها في البحث عن الادلة على حسب وسعه ويكون وظيفة المتعلم هو الرجوع اليه وهذا كله في حكم العقل بعد التامل فيما يقتضيه الدليل المذكور
اذا تقرر ذلك فنقول يتفرع عليه ان يكون وظيفة المتجزي الرجوع الى العالم المذكور دون ظنه الحاصل عن ملاحظة الادلة فليس للقضية من جعل الاجماع على
حجية ظن المطلق مرجحا في المقام الا اثبات كون المرجع حال انسداد باب العلم هو الظن المذكور وانه القائم مقام العلم من غير ملاحظة لخصوص المجتهد وغيره
فعدم قيام الاجماع على جواز رجوعه الى العالم المفروض لا ينافي ما قررنا اذ يتفرع على ما ذكر ان تكليف المتجزي في حكم العقل هو ما ذكرناه وان لم يقم اجماع على
جواز رجوعه الى التقليد والاخذ بقول الغير فان قلت لو كان حكم العقل بكون المناط في التكليف هو الظن المذكور من جهة دلالة الاجماع على ان ذلك هو المطلوب
في الشريعة والحجة بعد انسداد باب العلم دون غيره تم ما ذكر من غير اشكال واما اذا كان حكمه به من جهة عدم قيام دليل عنده على جواز الرجوع الى غير الظن
المذكور فيحكم بوجوب الاخذ به من جهة قيام الدليل على حصول البرائة به دون غيره فلا يتفرع عليه حكم المتجزي اذ كما لم يقم دليل قطعي على رجوعه الى ظنه
فليس في رجوعه الى العالم المفروض اخذ باليقين لدوران تكليفه في بادي الرأي بين الامرين فكيف يصح القول بكون تكليفه في حكم العقل هو الظن

المفروض لزوم الحكم بوجوب تحصيله في حصول البراءة وان ذلك لعدم قيام الدليل على الاكتفاء بغيره او ح يكون الظن المعتبر في نظر الشريعة هو ذلك ومن غير مفاد ج ٣
لم يقم دليل على تنزيل غيره من الظنون منزلة العلم لزوم الحكم بعد قيامه مقامه لما دل من القاعدة على عدم الاكتفاء بالظن فاذا كان الظن المذكور في نظر
التكليف منزلا منزلة العدم كان قضية الادلة القطعية الدالة على وجوب رجوع الجاهل الى العالم وجوب رجوع الظان المذكور الى العالم المفروض لاقتضاء
ما قررنا هو اندراج الظان المذكور بحكم العقل في عنوان الجاهل لا يقال انه كما قضى اصالة عدم حجية الظن بعد تحصيله ظنه واندراجه في عنوان الجاهل كذا يقضي
اصالة عدم جواز التقليد له باندراجه في العالم لانا نقول انه من الظاهر ان ما دل على المنع من التقليد انما هو في شأن العالم واما الجاهل فليس وظيفته الا التقليد
اجماعا فاذا شك في اندراج المتجزي تحت العالم او الجاهل كان مشكوك الاندراج تحت ما دل على المنع من التقليد فلا يمكن الاستناد اليه في المقام على انه لو سلم
شمول ما دل على المنع من التقليد لمجهول الحال فانما يدل على المنع بالنسبة اليه من حيث انه مجهول فلا يدل على اندراجه تحت العالم فلا يعارض بذلك ما دل
على اندراجه في الجاهل فيجب عليه التقليد ليخرج بذلك عن الجهالة الماخوذة فيما يستفاد من الاول مضافا الى ما قد يتوهم من انه مع عدم قيام الدليل على
حجية ظنه وجواز عمله به يندرج في عنوان الجاهل بالوجدان اذ المفروض جهله بالحكم فيجب عليه التقليد من غير حاجة الى الاحتجاج عليه بعموم ما دل
على المنع بالظن ولا يعارضه ح ما دل على المنع من التقليد اذ بعد اندراجه في عنوان الجاهل لا يشمله تلك الادلة قطعا ومما قررنا ظهر اندفاع الوجوه المقررة من العمل به
في وجوه الاول اولها انه انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكليف انما يقضي بجواز العمل بما ظن انه مكلف به في نظر الشريعة لا ما ظن انه كذلك بحسب الواقع ٣
كما هو ملحوظ المستدل وتوضيح ذلك انه بعد العلم بوقوع التكاليف انما يجب في حكم العقل الاتيان بما يحصل معه العلم بحصول البراءة في حكم المكلف
حسب ما قرره في معرفة اداء ما كلف به حكما وموضوعا سواء حصل معه العلم بمطابقته للواقع او لا ولا يجب على المكلف مراعاة ما يزيد عليه نعم بعد العلم بما
جعله طريقا الى الواقع الا ان يجعل الطريق اليه خصوص العلم به فالقدر المعتبر في الحكم بالبراءة والامتثال هو ما يعلم معه بتفريغ الذمة في حكم الشرع
وهو اعم مطلقا من العلم باداء المكلف به بحسب الواقع فيحصل الاول مع تعيين المكلف بمراعاة الثاني بخلاف العكس ولذا لو لم يقرر المكلف طريقا الى الواقع
او قرره فلم يصل الينا وكان سبيل العلم بالواقع مفتوحا تعين مراعاة ذلك لعدم العلم بحصول البراءة والخروج عن عهدة التكليف الا به بل لا يجوز
مراعاته مع العلم بالطريق المقرر ايضا اذا لم يكن هناك مانع اخر وح نقول اذا انسد سبيل العلم بما جعله المكلف طريقا الى معرفة ما كلف به وانسد ايضا سبيل
العلم بالواقع مع القطع ببقاء التكليف تعين تحصيل الظن بما هو مكلف به في نظر الشريعة ومراعاة ما يظن كونه طريقا الى تفريغ الذمة في حكم المكلف لقيام التكليف م
الظن بذلك ح مقام العلم به في حكم العقل حسبما مرت الاشارة اليه ولا يصح الاكتفاء ح بمجرد ما يظن معه باداء الواقع اذ لا ملازمة بينه وبين الاول
وليس ذلك اخص مطلقا من مراعات ما يظن معه بتفريغ الذمة كما ان العلم به اخص مطلقا من العلم بذلك حسبما مر بل النسبة بينهما عموم من وجه لظهور
انه قد يحصل الظن بتفريغ الذمة في حكم الشرع مع عدم حصول الظن باداء الواقع معه وقد يكون بالعكس فيما اذا شك في كون ذلك مناطا في حكم الشرع او ظن خلافه
والمعتبر في المقام بمقتضى حكم العقل كما عرفت هو الاول وح فلا يتم الاحتجاج اذ مجرد ظن المتجزي بالحكم مع الشك في كونه مكلفا شرعا بالعمل بظنه او رجوعه الى
ظن المجتهد المطلق لا يكفي في الحكم بحجية ظنه والاكتفاء به في الشريعة امكن الاستناد الى الوجه المذكور وهو غير ماخوذ فيما ذكر من البيان رابعها ان الاحتجاج ٤ وجواز الاعتماد عليه في حكم
المذكور انما يتم اذا قام دليل قطعي على عدم وجوب الاحتياط على مثله اذ مع احتمال وجوب الاحتياط عليه يتعين ذلك بالنسبة اليه اذ هو ايضا نحو من العمل الشرع نعم لو قام دليل ظني
بالعلم اذ المقصود في المقام تحصيل اليقين بالفراغ الحاصل بذلك وهو تم بل القطع الا فاذا اقصى ما يستفاد مما دل على عدم وجوبه في امثال المسألة على حجية ظنه م
وعدم وجوبه على المجتهد المطلق ومن يقلده واما عدم وجوبه في الصورة المفروضة فلا كما هو الحال بالنسبة الى غير البالغ درجة الاجتهاد ما لم يتعذر عليه
الرجوع الى المجتهد فان القول بوجوب الاحتياط عليه ح اذا امكن من تحصيله هو الموافق لظاهر القواعد بل لا يبعد البناء عليه وح فلا يصح الحكم بانتقاله الى الظن
بعد انسداد باب العلم والعلم ببقاء التكاليف فان قلت انما يتم ما ذكر فيما يمكن فيه الاحتياط واما فيما لا يمكن مراعاته فلا يتم ذلك وح فيمكن اتمام الدليل
بالنسبة اليه فيتم اثبات المدعى ح بعدم القول بالفصل قلت انعقاد الاجماع على عدم القول بالفصل غير معلوم غاية الامر عدم قائل به في الكتب المعروفة
ومجرد ذلك لا يعد اجماعا سيما في المقام فغاية الامر ح هو جواز الاعتماد على ظنه في بعض الفروض النادرة مما لا يمكن فيه مراعات الحائط بشيء من وجوهها
لمكان الضرورة واين ذلك من المدعى ثالثها ان اطلاق ما دل على المنع من التقليد والاخذ بقول الغير من العقل والنقل غاية الامر جوازه في شأن غير
القادر على الاستنباط لمكان الضرورة وقيام الاجماع عليه فيبقى غيره مندرجا تحت دلالة المنع ويمكن الايراد عليه بوجوه احدها ان العمل بالظن على خلاف
الاصل ايضا خرج عنه ظن المجتهد المطلق لقضاء الاضطرار به وقيام الاجماع عليه فيبقى غيره مندرجا تحت قاعدة المنع واجيب عنه بان رجوعه الى الظن
مما لا كلام فيه اذ بعد انسداد باب العلم لا يجوز للمتجزي البناء على ترك العمل فلا بد له من الرجوع الى الظن الحاصل من الاجتهاد او الحاصل من التقليد
فلا يكون منهيا عن اتباع الظن على الاطلاق بخلاف التقليد ورد ذلك بانه ضعيف في الغاية اذ غاية ما يحصل للمتجزي العلم بكونه مكلفا بالعمل بغير
العلم واما انه التقليد او الاجتهاد فغير معلوم عنده اذ لا دليل على التعيين فعلى هذا يجب عليه العمل باحد الامرين دون الاخر من دون علم بالتعيين فهو من
باب اشتباه الحرام بالحلال كالزوجة المشتبهة فيجب الاجتناب عنهما ولو لم يكن هناك بد من الاقدام على احدهما تخير واين هو من لزوم الرجوع الى الاجتهاد بالاجنبية م
كما هو المدعى ويمكن دفعه بان مقصود المجيب ان هناك عمومات قاضية بالمنع عن العمل بالظن وادلة قاضية بالمنع من خصوص الظن الحاصل من التقليد
فتلك العمومات مخصوصة قطعا اذ لا مناص له من الاخذ باحد الظنين بخلاف ما دل على المنع من خصوص التقليد اذ لا دليل على الخروج من مقتضاها
ح فبعد تعين الرجوع الى الظن لا بد من الاخذ بالظن الحاصل من غير التقليد للادلة الدالة على المنع من التقليد من غير باعث للخروج عنها نعم يمكن
الايراد عليه بان الرجوع الى التقليد ليس اخذا بالظن حتى يكون بين ما دل على المنع من الرجوع الى الظن وما دل على المنع من الاخذ بالتقليد عموم مطلق

ليكون عدم المناص من الرجوع الى احد الظنين موجبا للخروج عن مقتضى تلك الادلة دون هذه بل هو نوع اخر من الاخذ بغير العلم قد دل الدليل على المنع منه
فبعد عدم المناص من الاخذ باحد الوجهين يدور الامر بين تخصيص كل من الدليلين ولا دليل على الترجيح فيجب تركهما او بتخيير بناء على امكان رفعه تارة بان
الترجيح في تخصيص ما دل على المنع من العمل بالظن اذ بعد كون السبيل الى الواقع او الى ما هو العلم بكون الاقرب اليه هو الظن فبعد دوران الامر بين الرجوع الى الاقرب
اليه او الابعد من غير قيام دليل على التعيين يتعين الاخذ بالاقرب وفيه انه انما يتم اذا جعلنا الواجب اولا هو الاخذ بالعلم بالواقع واما اذا قلنا بوجوب
الاخذ بما يعلم معه بتفريغ الذمة من حكم الشرع سواء حصل معه العلم بالواقع اولا كما هو الاظهر ومر تفصيل القول فيه فلا يتم ذلك اذ لو ظن بكونه مكلفا
شرعا بالرجوع الى التقليد لزمه اتباعه ومع الشك في كونه مكلفا بالاخذ بالظن او التقليد لا يصح له الحكم بوجوب الرجوع الى شيء منهما لتساويهما بالنسبة الى
الحكم بتفريغ الذمة في حكم الشرع كما هو قضية الشك فاقصى الامر مع عدم المناص في الاخذ باحد الوجهين ان يحكم بالتخيير ومجرد اقتضاء احد الوجهين ظنا بالواقع
لا يقضي بحصول الظن بالبراءة في حكم الشرع اذ لا ملازمة بين الامرين حسبما مر بيانه نعم لو قام دليل ظني على كونه مكلفا بالاجتهاد صح الاخذ به وليس في الاحتجاج
المذكور ما يفيده وتارة بان التقليد ايضا اتكال على الظن وان لم يوجب حصول الظن للمقلد نظرا الى حكمه بحجية الظن الحاصل للمجتهد بالنسبة اليه وما دل على
عدم حجية الظن وعدم جواز الاتكال عليه يفيد عدم جواز الاستناد اليه مطلقا سواء كان المستند اليه هو الظان او غيره بل ربما كان الثاني اولى بالمنع فلا بد من
التزام التخصيص فيما دل على عدم الاعتداد بالظن فيتم التقريب المذكور ومع الغض عنه فالحاصل في تقليد المجتهد جهتان للمنع نظرا الى الاتكال فيه الى الظن
والى الغير فيما استنادا الى التقليد والى الظن بخلاف العمل بالظن نعم لو كان من يقلده عالما بالحكم كان المانع هنا مجرد التقليد وربما يكافؤ ذلك
رجوعه الى الظن الا انه لا يكون ذلك الا في نادر من الاحكام وقد يدفع ذلك بانه لا كلام في حجية ظن المجتهد المطلق انما الكلام في حجية ظنه بالنسبة الى
المتجزي وهو المراد من تقليده له فليس هناك امران مخالفان للاصل وبعبارة اخرى ان ظن المجتهد المطلق منزل منزلة العلم قطعا فليس في المقام الا
اثبات جواز التعويل على علم الغير او ما بمنزلته وفيه ان ما دل على حجية ظن المجتهد انما افاد حجيته بالنسبة الى نفسه ومن يقلده من العوام دون المتجزي ولا
دليل على تنزيله منزلة العلم مط فما يدل على عدم جواز الاتكال على الظن يدل على المنع منه وكون ذلك عين التقليد لا ينافي تعدد جهتي المنع فيه
وحصول جهتين قاضيتين بالمنع بخلاف الاخذ بالظن فثالثا انه ليس في ما دل على المنع من التقليد ما يشمل تقليد المجتهد مع كمال ثقته وامانته
ووفور علمه وكونه بحسب المتحقق عنده حاكيا لقول الامام بحسب ظنه غاية الامر انه لا دليل على جواز اعتماد المتجزي على ذلك فلا يمكن الحكم ببراءة ذمته بمجرد ذلك وح
فالدليل على المنع منه هو الدليل على المنع من الاخذ بالظن مع اختصاص الظن بظواهر اخرى فليس على المنع من التقليد دليل خاص يلزم الخروج عن مقتضاه
لو قلنا بوجوب الرجوع اليه بخلاف ما لو قلنا برجوعه الى الظن ليتم ما ذكر في الاحتجاج ومنه يظهر وجه اخر لضعف ما ذكر في الايراد المتقدم ثالثا ان الملخص
من الادلة الدالة عليه والملحوظ في المقام ان المتجزي بعد تحصيل الظن بالحكم هل هو داخل في عنوان الجاهل او العالم فان اندرج فيما دل على المنع من التقليد
عن ظن بل الظاهر خلافه لدلالة الادلة الدالة على المنع من العمل بالظن على عدم الاعتداد بظنه فيندرج في الجاهل ويشمله ما دل على وجوب رجوعه الى العالم
حسبما مرت الاشارة اليه الرابع ان الادلة الدالة على حجية الظنون الخاصة من الروايات الدالة على وجوب الرجوع الى الكتاب والسنة والاخذ بالاخبار المأثورة
عن الائمة ع بتوسط من يعتمد عليه من النقلة وغيرها يعم المطلق والمتجزي ولا دليل على اختصاصها بالمطلق بل الظاهر منها كون الاخذ بها وظيفة لكل قادر على استنباط
الحكم منها ومن هنا نشاء توهم كون الاجتهاد واجبا عينيا ولولا قيام العسر والحرج العظيم واختلال نظام المعاش الباعث على اختلال امور المعاد مضافا الى غير
ذلك من الادلة الدالة على جواز التقليد لكان القول بوجوبه العيني متجها نظرا الى ما ذكر والحاصل ان مرتبة الاجتهاد متقدمة على مرتبة التقليد ولولا قيام
ما قام من الادلة على جواز التقليد لقلنا بوجوب الاجتهاد على الاعيان ح فنقول ان غاية ما ثبت من الادلة جواز التقليد بالنسبة الى غير المتمكن من الاستدلال
واما القادر عليه على نحو المجتهد المطلق فلا دليل على جواز التقليد بالنسبة اليه ح فيتعين عليه الرجوع الى الكتاب والسنة وساير الادلة المقررة وح
فعليه ان اقصى ما يفيده تلك الادلة هو الظن فيشمول الحكم للمتجزي ومن المقررات ان الظن من حيث هو لا حجية فيه فالعبرة في المقام بالدليل القاطع القائم على
حجية الظن وليس الا الاجماع او الضرورة وهما لا يفيدان ما يزيد على حجية ظن المطلق اذ لا اجماع ولا ضرورة بالنسبة الى غيره ولو قلنا باصالة حجية الظن مط
وقيامه مقام بنفسه حجة على المطلق من غير حاجة الى ملاحظة تلك الادلة نعم لو قلنا بقيام الظن مقام العلم بتفريغ الذمة مقام العلم بحسبما
بيانه صح الاحتجاج بان تلك القاعدة هنا على فرض ثبوتها غير ظاهرة لابتنائها على مقدمات لا يمكن اثبات غير واحد منها في المقام كما ظهر الحال فيما قدمنا
الخامس ان جواز التقليد في الاحكام مشروط بعدم كون المكلف مجتهدا فيها ضرورة عدم جواز تقليد المجتهد لغيره وح فان قام دليل على عدم جواز رجوعه
الى ظنه وعدم تحقق الاجتهاد في شانه فلا كلام واما مع عدمه فبناء على ما هو الواقع فلا وجه لرجوعه الى التقليد اذ لو كان الامران مترتبا بان يكون التكليف
باحدهما متوقفا على انتفاء الاخر لم يصح الاخذ بالثاني مع عدم قيام الدليل على انتفاء الاول وهذا الوجه ظاهر في غاية الوهن اذ من
البين ان الوجه المذكور على فرض صحته انما يفيد عدم جواز الحكم بالرجوع الى التقليد قبل قيام الدليل عليه اما صحة الرجوع الى الاجتهاد كما هو المدعى فلا
كيف ولو اريد اثبات جواز رجوعه الى ظنه قبل اثبات اجتهاده نظرا الى قضاء توقف صحة تقليده على انتفاء اجتهاده وترتب الامرين وتقدم الرجوع
الى الاجتهاد على الاخذ بالتقليد ليكون قضيته الاصل هو الرجوع الى الاجتهاد حتى يتبين الخروج عنه لكان ذلك مقلوبا عليه فان صحة اجتهاده في المسألة وجواز
رجوعه الى ظنه مشروط بان لا يكون وظيفته التقليد ضرورة انه ليس الرجوع الى الادلة من وظيفة المقلد الى اخر ما ذكر فمجرد اشتراط جواز تقليده على انتفاء
اجتهاده لا يفيد تقدم الاخر بحسب التكليف على الوجه المذكور كيف ومن البين ان وجود كل من الضدين يتوقف على انتفاء الاخر ومع ذلك فلا ترتب
بينهما كذلك والا لزم حصوله من الجانبين وهو غير معقول السادس ان الطريقة في اعصار الائمة ع وما قاربها الرجوع الى الروايات الواردة عن

عن الائمة ع ومعلوم بعد ملاحظة كتب الرجال عدم اطلاع الجميع على جميع روايات الباب فضلا عن غيرها بل ربما كان عند واحد منهم اصل او اصلان او اصول عديدة متعلقة ببعض مباحث الفقه كالطهارة والصلوة والصوم ونحوها مع انهم كانوا بانين على الاخذ بها والعمل بمقتضاها من غير تشكك منهم لذلك فكان اجماعا منهم كاشفا عن تقرير ائمتهم ع لقيام العلم العادي على اطلاعهم على ذلك وتقريرهم عليه ولا بالنقض لقضاء ذلك بجواز الاخذ بما عثر عليه من الروايات من غير ان يجب البحث عما يعارضها او يؤيدها وملاحظة الترجيح بينها ولا قائل به وثانيا بالحل وذلك لظهور الفرق بين عصر الائمة ع وما قاربها وهذه الاعصار وما ضاهاها لكون الامام ع بالنسبة الى كثير من اهل تلك الاعصار كالمجتهد بالنسبة الى عوامنا فكما ان ياخذ العامي بقول المجتهد عند سماعه منه او نقله اليه بتوسط الثقات من غير حاجة الى تحصيله الملكة الاجتهاد فكذا الحال بالنسبة الى كثير من الموجودين في تلك الاعصار في جملة من الاحكام وليس ذلك من التجزي في الاجتهاد في شيء ولا خلاف في جواز العمل بما ياخذه المكلف عن الامام ع بالمشافهة وان كان حكما واحدا او احكاما عديدة فلو كان ذلك من التجزي في الاجتهاد لما كان محلا للخلاف فظهر ان استنباط الاحكام على النحو المذكور خارج عما هو محل الكلام فلا حجة فيه على ما هو مورد النزاع في المقام التاسع ظواهر عدة من الاخبار منها مشهورة ابي خديجة المروية في الفقيه وغيره وقد ادعي اشتهارها بين الاصحاب واتفاقهم على العمل بمضمونها فينجبر بذلك ضعفها وفيها انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه وورود الرواية في القضاء لا يمنع من دلالتها على المدعى للاتفاق على عدم الفرق بين القضاء والافتاء وقد يناقش فيه بان المذكور في الرواية خصوص العلم ولا شك في جواز عمل المتجزي به انما الكلام في الظن الحاصل له ولا دلالة في الرواية على جواز اخذه به وحمل العلم على الاعم من الظن وان كان ممكنا لشيوع الاستعمال الان سيما في المتشرعة الا انه مجاز لا يصار اليه الا بدليل ومجرد الاحتمال غير كاف في مقام الاستدلال وحمل قوله ع عرف احكامنا في مقبولة عمر بن حنظلة على الاعم من الظن نظرا الى الاجماع على عدم اعتبار خصوص العلم في الاخذ بقول المطلق لا يكون دليلا على حمل العلم هنا ايضا على ذلك لامكان الفرق بين الامرين وقد يجاب عنه بقيام الاجماع على اعتبار الاجتهاد في القاضي فان كان ما يفيده ذلك العالم بالبعض حجة ثبت المقصود والا لم يكن مجتهدا فيلزم الحكم بصحة قضاء من لم يبلغ درجة الاجتهاد وهو كما عرفت خلاف الاجماع فتم ومنها مكاتبة اسحق بن يعقوب الى الحجة ع وفيها واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله فان ظاهر اطلاقها يعم القضاء والافتاء ويتناول ما لو كانوا قادرين على جميع استنباط الاحكام اولا وقد يناقش فيه بان امره ع بالرجوع اليهم في الحوادث الواقعة شاهد على كون المرجوع اليهم عالمين او قادرين على استنباط الجميع اذ لا يمكن ارجاعهم الى غير القادر على الاستنباط ولا يكون ذلك في شان المتجزي وقد يدفع ذلك بان غاية الامر اعتبار قدرتهم للكل على استنباط الكل ولا يلزم من ذلك اقتدار كل من الاحاد على الكل لانه لا ينطبق على المذهب فتم ومنها مكاتبة ابن ماجيلويه واخيه الى ابي الحسن الثالث ع المروية في كشي حيث سالاه عمن ياخذا معالم دينهما فكتب ع اليهما فاصمدا في دينكما على كل مسن في حبنا وكل كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما ومنها ما في تفسير الامام فاما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه فان ظاهر اطلاقها يعم المتجزي في الجملة بناء على شمول لفظ الفقيه لمن قدر على استنباط جملة وافية من الاحكام وعرفها عن الادلة وان عجز عن الباقي وفيه تامل ويمكن الايراد على الاستناد الى تلك الاخبار بان اقصى ما يستفاد من اطلاقها على فرض دلالتها الظن بجريان الحكم في المتجزي ومن المقرر عدم جواز الاستناد الى الظن من حيث هو فلا يصح اعتماد المتجزي عليها نعم لو قام دليل على حجية الظن الحاصل من الاخبار مطلقا تم الاستدلال الا انه محل المنع لعدم قيام الاجماع عليه كيف ولو سلم ذلك لكان بنفسه حجة مستقلة على جواز التجزي من غير حاجة الى ضمها الى ذلك حجة القول بالمنع من التجزي وجوه احدها اصالة المنع من العمل بالظن الثابت بالعقل والعمومات الناهية عن الاخذ به كتابا وسنة خرج عنه ظن المجتهد المطلق بالاجماع فيبقى غيره تحت الاصل اذ لم يقم دليل قطعي على حجية ظن المجتهد المطلق وفيه ان الاصل كما قضى بالمنع من العمل بالظن كذا قضى بالمنع من التقليد عليه بل هو اولى بالترجيح لكونه كاشفا عن الواقع على سبيل الرجحان بخلاف التقليد اذ لا يدور مدار ذلك سيما فيما اذا قضى الظن الحاصل للمتجزي بخلافه ويمكن دفعه بما مرت الاشارة اليه من ان ما دل على عدم جواز رجوعه الى ظنه لما قضى بعدم حجية ظنه في شانه كان الظن الحاصل له كعدمه فيندرج في عنوان الجاهل فلا يندرج فيما دل على المنع من التقليد ايضا مع انه راجع الى العالم لانتفاء الواسطة بين الامرين مدفوع بان ما دل على المنع من التقليد لا يفيد جواز عمله بالظن اذ اقصى الامر قضاء الاطلاقين بعدم جواز عمله بشيء منهما لكن يقيد كلا من الاطلاقين الاول على عدم جواز عمله بالظن يتعين عليه الاخذ بالتقليد لاندراجه بذلك في عنوان الجاهل حسبما ذكرنا لا ينافي انه بعد قضاء الاطلاقين بعدم جواز عمله بكل من الظن والتقليد وقضاء الاجماع بكون وظيفته في الشرع الاخذ باحد الوجهين لا بد من ملاحظة الترجيح بين الامرين او التخيير فلا يصح الحكم بتحكيم الاول نظرا الى ما ذكر او نقول ان ذلك انما يتم هناك دليل على وجوب رجوعه اذن الى التقليد واما اذا افاد على عدم جواز عمله بالظن على انه راجع في الجاهل ولم يفد ما دل على المنع من التقليد سوى منعه من الرجوع الى الغير كان الاول حاكما على الاخير بملاحظة ما دل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم لوجوب تقديم الخاص على العام فليس الحكم بوجوب التقليد عليه الا بملاحظة ذلك لا بمجرد تحكيم الاطلاق الاول على الاخير وبالجملة فدلالة الاطلاقين بعد على ما ذكرنا يكون قضية ما دل على وجوب رجوع الجاهل الى العالم ولزوم التقليد فلا ينبغي تردد بين الاخذ باحد الاطلاقين ليرجع الى التخيير وغيره فان قيل ان ذلك مقلوب على المستدل لدلالة الاجماع على حجية الظن على من ليس شانه التقليد فاذا رجح دلالة الاطلاق الثاني على عدم جواز التقليد في شان المتجزي اخذا بما يقتضيه الاجماع من وجوب رجوعه الى الظن لكونه حجة في شان غير المقلد والحاصل كما قضى ما دل على المنع من العمل بالظن بانه راجع في الجاهل فيندرج ما دل على وجوب التقليد في شان الجاهل على وجوبه في شانه كذا اقتضيته ما دل على حجية الظن في شان غير المقلد هو وجوب اخذه بالظن قلت لولا اقتضاء الاطلاق الاول بنفسه على انه راجع

حجة القول بالمنع من التجزي

والقول بقضاء ما دل على المنع من التقليد

لو لم يكن ثم ما دل

في الجاهل وعدم اقتضاء الثاني كك اى اندراجه في المجتهد صح ما ذكر نظرا الى قضاء الاطلاق الاول بعدم اندراجه في المجتهد فيلزم اندراجه في المقلد للاجماع
على لزوم التقليد في شان غير المجتهد وقضاء الاطلاق الثاني الى بمنعه من التقليد فيرجع الى الظن لقيام الاجماع ايض على حجية الظن بالنسبة الى غيره
المقلد اعنى المجتهد فلا وجه لتحكيم احد الاطلاقين على الآخر من غير قيام دليل عليه واما بعد ملاحظة انه اندراجه في الجاهل بنفس ملاحظة الاطلاق
الاول وعدم دلالة الثاني على اندراجه في العالم لم يكن قضية الاطلاقين المذكورين عدم جواز اخذ الجاهل المفروض بالظن والتقليد وح فلا ريب في لزوم
ترك الاطلاق الثاني للدليل الخاص القاضي بوجوب تقليد الجاهل فتة ثانيها انه قد قام الدليل القاطع على عدم العبرة بالظن من حيث انه ظن وانما
يصح الاعتماد عليه بعد قيام القاطع على الاعتداد به وانتهائه بذلك الى اليقين بحيث لم يقم دليل قاطع على حجية ظن المجتهد في المقام كما عرفت من ملاحظة
ادلتهم لم يصح له الاعتداد بظنه فيكون جاهلا بتكليفه فيما حصل له ظن بالحكم من المسائل التي اجتهد فيها ومع اندراجه في المقام الجاهل يتعين عليه
الرجوع الى المجتهد في استعلام الاحكام الشرعية لما دل من الادلة على وجوب رجوع الجاهل فينتظم قياس بهذه الصورة المتجزي جاهل بتكاليفه المتعلقة
به في الشريعة وكل جاهل يجب عليه الرجوع الى العالم اما الصغرى فلما قررناه واما الكبرى فللادلة الدالة عليه المقررة في محله وقد يناقش فيه بعد
ظهور شمول ما دل على وجوب التقليد لمثله لعدم شمول الاجماع للمقام نظرا الى شياع الخلاف فيه بل ذهاب الاكثر الى خلافه واما غير ذلك من
الادلة الدالة عليه لو قلنا بشمولها لذلك فهي ايض ظواهر لا تفيد القطع وقد يناقش عنه بان وقوع الخلاف في المقام انما هو من جهة البناء على حجية ظنه
واما مع البناء على عدم الاعتداد به وعدم حجيته فلا ريب في وجوب تقليده ثالثها الاستصحاب فانه قبل البلوغ الى درجة التجزي كان مكلفا بالتقليد
فيجب عليه التقليد الى ان يثبت خلافه فيساوي عن الى درجة المطلق ان يحصل له ذلك او القول بعدم جريانه فيمن بلغ درجة التجزي اول بلوغه وقبله فلا — الجري على
يتم به المدعى مدفوع بامكان تتميم المقصود بعدم القول بالفصل وفيه ان جواز الاحتجاج المتجزي بالاصل المذكور اول الكلام اذ لا فرق بين اجرائه
الاستصحاب في المقام او في المسائل الفقهية مما يجري فيه ذلك فلا يصح استناده الى ذلك الا بعد اثبات كونه حجة في شانه ومعه يتم المدعى ولا حاجة
الى الاستناد الى الاستصحاب على انه منقوض بما اذا بلغ درجة الاجتهاد المطلق ثم صار متجزيا فان قضية الاستصحاب بقائه على العمل بظنه رابعها ظاهر مقبولة
عمر بن حنظلة المروية عن الصادق انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حكما فقد جعلته عليكم — فاني
حاكما فان الجمع المضاف حقيقة في العموم فان لم يكن يراد به الاستغراق الحقيقي فلا اقل من حمله على العرفي بان يعرف جملة وافية من الاحكام يجب بعد
مع علمه بها عارفا بالاحكام وقد يناقش فيه بان كون الاضافة فيه جنسية بقرينة ما تقدم من المفرد المضاف لظاهر الجنسية والجمع بينه وبين رواية — الظاهر
ابي خديجة المتقدمة ومع الغض عن ذلك فاقصى ما يفيده الرواية اعتبار الاطلاق في نصبه للقضاء والرجوع اليه في الحكومات واين ذلك من الرجوع اليه في
الفتيا بل حجية ظنه بالنسبة الى نفسه كما هو المدعى ودعوى الملازمة بين الامور المذكورة ممنوعة فلا يثبت بها المدعى ولو سلم ذلك فليس في الرواية
دلالة على اعتبار الظن سواء تعلق بالكل او بالبعض اذ المفروض فيها هو العلم القطعي اليقيني الا ان يقال انه اذا اعتبر الاطلاق في نصبه للقضاء
في صورة تحصيله العلم بالاحكام فاعتباره عند تحصيله الظن بالاولى ولو سلم حمله على الاعم من الظن فاقصى ما في الرواية الدلالة على اعتبار ظن
المجتهد المطلق واما ظن المتجزي فلا دلالة فيها على اعتباره ولا عدمه خامسها ان القول بجواز رجوع المتجزي الى ظنه يستلزم الدور وقد يقرر ذلك
بما قرره الفاضل الجواد من ان صحة اجتهاد المتجزي في مسائل الفروع متوقفة على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وصحة اجتهاده في مسئلة التجزي موقوفة
على صحة اجتهاد المتجزي مطلقا لكونها من جزئيات تلك المسئلة حيث انها مسئلة اجتهادية فالموقوف عليه في الثاني وان لم يكن خصوص الموقوف في الاول لكنه
اعم منه بحيث يندرج ذلك فيه اندراج الخاص تحت العام الاصولي وهو كاف في لزوم الدور واورد عليه بمنع كون صحة اجتهاده في مسائل الفروع متوقفة
على صحة اجتهاده في مسئلة التجزي وانما يتوقف على صحتها نفسها ومع الغض عنه فالتوقف فرع ثبوت ان صحة اجتهاده في المسائل الفرعية هي عين صحة — التغاير
اجتهاده في التجزي قلت ان اريد بتوقف صحة اجتهاده في مسائل الفروع على صحة اجتهاده في جواز التجزي ان مطابقة اجتهاده في الواقع يتوقف على
ذلك فهو واضح الفساد اذ لا يعقل توقف بينهما وان اريد ان جواز عمله بما اجتهد فيه من المسائل يتوقف على جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز التجزي
ففيه ايض ذلك وانما يتوقف على جواز التجزي في نفسه كما ان جواز عمله بما اجتهد فيه من جواز التجزي يتوقف على ذلك ايض فغاية الامر ان لا يكون
عالما بالجواز فلا يعقل الدور على شيء من التقريرين المذكورين ويمكن ان يقال ان المراد بذلك ان حكم المتجزي بجواز اجتهاده في المسائل الفقهية وجواز عمله
به في حكمه يتوقف على حكمه بصحة اجتهاده في جواز التجزي وح فالتوقف مما لا اشكال فيه لوضوح ان حكمه بجواز عمله في كل مسئلة اجتهد فيها بالظن المتعلق
فيها مبني على ثبوت كلية الكبرى الواقعة في استدلاله على جواز عمله بظنه في تلك المسئلة كما ان المجتهد المطلق يتوقف حكمه بجواز عمله بظنه في
خصوص المسائل على ان كل ما يظنه المجتهد المطلق وعن الادلة الخاصة حجة في شانه لينتظم له قياس بهذه الصورة هذا الظن مما حصل للمجتهد
المطلق وكل ظن حصل للمجتهد المطلق فهو حجة في حقه لينتج ان ظنه المتعلق بكل من المسائل الخاصة حجة في حقه فان نظير ذلك جار في حق المتجزي وبيانه
لكلية الكبرى هو اثباته للتجزي فانكار التوقف مما لا وجه له ودعوى اتحاد الامرين غير معقول ايض وتوقف حكمه بصحة اجتهاده في جواز التجزي على حكمه
بحجية ظن المتجزي مطلقا ايض اذ ذلك ايض مسئلة ظنية على نحو ساير المسائل الفقهية فيتوقف علمه بحجية ظنه فيها على علمه بثبوت الكلية الواقعة
في كبرى القياس الدال على حجية ظنه وقد يورد عليه بان الحكم بقبول الاجتهاد للتجزي من المسائل الاصولية فيتوقف جواز الاجتهاد في الفروع على
جواز الاجتهاد في تلك المسئلة ولا يتوقف جواز الاجتهاد في تلك المسئلة على جواز التجزي في الاجتهاد مطلقا بل على جواز التجزي في المسائل الاصولية وهو
خارج عن محل الكلام بل لا خلاف في جوازه على ما قيل فلا دور وايض لا ملازمة بين التجزي في مسائل الفروع والتجزي في الاصول فقد لا يكون متجزيا

فی الاصول بان یکون قادراً علی استنباط جمیع مسائلها لعدم ادلتها فلا یتوقف العلم بالتجزی فی الاجتهاد علی العلم بالتجزی اصلاً کیف ولو نوقشنا
ذکو[؟] التجزی ذلک بعینه فی شان المطلق اذ جواز اجتهاده فی مسائل الفقهیة یتوقف علی جواز اجتهاده فی جواز الاجتهاد وجواز اجتهاده فی هذه
المسئلة یتوقف علی جواز اجتهاده فی المسائل لکون تلک المسئلة ایضا کغیرها من المسائل والجواب فی المقامین امر واحد وهو ما ذکر من الفرق بین مسائل
الاصول والفروع وبالجملة انه لا فرق بین حجیة ظن المتجزی فی الفروع او الاصول کیف والمسئلة جاریة فیما یجری فیه التکلیف بالتقلید ومن البین
ثبوته فی مسائل الفقه فی الجملة مما یتوقف علیه عمل العوام اذ ما دل علی الاخذ بالتقلید فی الفروع دل علیه فی الاصول ایض کما سنفصل القول فیه
محله انشاء الله وما ذکر من امکان کونه مجتهدا مطلقا فی الاصول فیخرج عن محل البحث مدفوع بانه لا فائدة فی فرض کونه مطلقا فی استنباط
الاصول اذ الکلام فی المقام ان المتجزی فی مسائل الفروع هل یعتد بظنه شرعا او لا سواء تعلق ذلک الظن بالفروع او الاصول سواء کان مطلقا فی الاصول
او لا بل یجری ذلک فی سائر العلوم المرتبطة بالفروع الا تری انه لو کان متجزیا فی الفقه کان جواز استناده فی لفظ الصعید مثلا الی ظنه مبنیا علی هذه
المسئلة ولم یتجه القول بجواز استناده الی ظنه مع عدم القول بحجیة ظن المتجزی نظرا الی کونه لغویا غیر متجز بحسبه کیف ولو کان کل مجتهد فی المقلد
کان لغویا والظ انهم لا یقولون به وبالجملة ان البلوغ الی درجة الاجتهاد المطلق قاض بحجیة ظنه فی المسائل الفقهیة وما یرتبط بها من مقدماتها
الاستنباطیة سواء کانت اصولیة او لغویة او غیرهما ولا حجیة فی شیء من ذلک لظن المقلد فی المسائل الشرعیة واما المتجزی فیها فالکلام المذکور جار
فیه بعینه من غیر فرق فی ذلک بین کونه مطلقا فی سائر العلوم او متجزیا فیها ایض وما ذکر من جریان الایراد فی المجتهد المطلق بین الفساد نظرا الی قیام
الاجماع علی حجیة ظنه وقد عرفت فساد المناقشة فی ثبوت الاجماع ولو سلم ذلک فقضاء العقل به بعد انسداد سبیل العلم کاف فی الحکم بحجیته ولا یجری
ذلک فی المتجزی کما عرفت نعم یمکن دفع الدور علی التقریر المذکور باختلاف طرفیه نظرا الی ان حکمه بحجیة ظن المتجزی مطلقا غیر حکمه بحجیة الظن الحاصل للمستنبط
المفروض فی خصوص کل مسئلة من المسائل الفقهیة مما اجتهد فیها کیف ویقع الکلیة المذکورة کبری فی القیاس الدال علیه فکیف یتحد معه
لیلزم الدور وحسبما ذکر فی الایراد ومنها ان یقال ان صحة اجتهاد المتجزی فی المسائل الفقهیة وجواز عمله به متوقفة علی صحة اجتهاده فی المسائل الفقهیة
ضرورة ان صحة کل حکم یتوقف علی وقوع المحکوم به بحسب الواقع ودفعه ظ لاختلاف معنی الصحة فی المقامین فان صحة الاجتهاد فی المسائل بمعنی جواز
عمله علی وفق اجتهاده وان لم یکن مطابقا للواقع وصحة الحکم المتوقف علی وقوع المحکوم به بمعنی مطابقته للواقع وان لم یتعلق التکلیف علی حسبه ومنها
انه قد تقرر ان شیئا من الظنون لا یکون حجة الا بعد انتهائها الی الیقین فلا یجوز الاعتماد علی الظن من حیث انه ظن فح نقول ان علم المتجزی بجواز عمله بظنه
فی مسئلة التجزی وبالدلیل الظنی الدال علی حجیة ظن المتجزی یتوقف علی علمه بقبول الاجتهاد للتجزی اعنی حجیة کل ظن للمتجزی اذ المفروض ان المسئلة المفروضة
من المسائل الظنیة وعلمه بحجیة کل ظن للمجتهد متوقف علی علمه بجواز عمله بالدلیل الظنی الدال علیه اذ المفروض توقف ثبوته علی ذلک وعدم قیام دلیل قطعی
علیه والحاصل ان علمه بحجیة هذا الظن الخاص متوقف علی علمه بحجیة کل ظن من ظنونه وعلمه بحجیة کل ظن له یتوقف علی علمه بحجیة هذا الظن الخاص وان شئت قلت
ان علمه بقیام ظنه مقام العلم فی المسائل ولا یمکن دفعه الا بالقول بالفرق بین مسائل الاصول والفقه بان یقال ان المختلف فیه هو حجیة ظن المتجزی
فی المسائل الفقهیة واما المسائل الاصولیة فلا کلام فی حجیة ظن المتجزی بالنسبة الیها ولذا وقع فی کلام شیخنا البهائی حکایة الاجماع علیه وقد عرفت
وهن ذلک لا فرق فی مقام الحکم بالحجیة وجواز العمل بین مسائل الفقه والاصول وغیرهما من المسائل المربوطة بالعمل وان کان موضوع التجزی هو
خصوص المسائل الفقهیة نظرا الی اختصاص الاجتهاد اصطلاحا بالمسائل الفرعیة دون الاصولیة الا انه لا فرق فی البحث عن حجیة ظن المتجزی فیها بین الظن
المتعلق بها وبغیرها مما یرتبط بها حسبما اشرنا الیه ومنها ان علم المتجزی بجواز عمله بظنه فی المسائل اذ مسئلة التجزی ایض من جملة المسائل الظنیة وعلمه بجواز
بنائه علیه موقوف علی علمه بحجیة الظن الحاصل له ویرد علیه ان علمه بحجیة ظنه فی المسائل هو عین علمه بقبول الاجتهاد للتجزی اذ مفاده هو حجیة کل ظن حاصل
للمتجزی فی المسائل الفقهیة ومقدماتها فلا یتجه لزوم الدور اذ هو فرع مغایرة الطرفین نعم هو من توقف الشیء علی نفسه وهو کاف فی المقام فانه وان لم
یکن دورا فی الاصطلاح الا انه نظیره فی المفسدة بل هو اوضح فسادا منه فی وجه وقد یقرر ان اراد به توقف علمه بجواز عمله بظنه فی المسائل علی
علمه بقبول الاجتهاد للتجزی ان علمه بجواز اجتهاده فی المسائل الفقهیة موقوف علی علمه بصحة اجتهاده فی تلک المسئلة لکن اجتهادا فی المسئلة الفقهیة لیتوقف
علی جواز التجزی فی الاجتهاد وانما هی مسئلة اصولیة ولا خلاف فی جواز التجزی فی الاصول علی انه قد یکون مجتهدا مطلقا فیه وان کان متجزیا فی الفروع
اذ لا ملازمة بین الامرین وان اراد به ان علمه بجواز عمله بظنه فی المسائل اصولیة کانت او فرعیة یتوقف علی علمه بقبول الاجتهاد للتجزی فهو علی اطلاقه ممنوع
اذ لا توقف للعلم بحجیة ظنه فی المسائل الاصولیة علی صحة التجزی فی المسائل الفقهیة ثم هو مدفوع بما مر بیانه من عدم الفرق فی الحکم بحجیة ظن المتجزی فی المسائل
الفقهیة والاصولیة وغیرهما مما یتوقف علیه استنباط الاحکام الشرعیة فمنع التوقف فی المقام غیر متجه وفرض کونه مطلقا فی استنباط الاحکام الاصولیة
غیر مفید کما عرفت والذی یقتضیه التحقیق فی المقام ان یقال ان استنباط المتجزی اما ان یکون بالنسبة الی المسائل القطعیة او الظنیة وعلی الثانی فاما ان یتفق
له القطع بالمسئلة او لا وعلی الثانی فاما ان یراد معرفة جواز التجزی فی الاجتهاد وعدمه فی نفسه ولو کان الحاکم به مجتهدا مطلقا علی نحو غیرها من المسائل
او یراد معرفة الحکم بالنسبة الی معرفة تکلیف المتجزی نفسه فی جواز بنائه علی ما یستنبطه من المسائل اذا ذهب الی جواز التجزی وحجیة ظن المتجزی وعلی کل حال
فاما ان یراد معرفة حاله فی جواز رجوعه الی ظنه او جواز رجوع غیره الیه فی الفتیا وامضاء حکومته فی القضاء فنقول لا ینبغی الکلام ظاهرا فی حجیته فیما یحصل له من
الادلة بالنسبة الی الصورتین الاولیین اذ لا مزید علی القطع فی معرفة التکالیف فبعد حصول القطع بالحکم لا مجال للتأمل فی حجیته ولو حصل له القطع بکونه مؤدی
الادلة الموجودة وان من خالف فیه مخطئ قطعا لما قامت علیه الادلة الشرعیة مما یمکن الوصول الیه فتح جواز اتکاله علیه وجهان من عدم حصول القطع بالواقع

فان الرجوع فی حکمه الی المتجزی ومن ثم حکمه فی الاجتهاد مع حکمه الی المتجزی علی اغنی حجیة ظنه

للمتجزی م

فی المسائل مقام العلم یتوقف علی علمه بصحة الدلیل الدال علی التجزی وعلمه بصحة الدلیل یتوقف علی علمه بقیام ظنه م

یتوقف علی علمه بقبول الاجتهاد للتجزی م

ظنه انه م

یبین حکم ک

تحقیق الشیخ

فيكون حاله فيه كسائر ظنونه ومن تحصيله القطع بالطريق وهذا هو الظاهر وكون المتيقن من حجية تلك الادلة حجيتها بالنسبة الى المجتهد المطلق دون المتجزي فلا
فائدة في تحصيله القطع بمقتضاها اذ قد يدفع بان قول المجتهد انما يكون حجة من حيث كشفه عن الادلة الشرعية وليس في نفسه حجة من حيث هو فاذا حصل له القطع
من ذلك فلا حاجة الى التوصل بقوله لانه لا يجوز له الرجوع اليه بعد القطع المذكور اذ كان ما فهمه مخالفا لما ادى اليه هذا اذا علم بحجية الادلة الموجودة فيما اذا
وصل اليه وعلم كون مقتضاها ذلك واما لو حصل له الظن بالامرين او احدهما فهو مندرج في مسألة الظن والظاهر ان الملحوظ بالبحث في المقام بالبحث و ح
فان اريد معرفة حكم المتجزي في نفسه ولو كان الحاكم به غيره مط فالظاهر هو القول بحجية الظن الحاصل له وجواز اخذه به ولو قيل بعدم جواز الاخذ بمجرد
ظن المتجزي كونه حجة في شانه فان طريان المنع من الاخذ به من جهة عدم انتهائه الى اليقين فلا ينافي ذلك جواز الاخذ به في حكم المطلق و ح فله ان يحكم
بجواز التجزي وان لم يكن للمتجزي الرجوع اليه بمجرد ظنه فان قلت اذا لم يجز للمتجزي الرجوع الى ظنه لعدم دليل قاطع على جواز رجوعه اليه لم يكن ايض
للمجتهد المطلق الحكم بجواز رجوعه الى ظنه بل لا لازم عليه الحكم بمنعه من الرجوع اليه قلت فرق بين عدم قبول الاجتهاد للمتجزي في اجتهاده بنفسه وعدم حجية
ظن المتجزي من اصله وبين حجيته في الواقع وعدم جواز كون المتجزي ليس من جهة انتفاء علمه به فهناك جواز للمتجزي وعلم بجوازه بعدم جواز الحكم بالتجزي في شانه
المتجزي لانتفاء علمه به غير الحكم بعدم جوازه من اصله وانما يمنع حكم المطلق بالجواز مع لحوق ما عد في الثاني دون الاول فاقصى الامر ان يحكم بعدم جواز عمل
المتجزي بجواز التجزي بمجرد ظنه وان جاز التجزي في نفسه والملحوظ في المقام هو نفس الجواز وان كان الحاكم به هو المطلق دون المتجزي ومن هذا القبيل ما لو حكم
المجتهد بجواز تقليد المفضول مع التمكن من الرجوع الى الافضل فانه يجوز استناده الى الادلة الظنية وان لم يجز ذلك للمقلد ولم يكن له في نفسه الا
الرجوع الى الافضل لعدم علمه بحصول البراءة الا به و ح بل على جواز التجزي بعدة من الوجوه الظنية قد عرفت الاشارة الى بعضها ويأتي الكلام في بعضها
عند تعرض المص انشاء الله ولا مانع من استناد المجتهد المطلق اليها بعد قيام الدليل القاطع على جواز حكمه بتلك الادلة الظنية بخلاف حكم المتجزي فلا بد
قيام دليل قطعي على جواز استناده اليها مضافا الى انه المعروف من مذهب الاصحاب الشهرة محكية عليه حد الاستفاضة وان اريد معرفة حكم المتجزي نفسه في
معرفة تكليفه من الاخذ بظنه او رجوعه الى غيره فان حصل له القطع في مسألة التجزي بجوازه او عدم جوازه فلا كلام في حجيته اذن في شانه فيرجع على الاول
الى ظنه وعلى الثاني الى تقليد غيره ولا اشكال الا انها الامر في ظنه او تقليده الى العلم فيخرج بذلك عما دل على المنع من الاخذ بالظن او التقليد لما عرفت من ان
المنهي عنه هناك انما هو الاتكال على الظن او التقليد بما دون ما انتهى الامر فيه الى اليقين وحصل الاتكال فيه على القطع فانه في الحقيقة اخذ بالعلم حسبما مر
تفصيل القول فيه وان لم يحصل له القطع بالواقع في المسألة المفروضة بما مر من الكلام في تقرير القاعدة التقليدية في المقام من كون الظن القائم مقام
العلم بحكم العقل هو الظن الحاصل من صاحب الملكة القوية دون غيره وان الواجب على غيره الرجوع اليه لما دل على ان الرعية صنفان عالم ومتعلم ومجتهد
ومقلد حسبما مر تفصيل القول فيه يتعين عليه الرجوع الى المجتهد المطلق وكذا ان تم ما مرت الاشارة من انه يصدق اذن في عنوان الجاهل نظرا الى عدم انتهاء
ظنه في خصوصيات المسائل وفي مسألة التجزي الى اليقين وقيام الدليل القاطع من غير صريح العقل او النقل على عدم جواز التعويل على الظن من حيث انه
ظن فيندرج اذن في الكلية القائلة بوجوب رجوع الجاهل الى العالم فيما اذن دليلان ظاهر بان بعيد ان القطع بالتكليف في مقام العمل من وجوب رجوعه
الى التقليد ومنعه من الاخذ بظنه و ح فنقول ان كانت مسألة التجزي من المسائل التي لا يقدر على استنباط حكمها وكان من يرجع اليه من المجتهدين قائلا
بمنع التجزي فليس وظيفته الا الاخذ بتقليده في خصوصيات المسائل وان كان قائلا بجوازه تعين الرجوع الى ظنه فيكون اتكال المتجزي ح في الاخذ بظنه
على تقليد المجتهد المطلق ولا مانع منه بعد نص الدليل به فهو في الحقيقة رجوع الى التقليد لانتهاء امره اليه وان كانت المسألة المذكورة مما يستنبط

التجزي ه حكمه فان كان قائلا بالجواز وكان المجتهد الذي يرجع اليه قائلا بجوازه ايض وجب عليه الرجوع الى اجتهاده وان كان قائلا بالمنع منه تعين عليه الرجوع الى
التقليد ولا عبرة بظنه المتعلق بمسألة التجزي وكذا لو كان قائلا بالمنع منه سواء كان من يرجع اليه قائلا بمنعه او جوازه هذا اذا كان المتجزي قاطعا كله
بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من غير فرق بين الاصول والفروع كما هو الحق واما لو كان قاطعا بعدمه فلا يصح له في الصورة المفروضة سوى
تقليد المجتهد في الاحكام الفرعية سواء كان ذلك المجتهد مجوزا للتقليد في الاصول ولا قائلا بالتجزي الاجتهادي اولا واما لو كان مترددا في تلك المسألة
او ظانا باحد الجانبين لو صورا على الاحتياط مع الامكان اما باتيانه ما يحصل معه العلم باداء الواقع او باداء التكليف حسبما قرره في الصورة الاتية ثم ان
جميع ما ذكرناه مبني على صحة ما ذكر وان لم ينهض شيء من الوجهين المذكورين القاضيين بوجوب رجوعه الى العالم تحتم في المقام حسبما يوقف فيهما بما
مرت الاشارة اليه وتم ما ذكر من الايراد تعين القول برجوعه الى الاحتياط ولم يصح له الرجوع الى التقليد والاخذ بقول الغير لعدم قيام الدليل القاطع
عليه بالنسبة اليه والحجة مما يظنه لما عرفت من عدم قيام دليل قطعي على حجية ظنه والدليل العقلي القائم على حجية ظن المقلد لا يتم في شان المتجزي لتوقفه
على اثبات عدم وجوب الاحتياط في شانه وليس هناك دليل قاطع على عدم وجوبه بالنسبة اليه كما التنبيه عليه و ح فقضية الاصل رجوعه الى الاحتياط

معه لج مع الامكان ويتصور الاحتياط في شانه على وجوه احدها مراعاة ما يحصل منه القطع باداء الواقع ثانيها مراعاة التوافق بين ما ظنه وما يفتيه المجتهد
اتيا به د المطلق لحصول القطع له بتفريغ الذمة له دائر امره بين الاخذ بقوله او رجوعه الى المجتهد المطلق والمفروض اتيانه على كل من الوجهين ثالثها انه يرجع
الى فتوى المطلق في جواز التجزي والرجوع الى الوجه المذكور مبني على جواز التقليد في مسائل الاصول كما انه مع عدم القول بجوازه لا يتم له الاحتياط بمراعاة
ذلك و ح نقول انه اما ان يكون المتجزي قادرا على استنباط حكم التجزي او لا وعلى الاول فاما ان يكون مرجحا لجواز التجزي او لمنعه وعلى التقادير المذكورة
فاما ان يكون من يرجع اليه قائلا بالتجزي او مانعا منه فيجري فيه الاحتمالات الستة المتقدمة تارة فان كان عاجزا عن ترجيح مسألة التجزي تعين عليه
الرجوع الى المجتهد المطلق في جوازه ومنعه لوضوح جواز التقليد عليه فيما لا يقدر على استنباطه فعلى الاول يأخذ بظنه وعلى الثاني يرجع الى تقليد

المجتهد في المسائل وان كان قادرا عليه كان قائلا بجوازه كالمجتهد الذي يرجع اليه فلا اشكال وان كان ممن يرجع الى قائل بمنعه فلا مجال للاحتياط فيه على الوجه الذي كونه كما هو
الحال في عكسه بل يتعين فيهما الرجوع الى احد الوجهين المذكورين ولو كانا قائلين بمنع التجزي تعين عليه الاخذ بالتقليد هذا كله مع امكان الاحتياط
في حقه على احد الوجوه المذكورة واما مع عدم امكانه فان كان مرجحا لجواز التجزي وحجية ظن المتجزي تعين عليه الاخذ به كتعين اخذه بالتقليد اذا كان
مرجحا لعدمه وذلك لقضاء العقل بقيام الظن بتفريغ الذمة مقام العلم به بعد انسداد سبيله والمفروض حصوله بذلك ولو كان متوقفا في المسئلة من غير
ترجيح لاحد الجانبين تخير بين الوجهين ولا ترجيح بين الاخذ باجتهاده نظرا الى تحصيله الظن بالواقع لما عرفت فيما مضى من ان المناط اولا هو تحصيل
العلم بتفريغ الذمة فينوب منابه الظن بالتفريغ بعد انسداد باب العلم به والمفروض عدم حصوله في المقام لتساوي الاحتمالين عنده في مقام الفقاهة
فالرجوع الى ظنه وان كان راجحا من جهة تحصيل الواقع الا ان رجوعه الى ظن المجتهد المطلق ارجح من جهة اخرى كما لا يخفى والحاصل ان المفروض تساوي
الاحتمالين في نظره بحسب التكليف فلا مناص له عن التخيير ومما ذكر يظهر ما في كلام بعض الافاضل من انه مع عدم تمكنه من الاخذ بالاحتياط يتخير بين العمل
بظنه وتقليد المجتهد المطلق كما هو الحال في الخبرين المتعارضين لكن الاولى اخذه بما ادى اليه ظنه لرجحان القول به اذ مع رجحان القول باخذه بظنه لا وجه
للتخيير بينه وبين الوجه المرجوح لقطع العقل اذن بترجيح الراجح بعد القطع ببقاء التكليف وعدم امكان الاحتياط وليس المانع من الاخذ بظنه من اول الامر
الا تقدم الاخذ بالاحتياط على الرجوع الى الظن مع فرض عدم امكانه وحصول الظن بكونه مكلفا شرعا بالاخذ بظنه لا وجه لجواز اخذه بالطرف
المرجوح وكذا الحال لو ترجح عنده الرجوع الى التقليد كما هو الحال في الخبرين المتعارضين اذا كان احدهما اعلى الاخر في افادة ما هو المكلف به في ظاهر الشريعة
نعم لو تساوى الاحتمالان في نظره تعين البناء على التخيير حسبما بيناه ومن ذلك يظهر ضعف ما في كلام بعض اخر من تعين اخذه بظنه بعد انسداد سبيل
العلم بالواقع اذ مع الغض عن تكليفه او لا مراعاة الاحتياط يرد عليه ان اللازم عليه مراعاة ما هو الواقع عنده في اداء التكليف دون ما يظن معه باداء
الواقع اذ قد يظن عدم اداء التكليف الشرعي بالرجوع الى ظنه او يتساوى عنده الوجهان فلا وجه للترجيح مع تساويهما بالنسبة الى اداء التكليف قوله بعضهم
جوازه في بعض المسائل لما كان التفسير المذكور مشعرا بكون الكلام في جواز التجزي بحسب الفعلية وعدمه بان يستفرغ وسعه في تحصيل بعض المسائل
دون بعضها ولو كانت القوة والملكة تامة عقب ذلك بقوله بان يحصل للعالم ما هو مفيد لذلك كون التجزي المذكورة لنقص الاقتدار على الاستنباط
لا لمجرد عدم التصدي لاستفراغ الوسع في ذلك البعض فيكون محل الكلام على ظاهر كلامه في جواز التجزي في القوة وعدمه وقد فرع عليه جواز الاستفراغ في ذلك
البعض وعدم حجية ظنه في ذلك وعدمه وانت خبير بان تقرير النزاع في جواز التجزي في نفس الاقتدار والقوة في كمال الضعف لوضوح جوازه كما مرت الاشارة
اليه كيف والقوة على استنباط الكل مسبوق غالبا بالقوة الجزئية فان الاقتدار على الجميع لا يحصل غالبا الا على سبيل التدريج ثم مع البناء على جواز
التجزي في القوة لا وجه لتفريع حجيته على ذلك نعم قد يتوهم حجية الظن له كما هو الظاهر من كلام المانعين والجواب عنه ما عرفت من ان المقصود من الاجتهاد
في المقام هو الاستفراغ المعتبر في نظر الشرع اذ هو المعنى المصطلح عندهم دون مطلق الاستفراغ وح يتجه تفريع تقرير النزاع في جواز التجزي بحسب القوة والملكة
ان الاقتدار المعلوم الذي ليس قابلا للنزاع هو مجرد الاقتدار على تحصيل الظن ببعض المسائل دون البعض دون الاقتدار عليه على الوجه المعتبر وح يندفع
عنه ما ذكر من عدم صحة التفريع المذكور ولو صح تفريع حجية ظنه على القول بقبوله للتجزي كما هو ظاهر العبارة وهي تعبير المصنف ره اشارة اليه ما ذكرناه وقيل بجعل
قوله فله ان المجتهد فيها ولا بيانا لمحل النزاع فيكون المقصود انه بعد تحصيل ما هو المناط في الاجتهاد بالنسبة الى بعض المسائل دون بعضها هل يجوز له الاجتهاد في ذلك
البعض ولا فليس المفروض تقرير الخلاف في جواز تجزي القوة وعدمه بل في حجية ظن المتجزي وعدمها وهو بعيد عن ظاهر العبارة كما لا يخفى قوله وذهب العلامة ره اه وقد
اختار ذلك جماعة ممن تاخر عن هؤلاء كشيخنا البهائي ووالده وهو صاحب الوافية وكشف اللثام واختاره ايضا جماعة من العامة منهم الرازي والتفتازاني
وابن الهمام وقد حكى القول بها عن المعظم فوكره وصار قوم الى الثاني وكانهم من العامة اذ لم نجد في اصحابنا ممن تقدم على المصنف من صرح بالمنع منه قوله انه اذا
اطلع على دليل مسئلة بالاستقصاء اه توضيح الاستدلال ان المناط في حجية ظن المجتهد المطلق في كل مسئلة بعد استفراغ وسعه في الادلة القائمة عليها
هو اطلاعه على الادلة الموجودة في تلك المسئلة ووقوفه على وجوه دلالتها وما هو المناط في قوة الظن فيها على حسب سعه وطاقته بحيث يحصل العلم والظن
بانتفاء ما ينافيها والمفروض حصول ذلك للمتجزي اذ الكلام فيما اذا اطلع على الادلة القائمة في المسئلة التي اجتهد فيها على نحو المجتهد المطلق من غير فرق
بينهما سوى اقتدار المطلق على استنباط الحكم في غيره وعدم اقتداره او اطلاعه على الادلة القائمة في غيرها وعدم اطلاعه وهذا مما لا مدخل له قطعا في
استنباط حكم هذه المسئلة المفروضة ضرورة ان استنباط حكم المسئلة انما يتوقف على الادلة القائمة عليه دون غيره فلا ربط له بحجية ظنه الحاصل في تلك المسئلة
فمع ثبوت انتفاء الفارق بينهما الا في ذلك وعدم العبرة بما هو الفارق قطعا يتعين القول بحجية حكم المتجزي ايضا قوله فلا يحصل له ظن عدم المانع هذا
الكلام يوهم كون القائل بمنع التجزي مانعا عن تحصيل الظن وقد عرفت وهنه جدا ضرورة امكان حصول الظن لغير المطلق من غير اشكال ويمكن توجيهه
بانه مع قيام احتمال وجود المعارض في الادلة لا بد من مراجعتها فلا يكون ظنه بانتفاء المانع قبل المراجعة حجة شرعا فان ظن المجتهد انما يكون حجة بعد
المراجعة الى الادلة الشرعية دون ما اذا حصل من ملاحظة بعض الادلة من غير استيفاء ما يعارضه وما يحتمل ترجيحه عليه ومنافاته لو رجح فما ذكره الجواز
عند من ان المفروض تحصيل جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه لا يجدي في المقام فان ذلك انما يقضي بحصول الظن له واما جواز الاعتماد على ذلك
الظن من غير مراجعة الى ساير الادلة واقتداره على استنباط الاحكام منها فغير متجه والفرق بين ذلك والظن الحاصل للمجتهد المطلق الناظر في
جميع الادلة والعارف بوجوه استنباط الاحكام منها ظاهر وهل ذلك الا نظير الظن الحاصل للمجتهد المطلق قبل ملاحظة جميع الادلة واستفراغ وسعه
في تحصيلها ومن البين ان الظن الحاصل له ح بانتفاء المعارض لا حجية فيه غاية الامر ان الفرق بينهما ان المجتهد المطلق قادر على استيفاء الادلة وهذا

باجماع
مراعات ذلك
الحاصل
حجية ظن المتجزي
من قال
غير قادر

غير قادر عليه وهو غير مجد في المقام نعم يمكن الايراد عليه بانه لا يجب على المجتهد ملاحظة جميع الادلة الشرعية القائمة على المسائل الفرعية في استنباط كل حكم بل لا
بد من ملاحظة مظان الادلة وذلك مما يمكن حصوله للمتجزي ايضا وقد يمكن استيفاء جميع الادلة من حيث استنباط الحكم المذكور عنها او عدمه وان لم
يقدر على استنباط سائر الاحكام عنها ومع الغض عن ذلك ايضا فقد يحصل للمجتهد القطع بكون ما حكم به هو مقتضى الادلة الموجودة التي يمكن
الوصول اليها بحسب العادة وقد يحصل له الظن بذلك وغاية ما يستفاد من الوجه المذكور عدم جواز اعتماد المتجزي على الظن الحاصل له كذلك واما
بل المسألة
مع قطعه به كما يتفق ذلك في كثير من الاحكام او قطعه بانتفاء ما يعارضه في سائر المقامات فلا ولئن ما استفاد ح قطعيا حتى يخرج عن محل
البحث لابتنائه في ذلك كونه ظانا بالحكم الواقعي بل وشاكا فيه فتم قوله ولكن الشان في الحكم بالعلة انت خبير بان ذلك ان تم فلا يتم فيما اذا قطع
بكون الحكم مقتضى الادلة الموجودة حسبما اشرنا اليه لكن لا لتعويل في الاعتماد على الاجماع وقضاء الضرورة وبعد تسليمه انما يفيد عدم قيام دليل على
الظاهر سقوط شيء من العبارة
تعويله على ظن المتجزي ولا يفيد ذلك عدم تعويل المتجزي على ظنه وان اراد ان تعويل المجتهد على ظنه هو من الجهتين المذكورتين فغير مسلم اذ الادلة
الدالة على حجية الادلة الشرعية انما تفيد حجيتها لكل من يقدر على الوصول اليها ويقتدر على استنباط الاحكام منها والمفروض مساواة المتجزي
للمطلق بالنسبة الى المسائل المفروضة فلا وجه لسقوطها عن الحجية بالنسبة اليه مع اطلاق ما دل على حجيتها وعدم رجحان المجتهد المطلق عليه
المفروضة
بالنسبة الى تلك المسائل وقد يورد عليه ايضا بان الباعث على التعويل على ظن المجتهد المطلق ليس منحصرا في ذلك بل العمدة فيه هو انسداد سبيل
العلم بعد القطع ببقاء التكليف القاضي برجوعه الى الظن وتقديمه على غيره بعد ثبوت عدم وجوب الاحتياط اما لعدم امكانه في كثير من الصور
او لاشتماله على العسر والحرج العظيم المرفوع في هذه الشريعة السمحة المؤيد بجريان الطريقة من الاصحاب على خلافه حيث ان القول بوجوب الاحتياط
لشاذ من الاصحاب بل لا قائل بوجوبه على الاطلاق وهذا كما ترى جار في المتجزي اذ بعد امكان رجوعه الى الظن لا وجه لرجوعه الى التقليد الموهوم
بعد ظنه بخلافه وقد عرفت ما فيه مما قررناه سابقا فلا نعيد لقوله قوله فهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به قد يورد عليه تارة بما مرت الاشارة
اليه من انه لا اجماع في المقام على الرجوع الى خصوص المطلق للاختلاف الظاهر بين الطائفة في اعتبار طريقة المجتهدين والاخباريين والمتوسطين
وقيام الاجماع على الرجوع الى المطلق في الجملة في مقابلة المتجزي لا ينفع في المقام بعد الاختلاف المذكور وقد عرفت الجواب عنه فيما سبق وتارة بان
حصول الاجماع في هذه المسألة غير ظاهر اذ الظاهر ان هذه المسألة مما لم يسئل عنه الامام ع فالعلم بالاجماع الذي يقطع به بدخول المعصوم فيه بالنسبة الى
ما يضاهيها من المسائل التي لم يوجد فيها نص شرعي مما لا يكاد يمكن كيف والعمل بالروايات في عصر الائمة ع بالروايات بل وغيرهم لم يكن موقوفا على
احاطتهم بمدارك الاحكام والقوة القوية على الاستنباط بل يعلم بكلامهم بادنى الاطلاع على حقيقة احوال القدماء فلا مجال لدعوى الاجماع في المسألة
العبارة غلط وكان هنا هكذا ود لا لظاهر لكل من له ادنى اطلاع ع
وما ذكره من قضاء الضرورة به ان اراد به كونه بديهيا من غير ملاحظة امر خارج فهو بديهي البطلان وان اريد به انه بعد ملاحظة امر خارج وهو
احتياج المكلف الى العمل وانحصار الامر بين الاجتهاد والتقليد فالبديهة تحكم بتقديم الاجتهاد فهو صحيح لكنه مشترك بين المطلق والمتجزي كذا ذكره
بعض الافاضل وهو موهون جدا اذ المناقشة في الاجماع المذكور وحجيته بعد وضوح اتفاق الكل على حجية ما فهمه المطلق من غير شائبة تامل لا محل
فيه كيف ولو لم يكن فهم المطلق حجة عند البعض لم يكن فهم المتجزي حجة عنده بالضرورة وفيه هدم للدين ولا يتوقف كشف الاجماع عن قول
المعصوم ع على ورود النص بل يكفي فيه وجود الكاشف عن قوله ولو بتوسط العقل على ان الاخبار المأثورة في الرجوع الى العلماء والمشتملة على امرهم بالرجوع الى
جماعة من فضلاء اصحابهم كثيرة بل قد يكون متواترة وجريان طريقة العوام في عصرهم في الرجوع الى اهل العلم امر ظاهر لا ستر فيه فقول الامام ع وتقريره
موجودان في المقام فكيف يتوهم عدم كشف الاتفاق عن قول الامام لخلو المسألة من الرواية فما ذكره من وضوح انتفاء السؤال عن المسألة ان اراد به عدم
سؤالهم عن خصوص حجية فهم المجتهد المطلق فمسلم ولا يمنع ذلك من كشف الاتفاق عن قول الامام بعد ورود ما يدل على الرجوع الى العالم الشامل لذلك
وان اراد عدم ورود ما يدل على حجية فهمه وجواز الرجوع اليه فهم كيف ومن الظاهر خلافه وهو كاف في كشف الاتفاق عن قول المعصوم على ما افاده
ان المقصود ان القدر المقطوع به المتفق عليه بين الكل هو حجية ظن المجتهد المطلق وما زاد عليه لم يتفق عليه اتفاق ولم يقم عليه دليل قاطع اخر فلا يصح الاخذ
به مع انتفاء القطع بجوازه فلو نوقش في المقام فانما يناقش في منعه من قيام القاطع على حجية ظن غيره لا في حجية ظنه فما ذكره من ان العمل بالروايات في
عصر الائمة ع من الرواة غير مرتبط بمنع الاجماع على جواز الرجوع الى صاحب القوة القوية المحيطة بمدارك الاحكام الشرعية غاية الامر انه يدل على جريان
الطريقة هناك على الرجوع الى غيره ايضا وهو كلام اخر لا ربط له بالمقام وقد مرت الاشارة اليه فيما تقدم ثم الظاهر ان مقصوده من قضاء الضرورة بحجية ظن المطلق
هو ان الاضطرار الى العمل بعد خفاء مدارك الاحكام يقضي بحجية فهم من يستنبط الاحكام منها والا لزم الخروج عن الدين والقدر المتيقن من ذلك
هو حجية فهم المطلق لاندفاع تلك الضرورة به دون ما يزيد عليه وليس مقصوده شيئا من الوجهين الذين اشار اليهما كيف والوجه الاول منهما
ضروري الفساد والثاني فاسد ايضا وان سلمه المعترض اذ لا بداهة قاضية بترجيح الناقص فهمه بنفسه على فهم الكامل المتدرب حتى يكون عدم جواز
تقليده له من الضروريات كيف وقد ذهب جماعة من الفحول الى عدم جواز ترجيح ظنه على ظن الاخر ووجوب الاخذ بقوله فهو له ومع ذلك فالحكم
في نفسه مستبعد لا يخفى انه لو كان وظيفة المتجزي هو التقليد لم يكن من شانه الا الرجوع الى المجتهد فاذا كان ذاهبا الى جواز التجزي وحجية ظن المتجزي
وقائلا بجواز التقليد في المسائل المتعلقة بالعمل من اصول الفقه كهذه المسألة لم يكن له محيد عن الحكم بعمله بمؤدى ظنه فالاستبعاد المذكور ليس
في محله ثم لا يذهب عليك ان ما ذكره المص على فرض صحته لا يفيد كون وظيفة المتجزي هو الاخذ بالتقليد اذ غاية ما يلزم منه بطلان الدليل الدال
على وجوب رجوعه الى ظنه ولم يقم دليلا قطعيا على جواز اخذه بالتقليد وكما ان رجوعه الى ظنه يتوقف على قيام دليل قاطع يقطع عليه فكذا رجوعه الى

التقليد

التقليد ومع عدم قيام دليل قطعي عليه لا يتم الحكم بعدم جواز اخذه بظنه بل قضية التقرير المذكور هو حجية ظنه في الجملة اذ غاية الامر تخييره بين الوجهين وهو
بقيد جواز رجوعه الى ظنه ايضا فتم هذا ملخص القول في مسألة التجزي وقد عرفت ان المتيقن من التجزي هو من كان كل من استنباطه للمسائل وافتداره
على ذلك جزئيا واما لو كانت قوته تامة مع كون الفعلية ناقصة على الوجه الذي اشرنا اليه اشرنا اليه فالذي نص عليه جماعة انه مجتهد مطلقا كما قدمنا
الاشارة اليه وكان الفقيه الاستاد قدس سره ذاهبا الى عدم حجية ظنه فما لم يكن مستنبطا لقدر يعتد به من الاحكام بحيث يعد فقيها عرفا على
نحو ما يستفاد مما يشتق من اسامي العلوم على ارباب العلوم الاجتهاد في ظنه بالنسبة اليه والى غيره وهو قبل البلوغ الى تلك الدرجة ليس بفقيه ووظيفته
الرجوع الى الفقيه لما دل على ان الناس صنفان فقيه وغير فقيه وان وظيفة الثاني الرجوع الى الاول ولان المذكور في مقبولة عمر بن حنظلة
اعتبار معرفتهم باحكامهم وهو جمع مضاف يفيد العموم ولا اقل من العموم العرفي وهو غير صادق بمجرد علمه بالملكة ما لم يكن عالما بالفعل بقدر
يعتد به بحيث يصدق عليه عرفا انه عارف بالاحكام فالتفصيل بين حجية ظنه بالنسبة اليه دون غيره خارج عن الطريقة اذ لو كان مجتهدا
صح له الرجوع الى ظنه ولغيره الرجوع اليه والا لم يجز في المقامين فيشكل بانه لا دليل على ان المكلف بين الوجهين سوى ما قد يتخيل من الاجماع و
القدر المسلم منه على ثبوته على تقدير كون المكلف عالما بحكمه على سبيل الاجتهاد او اخذا له بطريق التقليد واما كونه مجتهدا في بعضها و
مقلدا في بعضها الآخر فلم يقم اجماع على المنع منه كيف وكثير منهم قد جوزوا التجزي في الاجتهاد على انه قد يق بصدق عنوان الفقيه عليه بالنسبة الى ما
اجتهد فيه الا انه غير منتج حسبما مرت الاشارة اليه اوايل الكتاب وقيام الاجماع على الملازمة بين عدم حجية ظنه بالنسبة الى غيره وعدمها
بالنسبة اليه غير ظ كيف والافتراق بينهما في المجتهد الفاسق والمفضول مع وجود الافضل بناء على المنع من الرجوع اليه ظ فاي مانع من البناء على
التفصيل في المقام ايضا لكن لا يخفى عليك انه لم يتم ايضا اجماع على حجية ظنه بالنسبة اليه ايضا فيشكل اعتماده عليه على نحو ما مر بيانه في المتجزي فيجري
فيه ما قد مر من التفصيل في حكم المتجزي فالظ انه بمنزلته وان كان القول بحجية ظنه اقوى من الحكم بحجية ظن المتجزي ويجري الكلام المذكور
صاحب القوة التامة الخالية عن الفعلية بالمرة فان قلنا بجواز التقليد للمجتهد المطلق بالنسبة الى المسائل التي لم يجتهد فيها فالامر فيه ظ واما بناء
على المنع منه فيشكل الحال فيه ايضا والاظهر رجوعه الى ظنه حسبما مر في المتجزي لما عرفت هذا بالنسبة الى ما يقتضيه ظواهر الادلة في شانه واما
تكليفه في نفسه وبحسب فهمه في صحة تقليده او وجوب اجتهاده ورجوعه الى ظنه فيجري فيه ما قد مر من التفصيل بعد قيام دليل قاطع على جواز تقليده
او رجوعه الى ظنه على نحو ما ثبت بالنسبة الى العامي والمجتهد المطلق وظ الجماعة ايضا ادراجه في المطلق وهو ضعيف ولو كانت فعليته ناقصة مع نقص
القوة بان كان عاجزا عن ادراك المسائل المشكلة من دون تلقين الغير وتعليمه اياه الوجه الترجيح فلا يقتدر بنفسه على استخراجها والاستدلال اليها
فالظ اندراجه في الفقيه لصدق العنوان فيندرج تحت الاجماع القاضي بحجيته وربما يتراءى من ظ بعض كلماتهم عدم اندراجه فيه نظرا الى ان القدر المتيقن من
الحكم بجواز التقليد هو تقليد المجتهد المطلق واما غيره فلم يقم دليل قاطع على جواز الرجوع اليه وقضية الاصل عدم جواز الرجوع اليه وعدم الاكتفاء في الحكم
بالبراءة بعد اليقين بالاشتغال بمجرد تقليده والاظهر ان حجية ظنه بالنسبة اليه قاض بحجيته بالنظر الى غيره في الجملة وفي مشهورة ابي خديجة المتقدمة
دلالة عليه فلو انحصر الامر في الرجوع اليه لم يبعد وجوبه نعم لو دار الامر بين الرجوع اليه والى المطلق من الاحياء لم يجز الرجوع اليه بناء على وجوب تقليد
الافضل فلا فرق بينه وبين المطلق في ذلك هذا بالنظر الى ما يقتضيه الادلة الظنية واما المقلد فلا يجوز له الرجوع اليه من غير قيام دليل قاطع عنده على
جواز تعويله عليه لما عرفت ولو رجع الى المجتهد المطلق في جواز رجوعه اليه لم يكن به باس كما اذا قلد الميت او المفضول تقليد الحي والافضل في ذلك ولنتم الكلام
في مباحث الاجتهاد برسم امور احدها في بيان شرعية الاجتهاد واثبات الاعتماد على ظن المجتهد ويمكن الاستدلال عليها بوجوه الاول العقل وينبغي
ذلك على بيان انسداد باب العلم في كثير من الاحكام بل معظمها وانحصار الطريق في العمل بالظن والاخذ بالظنيات والقواعد التي لا يفيد علما بالواقع في
الخصوصيات ويدل عليه بعد قضاء ضرورة الوجدان بذلك اذ لا يحصل للنفس بعد كمال الجد وبذل الوسع في معرفة الاحكام وغاية الاهتمام في النظر
في الادلة والبحث عن مدارك الاحكام الشرعية وملاحظة الامارات المؤيدة ما يزيد على المظنة فيكفي فيه ملاحظة الوجدان عن مؤنة البيان ان ما يكون من
الادلة الشرعية علمية مفيدة للقطع بالواقع في الوقايع او محتملة لافادة اليقين بالواقع او قيل بافادتها لذلك اما الاجماع او العقل المستقل او الكتاب او السنة
المتواترة وما بمنزلتها او ساير الاخبار المأثورة عن العترة الطاهرة المذكورة في الكتب المعتمدة اما الاجماع والعقل الكاشف عن الواقع فلم ينهضا الا في
قليل من الاحكام مع ذلك فلا يفيدان غالبا بالتفصيل واما الكتاب فهو وان كان قطعي المتن الا انه في الغالب ظني الدلالة ومع ذلك لا يفي الا نادرا غالبا
الا امور اجمالية واما السنة المتواترة وما بمنزلتها فلا توجد الا في نادر من الاحكام مع انها لا تفي غالبا الا بالاحكام الاجمالية واما ساير الاخبار المأثورة
المذكورة في الكتب المعتمدة فهي ظنية بحسب المتن والدلالة اذ وجوه الاختلال المتطرقة عليها سندا ودلالة كثيرة قد اشرنا اليها فيما مضى وقد فصلنا القول
في بيان ظنيتها وعدم افادتها اليقين بالواقع بما لا مزيد عليه واوضحنا فساد ما ادعاه جماعة من الاخباريين من الشبهة في بيان قطعيتها ولو سلم قطعية تلك
الاخبار حسبما ادعوه فمن البين انها لا تفي ببيان جميع الفروع المتجددة على سبيل التفصيل بل لا بد من التمسك في ادراجها فيما يناسبها من القواعد المقررة
في تلك الاخبار ومن البين ايضا اختلاف الانظار في ذلك وعدم امكان تحصيل اليقين غالبا بذلك كما لا يخفى على من مارس التفريعات الفقهية وامعن
النظر فيما يرد عليه من الفروع المتجددة فانه لا مناص غالبا من الاخذ بالظن في الحكم باندراجها في خصوص كل من القواعد المقررة وذلك ايضا من الوضوح
بمكان لا يحتاج الى البيان فاذا تقرر انسداد باب العلم في معرفة الاحكام مع القطع ببقاء التكليف تعين الانتقال الى الظن والاخذ بالوجوه الظنية
التي دلت على حجيتها الادلة المخصوصة وهو المعني بالاجتهاد الثاني انعقاد الاجماع عليه من الخاصة والعامة وقد نص بانعقاد الاجماع عليه جماعة من علماء

التطابقية وتعلوم من ملاحظة الطريقة الجارية المستمرة في شأن الأعصار والأمصار بين الشيعة وملاحظة كتب الفتاوى والاستدلال كافية في العلم به وقد مناقشة الاخباريين
نافش في ذلك بعض من الاخباريين بوجوه موهونة لا باس بالاشارة اليها ليقضي بالعجب منها قال والجواب لا يمنع حجية الاجماع اذ لم يرد دليل لا قطعيا
ولا اعتمادا على الظن في الاصول غير معقول بل الدليل القطعي الذي ادعي ردوه غير تام ولا سيما مع المعارضة بما هو اقوى منه وثانيا بمنع انعقاد الاجماع هنا
بمخالفة المتقدمين والمتاخرين وتصريحاتهم بذلك يطول الكلام بنقلها وثالثا بتقدير انعقاد الاجماع فهو دليل ظني لا يجوز العمل به في الاصول ورابعا انه
ظني لا يجوز الاستدلال به على الظن اذ يلزم منه الدور وخامسا المعارضة بمثله فقد نقل الشيخ في العدة الاجماع على خلافه وهو مقدم لتقدمه وتواتر النصوص به
وسادسا ان الاجماع عند محققيهم انما يعتبر مع العلم بدخول الامام ولا سبيل الى تحقق ذلك هنا وسابعا انه على تقدير ثبوت قول الامام هنا فالحجة قول
الامام لا الاجماع وهو على تقدير ثبوته لتقدير خبر واحد لا يعارض المتواتر وثامنا انه على تقدير ثبوت قول الامام هنا فهو خلاف الايات الصريحة ومعارضه
من قول الائمة موافق لها فيتعين المصير اليه للامر بالعرض على الكتاب وتاسعا انه على تقدير موافق للعامة فيتعين حمله على التقية والعمل بما ينافيه لعدم
احتمال التقية ونظيره الاجماع على بيعة ابي بكر فقد دخل فيها امير المؤمنين ولم يدل دخوله على صحتها للتقية وهذا اقوى المرجحات المنصوصة على نفيها
وجوه المعارض الصحيح فكيف ولو فيها غير موجود انتهى وانت خبير بان اقصى ما يمكن ايراده في المقام وان كان واضح الفساد ايضا المنع من تحقق الاجماع لما يتوهم
من كلمات جماعة من الاصحاب من المنع من الاجتهاد او العمل بالظن وقد اشار اليه بما ذكر من مخالفة جماعة من المتقدمين والمتاخرين فيه وحكاية الشيخ الاجماع
عليه وسيجيء الاشارة الى جملة من عباراتهم مما يوهم ذلك لانها على ذلك وتوضيح القول في فساده وانه واما سائر ما ذكره من الايرادات فغير معقول لما هو واضح
من ان الاجماع على فرض تحققه من الادلة القطعية الكاشفة عن راي الامام او عن الحجة التي لا مجال للتشكيك على حجيته ولزوم الاخذ بحسبها حقق في
محله نعم لو اريد به الاجماع المنقول صحت دعوى كونه ظنيا الا انه غير مراد المستدل قطعا ومعارضته بحكاية الشيخ غير متجهة على انه من الواضحات ان مراد الشيخ
غير متجه على انه من الواضحات ان مراد الشيخ من الاجتهاد غير ما هو المقصود في المقام وليت شعري كيف يعقل القول بدعوى الشيخ الاجماع على حرمة الاجتهاد والمنع
منه مع ما يرى من طريقته في الاحتجاج في المبسوط وغيرها وسنوضح ما هو مقصوده من الاجتهاد في ذلك المقام وانه مما لا ربط له بالمرام وما ذكره من ان فتاوى والاولى
الاجماع المذكور مخالف للايات الصريحة والاخبار المأثورة ضعيف جدا لوضوح كون مفاد الاجماع على فرض تحققه قطعيا واقصى ما يسلم كون ظاهر الاطلاق
الايات والروايات ذلك فكيف يمكن ان يقاوم القاطع مضافا الى ان الاستناد اليها استناد الى الظن والمدعي خلافه فلو صح الاستناد اليها لبطل ما ذكره
من الدعوى على ان دلالتها على ذلك محل منع ايضا كما ستعرف الوجه فيه انشاء الله تعالى ظاهر كثير من الاخبار منها الصحاح المستفيضة الدالة على ان عليهم القاء
الاصول وان علينا التفريع عليها فقد رواه زرارة وابو بصير في الصحيح عن الباقر والصادق ورواه البزنطي في جامعه عن هشام بن سالم عن الصادق ورواه
البزنطي بنفسه عن الرضا اذ من البين ان تفريع الفروع على الاصول والقواعد لا يكون غالبا الا على سبيل الظن اذ دلالة العمومات على حكم كل من الجزئيات
المندرجة فيها انما تكون في الغالب على سبيل الظهور دون التنصيص ايضا كثير من التفريعات مما يختلف فيه الانظار ويتفاوت الافهام في ادراجها تحت
القواعد المقررة وكثيرا ما لا يتاتى في الحكم باندراج الفرع تحت اصل معين الا على سبيل يندرج فيها الدليل الا لتراميته المفهوم بتوسط الخطاب كدلالة
الامر بالشيء على الامر بمقدمته ودلالة النهي على الفساد وكثير من دلالات المفاهيم ونحوها وقد تنبه لذلك بعض المحدثين
ويمكن دفعها بان قضية الامر بالتفريع اثبات ما يتفرع على الكلام من الاحكام بحسب ما يعرف وهو اعم مما لا يفيد العلم بالواقع هذا وقد اورد بعض المحدثين
في المقام بانه لا دلالة في الاخبار المذكورة على صحة الاجتهاد الظني في احكام الله تعالى فان مفادها الاخذ بالقواعد الكلية المأخوذة عن اهل العصمة كقولهم
اذا اختلط الحلال بالحرام غلب الحرام وقولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه وقولهم الشك بعد الانصراف لا يلتفت
اليه وقولهم لا تنقض اليقين بالشك ابدا وانما تنقضه بيقين اخر كذلك ان الانظار العقلية اذا كانت مادة الفكر فيها وصورته ماخوذين عن اهل العصمة
فلا ريب في جواز العمل به لانه معصوم عن الخطاء ولا شك ان مفاد الاخبار المذكورة هو التفريع على الاصول المأخوذة عن الائمة عليهم السلام خاصة وهو عين مذهب
الاخباريين خلاف دعوى الاصوليين قلت من البين ان تفريع الاحكام على الاصول المأخوذة عن اهل العصمة اما ان يكون باثبات تلك الاحكام للجزئيات
الظاهرة الاندراج او للجزئيات التي يتامل في اندراجها تحت اي من تلك القواعد ويتوقف اندراجها في خصوص بعضها على البحث والنظر او باثبات اللوازم
المتفرعة على الملزومات المأخوذة عنهم عليهم السلام فقد يكون اللزوم بينا وقد يفتقر الى البيان فقد يكون المثبت له العقل او النقل او الملفق منهما وقد تلك المبين
الاخبار تعميم تلك الجميع ومن البين انه لا يلائم طريقة الاخباريين وتخصيصها بالصورة الاولى خروج عما يقتضيه اطلاق تلك النصوص بل ربما يقال بعد
عد ذلك تفريعا فان تلك الصور الجزئية هو نفس ما ذكر في تلك القواعد الكلية لظهور ان المحكوم عليه في القضايا الكلية هو خصوص كل من الجزئيات
فاثبات الحكم لكل منها من جهة الاخذ بعين المنصوص لا التفريع على المنصوص ومع الغض عن ذلك فلا ينفك ما ذكر ايضا من استعمال الظن لظهور ان اثباتها
التخصيص في تلك العمومات فالقول بخصوص العصمة عن الخطاء بمجرد الاخذ بظواهر تلك العمومات والاطلاقات كما ترى ومنها الاخبار الكثيرة الدالة على
الرجوع الى المرجحات الظنية عند تعارض الاخبار المأثورة لتمييز الصحيح منها عن السقيم والمقبول من المردود ومن البين ان ذلك من اعظم موارد الاجتهاد
فان تمييز المعمول عليه من الاخبار من غيرها قد يشكل جدا وقد دلت الاخبار المذكورة على الرجوع في التمييز الى وجوه ظنية والمستفاد من جميعها بعد الجمع
بينها هو الاخذ بالراجح من حيث المفاد والسند وما قد يتوهم من ان المرجحات المذكورة انما هي لاجل تمييز الخبر الوارد من جهة التقية من غيرها وان جميع اخبارنا
المذكورة في الكتب المعتمدة قطعي الصدور من الائمة عليهم السلام واضح الفساد حسب ما عرفت الاشارة اليه مضافا الى ان في تلك الاخبار شهادة على خلافه اذ
الرجوع الى الاعدل وترجيحه على غيره لا ربط له بالجهة المذكورة وكذا الحال في عدة من المرجحات المقررة كما لا يخفى على المتدبر ومنها ما دل من الاخبار على حجية

ونوالتفر

ادلة الأخبارية على بطلان الاجتهاد وحوابها

قول الثقة والاعتماد على نقله اذ من البين ان الوثاقة لا يبلغ الى حد العصمة حتى يمتنع في شانه الخطاء والغفلة كيف وقد وقع من اعاظم الثقات من السهو

والاشتباه في اسناد الروايات ومتونها ما لا يخفى على المتتبع في الاخبار سيما كتابي التهذيب والاستبصار مضافا الى ما عرفت من الاكتفاء في العدالة بحسن

الظاهر من الظاهر بمجرده لا يفيد العلم بحصول العدالة فلو سلمنا افضائها لصفة بعدك وقوع الكذب والغفلة والزيادة والنقيصة من المتصف بها فكيف يعقل

القول بافضاء الظن بها للعلم بذلك منها غير ذلك من الاخبار المنكرة الدالة على حجية اخبار الاحاد حسبما فصل في محله فالمتحصل من ملاحظة المذكورة القطع

بحجية الظن في اثبات نفس الاحكام الشرعية وكون كل واحد من تلك الروايات ظنيا لا يقدح في المقصود بعد كون القدر الجامع بينها قطعيا على انهم يدعون

قطعية الاخبار فكل واحد منها حجة قاطعة بالنسبة اليهم هذا وقد زعمت الاخبارية عدم جواز الاجتهاد في نفس الاحكام الشرعية وحكموا بخطائها في الشريعة

لشبهة واهية وشكوك ركيكة واخذوا اقتفاء غيرهم صالحة للاعتماد عند من له مسكة لا باس بالاشارة الى جملة منها الاول الدليل على جواز العمل بالظن فلا وجه

للرجوع اليه والتعويل في استنباط الاحكام عليه وفيه انه لا كلام في عدم جواز الاستناد الى الظن من غير قيام دليل عليه وما ادعى من انتفاء الدلالة في

المقام فهو بين الفساد كيف ولو لم يكن هناك دليل على حجيته سوى انسداد سبيل العلم وانحصار الطريق في الظن مع القطع ببقاء التكليف لكفى في

القطع بحجيته مع ان هناك ادلة خاصة على حجية عدة من الطرق الظنية كما قرر في محله وقد اعترف الاخبارية بحجية قول الثقة وجواز الاعتماد عليه

في الاحكام الشرعية كما دلت عليه عدة من النصوص مع انه لا يفيد غالبا ما يزيد على الظن ودعوى افادة قول الثقة القطع بالواقع كما صدر من جماعة

منهم مما يشهد ضرورة الوجدان بخلافه مع ثبوت وثاقته بطريق اليقين فكيف مع ثبوتها بحسن الظاهر ومنها ان العمل بالظن مما ينقل العقل بقبحه فيستحيل

تجويز الشرع له وهو غلط فاحش ان تم ذلك فانما يتم بالنسبة الى الاعتماد على الظن من حيث انه ظن واما مع اوله الى العلم وانتهائه الى اليقين فكلا وكيف

يتوهم ذلك ولا علاج الا بالعلم ومن البين ان المسائل الفقهية انما يرجع لاصل العمل ومن الظاهر بعد قيام الدليل القاطع على وجوب العمل بمؤدى

الادلة الظنية يكون العمل حاصلا على وجه اليقين دون الظن والتخمين كيف ولولا ذلك لم يجز بناء الشرع على الاخذ بالظن اصلا لعدم جواز الاستناد

الى القواعد العقلية مع ان جواز العمل بالظن في كثير من المقامات كالحكم بالشهادات والاعتماد على اخبار ذي اليد ونحوهما مما لا كلام فيه وروده في

الشرع بل وكذا الحال بالنسبة الى دلالة الالفاظ لقيام الاجماع على جواز الاعتماد فيها على قول الثقة كما دلت عليه روايات عديدة ومنها ما ذكره بعض

المحدثين من ان المتقدمين من علمائنا لا يقولون بجواز الاجتهاد والتقليد ولا يجوزون العمل بغير الكتاب والسنة من وجوه الاستنباطات الظنية ومن المعلوم

ان طريقة المتقدمين هي الموافقة للائمة ولاحاديثهم المتواترة فان شذ منهم شاذ لحينا انا انكر عليه الائمة ان كان في زمان ظهورهم وفي هذه الطريقة

مباينة لطريقة العامة مباينة كلية وطريقة المتأخرين موافقة لهم لا يخالفهم الا نادرا وناهيك بذلك على تحقيق الحق من الطريقتين ثم قال وبالجملة

فعدم جواز الاجتهاد في نفس الاحكام الشرعية وعدم جواز العمل بالاستنباطات الظنية كان معلوما من مذهب المتقدمين من الامامية الى زمان

العلامة بل كان معلوما عند العامة والخاصة انه من اعتقادات الشيعة قد نقلوه عن ائمتهم لتواتر النص بذلك عنهم وهذا كما ترى بعيد دعوى اجماع

الشيعة الكاشف عن قول الائمة على بطلان الاجتهاد في الاحكام الشرعية وقال في موضع اخر ان القول بحجية ظن المجتهد على نفسه وعلى من يقلده مذهب العلامة

والشهيدين والشيخ حسن والشيخ علي والشيخ بهاء الدين لا غير وباقي علمائنا المتقدمين والمتأخرين على بطلان ذلك كله هذا كما ترى وقد ذكر جملة من عبائر

القدماء الموهمة لما ادعاه لا باس بان نشير الى جملة منها ثم نتبعها بايضاح فساد تلك الدعوى فمن ذلك ما ذكره الكليني في اول الكافي قال والشرط من الله

فيما استعبد به خلقه ان يؤدوا جميع فرائضه بعلم ويقين وبصيرة الى ان قال ومن اراد خذلانه وان يكون ايمانه معارا مستودعا سبب له اسباب الاستحسان

والتقليد والتاويل بغير علم وبصيرة وقال الصدوق في العلل بعد ذكر حكاية موسى مع كمال عقله وفضله ومحله من الله تعالى لم يدرك باستنباطه

واستدلاله معنى افعال الخضر حتى اشتبه عليه وجه الامر به فاذا لم يجز لانبياء الله تعالى ورسله القياس والاستدلال والاستخراج كان من دونهم

من الامم اولى بان لا يجوز لهم ذلك الى ان قال فاذا لم يصلح موسى للاختيار مع فضله ومحله فكيف تصلح الامة لاختيار الامام وكيف يصلحون لاستنباط

الاحكام الشرعية واستخراجها بعقولهم الناقصة وارائهم المتفاوتة وقال السيد في الذريعة عندنا ان الاجتهاد باطل وان الحق مدلول عليه

وان من اخطأ غير معذور وقد نص السيد هناك ايضا بان الامامية لا يجوز عندهم العمل بالظن ولا الرأي ولا القياس ولا الاجتهاد وقال في الانتصار

في اول كتاب القضاء انما عول ابن الجنيد في هذه المسألة على ضرب من الرأي والاجتهاد وخطاؤه ظ وقال في المسألة التي بعدها ان من خالفنا عول

على الرأي والاجتهاد دون النص والتوقيف وذلك لا يجوز وقال في كتاب الطهارة منه في مسألة مسح الرجلين انا لا نرى الاجتهاد ولا نقول به وقد ذكر

ايضا في عدة من كتبه ان ما يفيد الظن دون العلم لا يجوز العمل به عندنا وقال الشيخ في العدة واما القياس والاجتهاد فعندنا انهما ليسا بدليلين بل

محظور في الشريعة استعمالها وقال في موضع اخر منه ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس وقال ايضا واما الظن فعندنا انه ليس باصل في الشريعة تسند

الاحكام اليه وان كان تقف احكام كثيرة عليه نحو تنفيذ الحكم عند شهادة الشاهدين ونحو جهات القبلة وما يجري مجراها انتهى ومعلوم ان ما حكم

بجواز العمل فيه بالظن من الموضوعات دون الاحكام وقال في مواضع من كتب ولنا لا نتعدى الاخبار وقال ابن ادريس في مسألة تعارض البينتين بعد

ذكر عدة من المرجحات ولا ترجيح بغير ذلك عند اصحابنا والقياس والاستحسان والاجتهاد باطل عندنا وقال الطبرسي في المجمع لا يجوز العمل بالظن عند

الامامية الا في شهادة العدلين وقيم المتلفات وارش الجنايات وظاهر ان ما استثناه من قبيل الموضوعات دون الاحكام وقال المحقق في المعتبر

ان ائمتنا مع هذه الاخلاق الطاهرة والعدل الظاهر يصوبون رأي الامامية في الاخذ عنهم ويعيبون على غيرهم ممن افتى باجتهاده وقال برأيه

ويمنعون من ياخذ عنه ويستخفون رأيه وينسبونه الى الضلال ويعلم ذلك علماء عصرهم وتابعيهم اصدارا عن النقل المتواتر فلو كان ذلك يسوغ لغيرهم لما عابوه

مجموع الاجماع

منها انه

الظنون ممكن الحصول [illegible]

والخضر ان موسى

انتهى

وقال

وقال بعض واعلم انك مجبر في حال فتواك عن ربك فما اسعدك ان اخذت بالجزم وما اخيبك ان بنيت على الوهم فاجعل فهمك تلقاء قوله تعالى وان تقولوا على
الله ما لا تعلمون انتهى وفي ملاحظة احوال الرواة ابعض ما يفيد ذلك فقد روى الكشي عن ابي حنيفة قال له انت لا تقول شيئا الا برواية قال اجل وروى
الكشي وغيره عن اكثر علمائنا المتقدمين وخواص الائمة عليهم السلام ابعض مثل ذلك بل ما هو ابلغ منه وقد صنف جماعة من قدمائنا كتبا في رد الاجتهاد و
عدم جواز الاخذ به منها كتاب النقض على عيسى بن ابان في الاجتهاد ذكره النجاشي والشيخ في مصنفات الشيخ الجليل اسمعيل بن اسحق بن ابي سهل بن نوبخت
ومنها كتاب نقض اجتهاد الراي على ابن الراوندي ذكره الشيخ في ترجمة اسمعيل المذكور ونقلا عن ابن النديم انه من مصنفاته ومنها الاستفادة في الطعون
على الاوائل والرد على اصحاب الاجتهاد والقياس من مصنفات عبد الله بن عبد الرحمن الزبيري ذكره النجاشي ومنها كتاب الرد على من رد آثار الرسول و
اعتمد على نتائج العقول من مؤلفات الشيخ الجليل هلال بن ابراهيم بن ابي الفتح المدني ذكره النجاشي ومنها كتاب النقض على ابن الجنيد في اجتهاد الراي من العقول
مؤلفات الشيخ المفيد الى غير ذلك من الكتب المؤلفة في هذا الشان اقول وانت خبير بانه لا دلالة في شيء مما ذكر على ما ادعاه بل لا اشعار فيها على ما ذكره اما
عبارة الكليني والصدوق فظهور ان المقصود مما ذكراه عدم جواز الاعتماد في احكام الشرعية على الظنون العقلية والاستحسانات الظنية والتخريجات
التخمينية كما هي الطريقة المتداولة بين العامة ومن البين انطباق اصحابنا على المنع منه وليس في كلامهما ما يفيد غير ذلك وليس مقصودهما عدم جواز
الاجتهاد بمعنى بذل الوسع في فهم الكتاب والاخبار النبوية والامامية وتمييز الاخبار المعتبرة عن غيرها واجراء القواعد المقررة في الشريعة من اصالة
البراءة والاباحة والاحتياط وغيرها من الاصول الممهدة في الشريعة واما ما ذكره السيد والشيخ من المنع من الرجوع الى الاجتهاد والاخذ بالظن في
مذهب الشيعة فالمراد بالاجتهاد هو المتداول بين العامة من تحصيل مطلق الظن بالحكم دون الرجوع الى الادلة الشرعية المقررة في الشريعة التي قامت
عليها الادلة وبذل الوسع في تحصيل الظن من تلك المدارك المعينة المفيدة للعلم من جهة اخرى والحاصل ان هناك اجتهادا في استخراج الاحكام
والاجتهاد بمجرد الظنون العقلية ونحوها واجتهادا في فهم الحكم واستخراجه من الادلة المذكورة والممنوع منه في كلامهم انما هو الاول دون الثاني لوضوح
رجوعهم الى الادلة وتحصيل الظن بالاحكام الشرعية والحكم على سبيل الظن والاستنباط عن الادلة غير عزيز في كلام السيد والشيخ وغيرهما وقد
كان الاجتهاد في كلام الاوائل انما يطلق على تحصيل الحكم بالوجه الاول كما يظهر من ملاحظة كتب الاصول ومن ذلك ما اشتهر في مقام دفع بعض
الوجوه التخريجية بانه اجتهاد في مقابلة النص ويشير اليه ذكر القياس والراي في مقابلتهما والرجوع الى النص والتوقيف في كلام العدة وغيره ولانه على
الاول خلاف الاجتهاد عندهم على خصوص استنباط الحكم بالقياس وقد حملوا الاجتهاد الوارد في حديث معاذ على القياس وجعلوا تلك الرواية دليلا على
مشروعيته وقد ذكروه في باب القياس وكانها وما في معناها مما رووا هي الاصل في اطلاق تلك اللفظة على القياس والراي فالمراد بالظن الممنوع منه
هو مطلق الظن من حيث انه ظن حيث ان المدارك الشرعية للاحكام المقررة في الشريعة امور مضبوطة مقررة عند الشيعة في الجملة مقطوع بها عندهم
ولا يجوزون الرجوع الى مطلق الظن كما جوزه اهل الخلاف ومن البين ان الحكم المستفاد مما قام على حجيته الادلة القطعية يكون قطعيا بحسب الشريعة وان
كان ظنيا بحسب الواقع ظنيته فهم انما يريدون بالدليل القطعي ما يقطع بوجوب العمل به فاذا كان الدليل قطعيا بحسب العمل كان كغيره من الادلة المفيدة
للقطع بالواقع حيث ان المقصود من الفقه تصحيح العمل دون مجرد الاعتقاد المفروض كون ما يفيد العلم بالواقع وما يفيد العلم بوجوب العمل مشتركين في القطع
بالعمل ومعرفة التكليف فلذا اصح عد الادلة المذكورة علمية مفيدة للقطع في مقابلة سائر الامارات المفيدة للظن ومنه يظهر الوجه في عدم تجويزهم
العمل بالظن حيث لم يقم عندهم دليل قطعي على جواز الاخذ به بل قام على خلافه كما بين في محله وفي كلام الشيخ في العدة ما يشير الى ما ذكرنا حيث انه دفع
استدلال القائلين بالمنع من القياس بالآيات الدالة على المنع من الحكم بغير العلم بان للمخالف ان يقول ما قلنا بالقياس الا بالعلم وعن العلم فلم
نخالف ظاهر الكتاب انما ضيقتم علينا انما نعلق الاحكام بالظنون وليس نفعل ذلك بل الحكم عندنا معلوم وان كان الطريق اليه الظن هذا ولا يذهب
عليك ان المستفاد من العبارات المذكورة ان عدم جواز العمل بمطلق الظن من الاتفاقيات بين الخاصة وان القول بجوازه من خواص العامة وظاهر ذلك يعطي
كون الاصل عندهم عدم جواز العمل بالظن الا ما قام الدليل القاطع او المنتهي الى القطع على خلافه كما هو المختار لا ما يدعيه جماعة من متاخري المتاخرين من انقلاب عدم
الاصل وكون قضية الاصل حجية الظن الا ما قام الدليل على خلافه فانه اشبه شيء بمذهب العامة مع بعد ما ذهبوا اليه واما الوجه الاول فهو بعيد جدا
عن طريقتهم كما لا يخفى ومنه يظهر ضعف ما ذكره المحدث المذكور من كون طريقة المجتهدين موافقة العامة لاتحادهم الا ما دل ثم ان ما ذكره الشيخ من انه لا يتعدى
مضمون الاخبار فهو من الامور المعلومة عند الشيعة لعدم حجية القياس عندهم والاستناد الى منصوص العلة او مفهوم الموافقة ونحوهما ليس تعديا عن
الاخبار كما قرر في محله ومما ذكرنا يظهر الحال في باقي العبارات المنقولة وقد نص المحقق في المعارج بان الاجتهاد في عرف الفقهاء بذل الجهد في استخراج
الاحكام الشرعية قال وبهذا الاعتبار يكون استخراج الاحكام الشرعية من ادلة الشرع اجتهادا لانها تبتني على اعتبارات نظرية ليست مستفادة من
ظواهر النصوص في الاكثر سواء كان ذلك الدليل قياسا او غيره فيكون القياس على هذا التقرير احد اقسام الاجتهاد فان قيل يلزم على هذا ان يكون
الامامية من اهل الاجتهاد قلنا الامر كذلك لكن فيه ايهام من حيث ان القياس من جملة الاجتهاد فاذا استثني القياس كنا من اهل الاجتهاد في تحصيل
الاحكام بالطرق النظرية التي ليس احدها القياس انتهى والحاصل ان اختيار كثير من هؤلاء كالسيد والشيخ وابن ادريس والمحقق واضرابهم لطريقة
المجتهدين امر جلي معلوم من ملاحظة كتبهم في الاستدلال واعتمادهم على الاجماع واستنادهم اليه في كثير من المسائل مما لا مجال لانكاره كما ينادي به لما لحاجة
ملاحظة كتبهم وكذا الحال في اعتمادهم على كثير من المطالب المقررة في الاصول كما يظهر من الرجوع الى كيفية استدلالهم في المسائل الفقهية ومن ملاحظة
ما قرره السيد في الذريعة والشيخ في العدة والمحقق في المعارج بان للعامي تقليد العالم والاخذ بقوله وحكيا الاجماع عليه وبالجملة ان اختيار هؤلاء لطريقة

المجتهدين

المجتهد بنا موا قع يكاد يلحق بالضروريات فالاشتباه الذي اوهمه العبارات المذكورة لا دفعهم طريقة الاجتهاد واختيارهم مذهب الاخباريين من العجائب وحيث
انهم لم يعرفوا خلافا بين الشيعة في الطريقة على حسب ما وقع الاختلاف فيه بين المتاخرين ولا اشاروا الى ذلك في شيء من كتبهم الاصولية كالذريعة
والعدة والغنية والمعارج وكتب العلامة وغيرها دل ذلك على انتفاء الخلاف في ذلك وان اختلفوا في بعض الخصوصيات حسب ما بيّنا كالفقهاء في محاله فما
ذهب اليه الاخبارية من متاخري علمائنا من حرمة العمل بالادلة الظنية مط ووجوب تحصيل العلم بالاحكام وانفتاح سبيله على المكلفين في المسائل
الشرعية والمنع من التقليد بالمرة لما انه مذهب جديد بل لم يذهب اليه احد من علمائنا المتقدمين فاول من احدثه مولانا محمد امين الاسترابادي لو عمر من قدمه
فدونا انما اخذ انما يوهمه بعض الالفاظ فانه من غير امعان النظر فيها حاول امرا ذلك ولشبهات عرضت له قد عجز عن حلها وزعم انها ادلة على الطريقة
التي سلكها وستشير اليها وتوضح القول في فسادها انشاء الله كيف ولو كان ذلك مذهبا معروفا بين علماء الشيعة لذكروه في الكتب الاصولية واشاروا الى
من خالف فيه فان قلت ان علماء الشيعة قد كانوا من قديم الزمان على صنفين من اخباري واصولي كما اشار اليه العلامة في النهاية وغيره قلت ان ارادت
كان المتقدمون من علمائنا ايض على صنفين وكان فيهم اخبارية يعملون بمتون الاخبار الاثار لم يكن طريقتهم ما زعمه هؤلاء بل لم يكن الاختلاف
بينهم وبين الاصولية الا في سعة الباع في التفريعات الفقهية وقوة النظر في تقرير القواعد الكلية والاقتدار على تفريع الفروع عليها فقد كان
طائفة منهم ارباب النصوص ورواة الاخبار ولم يكن طريقتهم التعدي عن مضامين الروايات وموارد النصوص بل كانوا يفتون غالبا على طبق ما يروون
ويحكمون على وفق متون الاخبار في المسائل المتعلقة بالفروع والاصول ولم يكن كثير منهم من اهل النظر والتعمق في المسائل العلمية ممن له سعة
باع في الاقتدار على الاستدلال في المسائل الكلامية والفروع الفقهية وان قصدوا الى ذلك احيانا لعدم مسيس الحاجة وهؤلاء لا يتعرضون غالبا
للفروع الغير المنصوصة وهم المعروفون بالاخبارية وطائفة منهم ارباب النظر والبحث عن المسائل واصحاب التحقيق والتدقيق في استعلام الاحكام
من الدلائل ولهم الاقتدار على تاصيل الاصول والقواعد الكلية عن الادلة القائمة عليها في الشريعة والتسلط على تفريع الفروع عليها واستخراج
احكامها منها وهم الاصوليون منهم كالعماني والاسكافي وشيخنا المفيد وسيدنا المرتضى والشيخ قدس الله ارواحهم وغيرهم ممن يحذو حذوهم وانت
اذا تاملت لا تجد فرقا بين الطريقتين الا من جهة كون هؤلاء ارباب التحقيق في المطالب واصحاب النظر الدقيق في استنباط المقاصد وتفريع الفروع
على القواعد ولذا اتسعت دائرتهم في البحث والنظر واكثروا من بيان الفروع والمسائل وتعدوا عن متون الاخبار الى ما يستفاد منها بالفحوى او بطريق الالتزام
او غيرهما واولئك المحدثون لم يسلكوا غالبا ذلك المسلك لقوة من الملكة وذلك التمكن من الفن فلذا اقتصروا على ظواهر الروايات ولم يتعدوا غالبا عن ظاهر
مضامينها ولم يوسعوا الدائرة في التفريعات على القواعد ولذا ولانهم لما كانوا في اوائل انتشار الفقه وظهور المذهب كان من شانهم تنقيح اصول
الاحكام التي عمدتها الاخبار المأثورة عن العترة الطاهرة فلم يتمكنوا من مزيد امعان النظر في مضامينها وتكثير الفروع المتفرعة عليها ثم ان ذلك انما حصل بتلاحق
الافكار في الازمنة المتاخرة ولا زال ذلك في تزايد بتلاحق الاعصار وتزايد الافكار هذا وقد ظهر مما ذكرناه ان ما حكاه عن جماعة من اقتصارهم
على موارد النصوص مما لا ينافي ما ذكرناه مع ما هناك من البون البعيد بين اولئك وبين هؤلاء لكونهم في عصر الامام ع وعدم احتياجهم في كثير
من المسائل الى الاجتهاد على انه لا يبعد ان يكون مقصوده بذلك عدم احتياجهم في استنباط الاحكام الشرعية الى القياس ونحوه من التخريجات العقلية
الظنية مما لا يستند الى صاحب الشريعة ويؤيده انه قد روي للكشي ره عنه وهذا يشير الى عملهم بظاهر الكتاب من دون حاجة
الى ورود رواية في تفسيره واخذه بما يتفرع عليه من التفريعات وعدم اقتصارهم في الاحكام على موارد الاخبار وظهر ايض مما بينا ان ما ينقلونه من المتعلقة
بورود الاجتهاد وبيان المنع منه مما لا ربط له بما نحن فيه اذ المقصود هنا الذي هو على ما عرفته ما عليه العامة العمياء من الرجوع الى القياس وغيره من سائر الوجوه
التخريجية والاستحسانات العقلية الغير المستندة الى صاحب الشريعة واشتهر في ذلك بما نحن فيه في اطلاق لفظ الاجتهاد عليه لا يوجب سريان المنع الى
الاجتهاد بالمعنى المقصود في المقام وهو واضح ومنها نصوص الكتاب الدالة على المنع من الاخذ بالظن والروايات المتكثرة بل المتواترة الدالة على لزوم الاخذ
بالعلم وعدم جواز الحكم بالظن وما دل على عدم جواز الافتاء بالرأي مثل قوله اتقوا الله ولا تفتوا الناس بما لا تعلمون وقوله ع اياك ان تدين الله و
تفتي الناس بما لا تعلم وقوله ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع يده على فيه وقوله ع رجل قضى بحق وهو لا يعلم فهو
في النار وقوله ع من افتى الناس وهو لا يعلم الناسخ من المنسوخ والمحكم من المتشابه فقد هلك واهلك وقوله ع من دان الله بالرأي لم يزل دهره في التناس
وقول الباقر ع من افتى برأيه فقد دان الله بما لا يعلم وقول الصادق ع فيما رواه محمد بن مسلم وقد قال له ان قوما من اصحابنا قد تفقهوا واصابوا علما ورووا احاديث
فيرد عليهم ويقولون برأيهم فقال لا وهل هلك من مضى الا بهذا واشباهه وقوله ع فيما رواه ابن مسكان عن حبيب قال قال لنا ابو عبد الله ع ان الناس سلكوا
سبلا شتى فمنهم من اخذ بهواه ومنهم من اخذ برأيه وانكم اخذتم بما له اصل يعني بالكتاب والسنة وقوله ع اياكم واصحاب الرأي فانهم اعيتهم السنن ان يحفظوها
فقالوا في الحلال والحرام برأيهم فاحلوا ما حرم الله وحرموا ما احل الله وقوله ع في اصحاب الرأي استغنوا بجهلهم وتدابيرهم من علم الله واكتفوا بذلك دون رسوله والقوام بامره
وقالوا لا شيء الا ما ادركته عقولنا وعرفته البابنا وامام هم ما قالوا واهلهم وخذلهم حتى صاروا عبدة انفسهم من حيث لا يشعرون وقوله ع اياك
ان تفتي الناس برأيك وتدين بما لا تعلم الى غير ذلك من الاخبار فالمستفاد من هذه الروايات وما يفيد مفادها عدم جواز الاجتهاد في الاحكام الشرعية
والمنع من العمل بالاستنباطات الظنية قال في الفوائد ان الطوسي زاد الاخبار في هذا المعنى قد تجاوزت حد التواتر وقد جمعنا منها في مواضع اكثر من الف
حديث وفيه اما اولا فبان المراد بالآيات والروايات الدالة على وجوب الرجوع الى العلم وعدم جواز الاخذ بالظن هو عدم الاكتفاء في الحكم والافتاء بالظن
من حيث انه ظن وان ما يعد لا من الى العلم وقيام الدليل القاطع على تعيين العمل بها بالوجوه المقررة افادت العلم بالواقع او لم تفد فلا ريب ان الفتوى والعمل بما

اتفاق طريقة الاصحاب بين الاخبار والاصوليين الى زمن المتاخرين

الاخبار بجوده الا

العمل بالظن وحرمة اتباعها

بحجيتهم لا بد في تعيينه ... الاجتهاد

جواب

اول الظن الى العلم

يكون ح بالعلم دون غيره فلا تندرج الصورة المفروضة في شيء من الآيات والروايات المذكورة لعلم المفتي والعامل بكون ذلك هو المقصود في الشريعة
والمكلف به في حكم الشرع وان لم يعلم بكون ذلك هو الحكم الاولي وقد اشار الى ذلك الشيخ في العدة كما مر والاخبار المانعة عن القضاء بالرأي انما يراد بها
ما ذكر او نحوه لظاهرة او ما بمعناه من الاستحسان ونحوه واما الرجوع الى الكتاب والسنة وساير الاصول المقررة في الشريعة فليس من الرجوع الى الرأي المحمول
وان لم يستفد منها العلم بالواقع سيما بعد قيام الدليل القاطع على وجوب الاخذ بها كما هو المدعى واما ثانيا فبان تلك الروايات وان سلم كونها متواترة لكن
دلالتها على ما ذكر ليست قطعية فلو لم نقل بان الظاهر منها النهي عن الاخذ بما لم يعلم تجويز الشارع الاخذ به فلا اقل من احتمال ذلك ولو احتمالا مرجوحا وكذا يحتمل
ورود التقييد على تلك الاطلاقات فلا يزيد مفادها على الظن فبني الاستناد اليها على المدعى ابطال لاصل الدعوى واما ثالثا فبانه لو سلم دلالتها على ذلك
وجواز الاستناد اليها فيما ذكر فلا مانع من ورود التقييد عليها بعد ثبوت المقيد ومن البين ان القائل بحجية الظنون الخاصة او مطلق المظنة حين انسداد
سبيل العلم به يدل بدليل قطعي لما عرفت من عدم حجية الظن من حيث انه ظن من غير خلاف فظنية وظانه بعد ثبوته بالدليل لا وجه للاستناد الى الاطلاق
ومنها ما دل عليه الاخبار المتواترة بل ضرورة دين الاسلام من ان حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة وحرامه حرام الى يوم القيمة فان ذلك ينافي الاخذ بما جواز
بالادلة الظنية ضرورة ان الظن مما يتغير ويتبدل وحرام الله وحلاله مما لا تغير فيه ولا تبديل وقد قرر بعضهم هذا الوجه بهذه الصورة وهي
ان كل حكم اجتهادي قابل للتغير مخالف للشريعة الاسلامية الابدية فينتج ان كل حكم اجتهادي مخالف للشريعة الاسلامية وهو واضح ما اولا
فبانه منقوض بما يحكم الاخباريون بجواز الرجوع عن الحكم بالنسبة اليهم ايضا كما اذا عملوا بالعموم ثم عثروا بعد ذلك على خبر مخصص او فهموا او لا من الخبر
حكما ثم عدلوا عن فهمهم وانكار امكان ذلك في شأنهم مكابرة ظاهرة وحققوا ان حكم الاخباري قابل للتغير الى اخر ما ذكر واما ثانيا فبانه ان لوتم
فانما يتم لو قلنا بكون ما يفيد الظن هو حكم الله الواقعي ليكون الاخذ به مطلوبا من حيث كشفه عن الواقع وانما كونه طريقا اليه ليكون حكما ظاهريا كما هو المذهب عندنا فلا اذ تغير الاحكام الظاهرية غير عزيز في الشريعة وقد اتفق عليه الفريقان كما اذا وجد شيئا في اسواق المسلمين فحكم بحله
ثم علم بعد ذلك كونه حراما او اخذ لحما من يد مسلم ثم علم كونه لحم خنزير او ميتة فان حكمه بالحل او لا حكم ظاهري قد انكشف بعد ذلك خلافه ولو جعل
كل من الحل والحرمة المتعلقين بالموضوع الواحد حكما واقعيا في المقام فمع وضوح فساده يجري الدليل المذكور بالنسبة اليه فلا بد من الالتزام
بفساده والقول بعدم جواز الاخذ باحد الحكمين المذكورين وهو واضح الفساد فظهر انه لا دلالة لابدية الاحكام على عدم جواز الاخذ بالاجتهاد القابل
للتغير اذ لا يتوهم احد نسخ الحكم بعد رجوع المجتهد عنه حتى يلزم انقطاع الحكم وخروجه عن التأبيد بل ليس اختلاف الحكم من جهة الاختلاف في الاجتهاد او الرجوع
عن الحكم الاول الا ظاهريا كالاختلاف الحاصل في الحكم المتعلق بالموضوع الواحد من جهة انكشاف خلاف ما ثبت اولا كما عرفت في المثال المذكور
فكما يحكم هناك بالحل في وقت وبالحرمة في وقت اخر مع كون الحكم الواقعي المتعلق بذلك الموضوع المعين شيئا واحدا لا يختلف بحسب اختلاف العلم
والجهل به فكذا في المقام وكما ان ذلك لا يقضي بانقطاع حكم الشريعة وخروجه عن التأبيد فكذا الحال في محل الكلام واما ثالثا فبانه ان اراد بقوله
كل حكم اجتهادي قابل للتغير بالنسبة الى الموضوع المفروض مع جميع خصوصياته فهو ضروري الفساد ما دام المجتهد باقيا على حاله الاول لا يمكن تغير ذلك
الحكم في شأنه اصلا وان اراد انه قابل للتغير في الجملة ولو بسبب تغير حاله كان يصير ظانا بخلاف ما ظنه اولا فهو ولا مانع منه ضرورة ان ابدية الاحكام
لا تقتضي بعدم اختلافها بحسب اختلاف احوال المكلفين كيف واختلاف صلوة الحاضر والمسافر والصحيح والمريض والقادر والعاجز من الفروض بانه ولا
منافاة فيه لابدية الاحكام الثابتة بالضرورة اصلا فكذا الحال في المقام واما رابعا فبانه ان اراد بكون كل حكم اجتهادي قابلا للتغير ان ما يحكم به
المجتهد وغيره من الاحكام قابل للتغير فهو ممنوع بل فاسد لان ما يدركه من الاحكام غير قابل للتغير عما هو عليه فانه ان كان ما ادركه مطابقا للواقع لم يكن
قابلا للتغير عما هو عليه وان ادرك بعد ذلك خلافه غاية الامر ان يكون معذورا في خطائه فيه ثانيا وان كان غير مطابق للواقع فكذلك ايضا غاية الامر
ان يكون معذورا في خطائه فيه اولا وان اراد به ان نفس حكمه وادراكه قابل للتغير بان يدرك ثانيا خلاف ما ادركه اولا فيزول ادراكه الاول ويخلفه
الثاني فهو ولا يلزم من ذلك ان يكون ادراكه مطلقا منافيا للشريعة الابدية كما هو قضية الكلية المدعاة اذ قبول الادراك للتغير انما يقضي بعدم الملازمة
بينه وبين اصابة الواقع لانه لا يكون مصيبا للواقع مطلقا وغاية ما يلزم من الدليل المذكور ان ظنون المجتهد قد تصيب الواقع وقد تخطيه وهذا مما
اتفق عليه اصحابنا واتفقوا مع ذلك على وجوب العمل بظنه اذ لا منافاة بين عدم اصابة الظن للواقع ووجوب العمل بمؤداه كما هو الحال في ساير
الطرق المقررة في الشريعة فلا تغفل ومنها ان الدليل الدال على وجوب عصمة الامام ع قاض بعدم جواز الرجوع الى الظن فانهم قالوا باعتبار العصمة
في الامام ع من جهة حصول الاعتماد بقوله على قوله والوثوق بما يؤديه فقضية ذلك ان لا يجب اتباع ما لا يقطع بمصادفته للواقع ويحتمل فيه انتفاء
الاصابة نظرا الى العلة المذكورة فكما ان جعل الامام حجة يقضي بعصمته ليكون كلامه مفيدا للقطع وحجة قاطعة للعذر في الكشف عن الواقع
كذا كون ساير الوجوه والادلة حجة على المكلف يتوقف على كونها مفيدة للقطع كاشفة عن الواقع ليكون قاطعة لعذر المكلف ومن البين ان
رأي المجتهد مما لا وثوق بكشفه عن الواقع بالنسبة الى المجتهد نفسه فكيف لغيره وفيه اولا ان ذلك منقوض بما يذهب اليه الاخبارية من جواز رجوع
الجاهل الى العالم وتبعية الاخبار وكذا اعتماد العالم بقول الثقة ومن البين ان قول الواحد لا يفيد العلم بالواقع ولو فرضنا حصول العلم بوثاقته
بالمعاشرة الباطنة الموصلة الى درجة اليقين بالعدالة لزم منه في كمال العدالة لعدم بلوغه بذلك الى درجة العصمة كيف ولو كان كذلك لاكتفى بذلك
في الامام ايضا فكيف مع الاكتفاء فيها بحسن الظاهر كما هو المذهب اذ لا يقطع معه بحصول العدالة فضلا عن القطع بمطابقة ما يحكيه للواقع فلو تم
ما ذكروه لقضى باعتبار العصمة في الوسائط التي بين المكلف وبين الامام في زمان الحضور وفي ازمنة الغيبة مضافا الى ان القواعد المقررة في الشرع

انما يقول به عند

وكل حكم قابل للتغير ح

بالظن هو المطلوب الاولي واما اذا قلنا بكون الاخذ

انه قابل للتغير

لاستكشاف

لاستكشاف احكام الموضوعات كاصالة طهارة الماء واصالة صحة فعل المسلم وقبول اخبار ذى اليد ونحوها لا يفيد قطعا بالواقع مع ان الشارع
حكم بجواز الرجوع اليها اتفاقا من الفريقين بل اجماعا من المسلمين وكذا الحال في استصحاب حكم العموم الى ان ياتى المخصص واستصحاب الحكم الثابت
الى ان يثبت نسخه ولو قيل بحصول القطع هناك بتجويز الشرع فهو بعينه جار في المقام اذ القائلون بحجية الظن انما يقولون به لقيام الدليل القاطع
عليه لا بمجرد كونه ظنا وثانيا بالفرق الظاهر بين الامام والمجتهد فان الامام عليه السلام امين الله على كافة الانام وله الرياسة العامة ووجوب الطاعة على الخاص
والعام وهو مرجع الجميع في استفادة الاحكام ومع ذلك لا يستند في العلم بها الى الاسباب الظاهرة ومن البين ان مجرد العدالة غير كاف في اطمينان
النفس بمثل ذلك ولا نطمئن بقول العدل اذا ادعى شيئا خارجا عن المعتاد خارقا للعادة الجارية بين الناس بل يتسارع الظنون اليه بالتهمة نعم لو
دل الدليل على عصمته كان قوله برهانا قاطعا لا مجال لانكاره فالفرق بينه وبين المجتهد ظاهر من وجوه شتى فاعتبار العصمة فيه لا يقضى باعتبارها
في المجتهد الذى هو بمنزلة الراوى عنهم عليهم السلام ولا يكون السبيل الذى يستنبطه ذلك المجتهد قطعيا بعد القطع بوجوب العمل بمؤداه ومنها ان فتح سبيل
العلم على المكلفين وتكليفهم بالعلم بالاحكام من اللطف فيجب ان يكون حاصلا لوجوب اللطف على الله تعالى اما الصغرى فلما فيه من تقرب العبد الى
الطاعة وابعاده عن المعصية ما ليس في الظن لوضوح ان اليقين ادعى الى تحصيل الامتثال من الظن واما الكبرى فظاهرة والجواب عنه اما اولا فبان
العلم والظن مشتركان فيما ذكر اذا كان الظن منتهيا الى اليقين كما هو المفروض في المقام لظهور كون المكلف في مقام العمل عالما بالتكليف قاطعا به نعم
لو قيل بابتناء التكليف على الظن من حيث انه ظن لربما امكن التمسك في دفعه بما ذكر فظهر فساد ما قد يتوهم من ان كون المسئلة ظنية لا يكون على ترتب الثواب
او العقاب ليكون ذلك داعيا الى الاقدام والاحجام نظرا الى وضوح ترتب الثواب والعقاب على مخالفة الاحكام الظاهرية لقيامها مقام الواقعية
بل قد يقال بانا طة الثواب والعقاب مدار التكليف الظاهرى سواء طابق الواقع اولا وان امكن القول باختلاف الثواب والعقاب مع المطابقة وعدمها
وذلك لا يستلزم التصويب كما لا يخفى واما ثانيا فبالمنع من كلية الكبرى اذ ليس كل لطف واجبا عليه تعالى كيف وظهور الامام عليه السلام من اللطف على الوجه
المذكور قطعا ودفع اهل الفساد المانعين من تمكينه من اللطف كذلك فيكون واجبا عليه تعالى مع ان المعلوم خلافه فلا مانع من ان يكون البناء على
الظن في ازمنة الغيبة وانقطاع اليد عن الرجوع الى الائمة عليهم السلام من قبيل ذلك بل لا يمكن ان يكون ذلك من فروعه من حيث ان انسداد سبيل العلم انما
جاء من جهة غيبة الامام عليه السلام وخفاء طرق الاحكام فيكون الامران من قبيل واحد مضافا الى ان كون التكليف بالعلم لطفا محل منع بل قد يقال ان عدم
الزام المكلفين بتحصيل اليقين في خصوصيات التكاليف هو اللطف لما في ناط التكليف بخصوص العلم بالاحكام من الحرج التام ولذا اكتفى الشارع
في زمانه عن المكلفين بالاخذ بعدة من الطرق الظنية مع انفتاح سبيل العلم كما اشرنا اليه في محله ومنها ان الظن مدارك مختلفة غير جارية على وجوه
منضبطة فلا يكون الاحكام المبتنية عليها جارية على قانون واحد بل يختلف جدا بحسب اختلاف الاراء ومثل ذلك لا يصلح ان يكون مدار التكليف
سيما بالنسبة الى عامة الانام الى قيام القيام وبوهنه ان ذلك لو تم فانما يتم لو قلنا بكون المرجع هو مطلق الظن من اى طريق واما اذا قلنا بكون المناط
هو الاخذ بظنيات خاصة والتمسك بقواعد مخصوصة منضبطة كما هو المختار فلا مضافا الى ذلك الى ان ذلك وجه استحسانى لا يصلح حجة لتاسيس
حكم شرعى واى مانع من اختلاف التكاليف في ظاهر الشريعة على حسب اختلاف الظنون وان كان الحكم الواقعى امرا واحدا ومنها انه يتفرع على بناء التكاليف
على الظنون وجوه من الفساد من اثارة الفتن واقامة الحروب وسفك الدماء ونحوها فلا يقع التكليف به من الحكيم كيف وذلك من شبهات العامة في
الاعتذار عما صدر من سلفهم من وجوه الفساد في الاسلام من اثارة الحروب وسفك الدماء وهتك الاعراض ونهب الاموال وغيرها ويدفعه ان الاخذ با
بالطرق الظنية الشرعية على الوجه المعتبر في الشريعة لا يفضى الى شئ من ذلك بل نقول انه في الانضباط الكيفية دون الوجوه العلمية وجعل الاجتهاد الشرعى عذرا في
الاقدام اولئك على الفساد لا يقضى بفساد الرجوع الى الاجتهاد مع وضوح فساد دعويهم في ذلك للاشتباه كيف وقد يعتذرون لهم بقطع كل منهم بشرعية
ما ياتى به من الفساد مضافا الى اتفاق الفريقين على جواز العمل بالظن في الجملة بالنظر الى الموضوعات واثارة الفتن واقامة الحروب ونحوها انما يتفرع في
الغالب على ذلك دون نفس الاحكام الشرعية واعتذار العامة عن سلفهم انما هو بالنسبة الى ذلك غالبا فلو تم ذلك لقضى بعدم جواز الرجوع الى
الظن في ذلك ولا قائل به ومنها ان الاجتهاد امر خفى لابتنائه على الاستنباطات الخفية وعلى الملكة التى يقتدر بها على استنباط حكم المسئلة وهى ايضا
من الامور الخفية النفسية فلا يمكن ان يكون مناطا للاحكام الشرعية سيما بالنسبة الى جميع الامة وهو واضح اذ لا خفاء في شئ من ذلك عند المجتهد ولعل
لبس طبقة الرجوع الى الادلة فلا ربط لخفاء وجوه الاستنباط لذلك وعلمه يكون من يقلده بالعادة وخبرة الاجتهاد يحصل بالرجوع الى اهل الخبرة وغيرهما مما يجئ
الاشارة اليه في فصل الملكة وان لم تكن ظاهرة الا ان الطريق امر ظاهر كما هو الحال في العدالة وغيرها من الملكات مضافا الى جريان ذلك على طريقة الاخبارية
ايضا فلا بد عند المحققين منهم في الرجوع الى الادلة الشرعية من الاقتدار على فهم الاخبار والجمع بينها والتمكن من رد الفروع الى الاصول وذلك ايضا من
الامور النفسية الغير الظاهرة فلو كان ذلك مانعا لجرى في كل من الطريقين المسئلة الثانية انهم اختلفوا في وجوب تجديد النظر على المجتهد عند تجدد
الواقعة التى اجتهد في حكمها وجواز بقائه على مقتضى اجتهاده الاول الى ان يظهر او يتغير رايه عنه فيجوز له الافتاء باجتهاده السابق في الوقايع المتاخرة
من غير حاجة الى اجتهاد اخر على اقوال ثالثها التفصيل بين نسيان دليل المسئلة وعدمه فيجب عليه تجديد الاجتهاد في الاول دون الثانى ذهب اليه المحقق و
السيد العميدى وحكى القول به عن العلامة والامدى وعزاه في النهاية الى قوم وقال العلامة في قواعده انه تفصيل حسن يقرب من قواعدهم الفقهية رابعها
التفصيل بين ما اذا قويت قوة الاستنباط لكثرة الممارسة والاطلاع على وجوه الادلة وعدمها فيجب على الاول دون الثانى وقد نفى عنه البعد في الوافية
ومال اليه الفاضل الجواد في شرحها والمحكى عليه الشهرة بين الاصوليين من اصحابنا والعامة هو القول بعدم وجوب تجديد النظر مطلقا وقد احتجوا عليه

بوجوه احدها استصحاب الحكم الثابت بالاجتهاد الاول ثانيها حصول ما وجب عليه من الاجتهاد بالمرة الاولى نظرا الى تعلق الوجوب بالطبيعة وحصول الطبيعة
بالمرة ووجوب الاتيان بها مرة اخرى يحتاج الى قيام دليل عليه عدا ما دل على وجوب اصل الاجتهاد حيث لم يتم دليل اخر عليه قضى ذلك بالاجتزاء بالمرة الاولى
وغاية ما يتخيل احتمال وجوب التجديد لامكان اطلاعه على ما لم يطلع عليه في الاجتهاد السابق وهو مع عدم قيام دليل على منعه من الحكم مدفوع بالاصل
على انه لو كان ما نحن فيه من الحكم الجاري بالنسبة الى الواقعة مع انه لا يجب تكرار النظر بالنظر اليها بالاتفاق ثالثها ان القول بوجوب تجديد النظر موجب الأولى
للعسر العظيم والحرج الشديد المنفي في الشريعة نظرا الى شيوع تكرر الوقائع سيما فيما يعم به البلوى فوجوب تكرر الاجتهاد بحسبها باعث على ما ذكرنا رابعها
جريان السيرة المستمرة على عدم وجوب التكرار ولذا لو سئل مجتهد عن المسألة التي اجتهد فيها مرات عديدة لم يتوقف عن الافتاء في غير المرة الاولى بل يفتيه
اخرى اذا ذهب اليه الا من غير تامل اصلا وربما يستدل له ايضا باطلاق ما دل على حجية كل من الادلة الشرعية فان قضيته ما دل على ذلك هو جواز الرجوع
الى كل منها والاخذ بما يدل عليه من غير حاجة الى البحث عما يعارضه خرج عن ذلك ما اذا كان الرجوع اليه قبل البحث عن الادلة والاجتهاد في تحصيل حكم المسألة
نظرا الى ما دل على وجوب استفراغ الوسع في ملاحظة الادلة فيبقى غير تلك الصورة مندرجا تحت الادلة المذكورة فلا يجب الاجتهاد ثانيا وان زاد في القوة او
نقص ما لاحظه من تفصيل الادلة وانت خبير بوهن ذلك لعدم انطباقه على المدعى فان اقصى ما يدل عليه الاكتفاء في الاستدلال بمجرد الرجوع الى حد
الادلة المذكورة من غير حاجة الى البحث عما يعارضها واين ذلك عن المدعى على ان لنا في قيام الاجماع على وجوب البحث عن المعارض على فرض الاستدلال
بتلك الادلة والاخذ بها وعلى القول بعدم وجوب تجديد النظر لا حاجة الى الرجوع الى احد الادلة المذكورة ايضا مضافا الى ان ذلك لا يوافق القول
بحجية الظنون الخاصة حيث انه اقيم الدليل ح على حجية كل واحد منها واما على القول بحجية مطلق الظن فانما قام الدليل على الرجوع الى الظن بعد بذل
الوسع والاجتهاد في تحصيل الادلة فح يتبع الكلام في اعتبار الاتيان بالاجتهاد المذكور بالنسبة الى كل واقعة او يكتفي باجتهاد واحد للجميع والبرهان انما
يدل على الثاني لو لم نقل باقتضائه الوجه الاول فتدبر هذا ويرد على الاول ان الاستصحاب انما يكون حجة عند عدم قيام دليل شرعي ولو ظاهر عموم
او اطلاق على خلافه فلا يقاوم الاستصحاب شيئا من الظواهر والاطلاقات وح فنقول ان قضية العمومات والاطلاقات الدالة على عدم جواز
الاخذ بالظن هو عدم جواز الرجوع اليه والعمل به في شيء من الاحوال والازمان خرج ذلك عن ظن المجتهد المطلق بالنسبة الى الافتاء الحاصل عقيب
الاجتهاد واما العمل به بعد الحكم الاول فمما لا اجماع عليه وقضية تلك الاطلاقات هو المنع من الاخذ به والحكم ثانيا بمقتضاه فلا يصح الخروج عن مقتضاها
بما ذكر من الاستصحاب ويمكن دفعه بان قضية تلك الاطلاقات عدم حجية الظن من حيث هو مع قيام ما عد دليل شرعي قاطع على جواز الرجوع اليه وقد
انه مع قيام الدليل عليه يكون الاتكال على العلم دون الظن كما مرت الاشارة اليه فاذا قضى الاستصحاب بجواز الرجوع اليه كفى في المقام اذ لا معارضة
اذن بينه وبين تلك الاطلاقات حيث انها لم تدل الا على عدم جواز الرجوع الى كل ظن لم يقم دليل على حجيته فبعد قضاء الدليل بحجية الاستصحاب
وقضاء الاستصحاب بحجية الظن المذكور لا يكون الاتكال في المقام على الظن بل على الدليل القاطع الذي ينتهي اليه الظن المذكور فهذا غاية ما يوجه به
التمسك بالاستصحاب في المقام وفيه تامل وعلى الثاني ان جواز الحكم والافتاء بمجرد الظن على خلاف الاصل خرج عنه ما اذا وقع ذلك عقيب الاجتهاد
لقيام الاجماع عليه فيبقى غيره تحت قاعدة المنع اذ لا دليل على جواز الحكم ح عند تجدد الواقعة من غير تجديد النظر وعلى الثالث انه ان سلم فانما يفيد وجوب
تجديد النظر مطردا دون القول بالتفصيل ومثله يرد على الرابع ايضا لعدم وضوح قيام السيرة مع نسيان دليل المسألة او زيادة القوة زيادة ظاهرة
يحتمل بسببها عثوره على دليل اخر او سند اخر او وجه اخر للاستنباط حجة القول بوجوب تجديد النظر مطلقا انه يحتمل ح تغير اجتهاده بعد تجديد نظره كما
يتفق في كثير من المسائل الظنية ومع الاحتمال المذكور لا يبقى الظن فلا بد ثانيا من استكشاف الحال لدفع هذا الاحتمال ويدفعه اولا النقض بقيام
الاحتمال المذكور قبل افتائه في الواقعة الاولى ايضا فلو صح ما ذكر لزم تكرر النظر بالنسبة اليها ايضا وهو باطل اتفاقا كما نص عليه الفاضل وهو الظاهر
من ملاحظة كلامهم وثانيا بالمنع من كون قيام الاحتمال المذكور مانعا من حصول الظن وهو ظاهر جدا قلت ويمكن الاحتجاج للقول المذكور بالاطلاقات
المانعة عن العمل بالظن حسبما عرفت بيانه وح يتوقف دفعه على اثبات الجواز بالدليل فالقاعدة اذن قاضية بوجوب تجديد النظر الى ان يثبت
خلافه حجة القول الثالث العمومات الدالة على المنع من الاخذ بالظن خرج عنه صورة تذكر الدليل الدال على حجية ذلك الدليل ووجوب الاخذ بمقتضاها
فيبقى الباقي تحت دليل المنع ايضا من لم يذكر دليل المسألة لم يكن حكمه فيها مستندا الى الدليل فيكون محظورا لوضوح حرمة الحكم من غير دليل ويرد على الاول
انه ان سلم قيام الدليل على حجية الادلة التي استند اليها في الحكم للواقعة الاولى بالنسبة الى سائر الوقائع ايضا كان ذلك الاجتهاد كافيا في الحكم للجميع
من غير حاجة الى تجديد الاجتهاد ولا فرق بين نسيان الدليل وتذكره اذا لم يعرض خصوصية بسبب نسيانه الدليل واما كون الحكم مستندا الى الحجة الشرعية
فالمفروض علمه به وهو كاف في جواز الاخذ به وان قلنا بان القدر الثابت حجية تلك الادلة نظرا الى تلك الملاحظة بالنسبة الى حكم الواقعة الاولى دون
غيرها فلا فرق ايضا في عدم جواز الاستناد اليه بين تذكر الدليل على سبيل التفصيل وعدمه وعلى الثاني انه انما يتم اذا لم يتذكر استناد الحكم الى الدليل
بان احتمل عدم استناده الى الدليل راسا واما اذا علم استناده الى الدليل اجمالا لكن لم يتذكر تفصيل الدليل كما هو المفروض في المقام فليس الحكم
به حكما بغير دليل لوضوح كونه ح حاصلا عن الدليل مستندا اليه وان لم يتذكر حين الحكم تفصيله كيف ولو كان ذلك باعثا على الحكم لكان نسيان
تفصيل الدليل قبل حكمه في الواقعة الاولى مانعا عن الاعتماد عليه بالنسبة اليها ايضا ولا قائل به ظاهرا حجة القول الرابع ان من بذل القوة بكثرة الاطلاع
والممارسة والاقتدار على استنباط وجوه الدلالة قاض بقوة احتمال اطلاعه على ما لم يطلع عليه في المرة الاولى فلا يبقى له ظن بصحة ما حكم به اولا ويمكن
ان يستدل له ايضا بان ظن صاحب القوة القوية اقرب الى اصابة الواقع من غيره ولذا قدم تقليد الافضل على تقليد المفضول فيكون ظنه الحاصل في

الاجتهاد

الاجتهاد الثاني هو المتبع بالنسبة اليه دون ظنه الاول فلا بد لتحصيله من تجديد الاجتهاد له وبرد على الاول ان مجرد تجدد القوة لا يقضي بذلك
كيف ومن البين عدم اختلاف الحال في الحكم في كثير من المسائل بزيادة القوة ونقصها ربما يقطع المجتهد مع زيادة القوة بعدم اختلاف فهمه للحكم
سيما اذا كان تفصيل الادلة فلا حاجة الى المراجعة الجديدة ومنه يظهر الجواب عن الوجه الثاني لاختلاف المسائل في ذلك فلا يتم الاطلاق القول
بوجوب تجديد النظر مع زيادة القوة والذي يقتضيه التحقيق في المقام ان يقال ان الافتاء الثاني اما ان يكون عقيب الاول من غير تراخ عنه او
مع التراخي مع استحضاره لدليل المسئلة واستقصائه فيه بحيث يعلم عدم تغير رايه مع تجديد النظر كما يتفق في كثير من المسائل او يعلم بان
يكون ناسيا للدليل ويحتمل تجدد رايه بتجديد النظر فان كان الافتاء الثاني عقيب الاول الحاصل عقيب الاجتهاد في المسئلة فالظاهر انه لا حاجة
في عدم توقفه على النظر الجديد اذ المفروض وقوع الافتاء المذكور عقيب الاجتهاد وان سبقه الافتاء الاول انه لا يعقل مانع من تعاقب فتاوى
عديدة لاجتهاد واحد وكذا لو كان مستحضرا للدليل على سبيل التفصيل قاطعا بعدم انقلاب رايه بالنظر الجديد وكانه مما لا ينبغي الخلاف
فيه ولا يبعد جريان ذلك فيما اذا قطع بعدم انقلاب رايه بتجديد الاجتهاد ولو لم يكن مستحضرا للدليل وان عثر على معارض للدليل الذي
اعتمد عليه او لم يعثر لبعض الوجوه الدافعة للاستناد اليه ونحو ذلك فالظاهر انه لا تامل في وجوب تجديد النظر وملاحظة الترجيح سيما اذا تراخى افتائه
عن الاجتهاد ولو بالنظر الى الواقعة الاولى لوجوب بذل الوسع على المجتهد وعدم عثوره اولا على المعارض انما يصحح حكمه في تلك الحال دون الحالة
الثانية فلا يصح له الحكم قبل امعان النظر فيه ثانيا وقد نبه عليه بعض الافاضل وكانه مما لا خلاف فيه وان تراخى افتائه عن النظر الاول من
غير ان يعرض له ما يعارض دليله على المسئلة واحتمل عدوله عن الحكم بعد تجديد النظر ففي وجوبه في الواقعة الثانية الوجوه المذكورة اجودها القول
بعدم الوجوب ويدل عليه بعد الاستصحاب بالتقريب المذكور المعتضد بالشهرة كما نص عليه بعضهم انه لا كلام ظاهرا في جواز جريان المقلد على
تقليد المجتهد ما لم يعلم رجوعه عن الحكم وهو لا يتم الا مع حجية ظنه بالنسبة الى الوقائع المتاخرة من غير اختصاص لها بالواقعة الاولى والازمنة
المقاربة لزمان اجتهاده اذ لو كان طول المدة باعثا على عدم اعتماد المجتهد على ظنه الاول ولزوم تجديد النظر والاجتهاد ثانيا للواقعة المتاخرة
كان عدم اعتماد المقلد على فتواه اولى لظهور كون رجوعه الى ظن المجتهد فرع حجيته لقول المجتهد فلو لم يجز له البناء على ظنه السابق ولم يكن ذلك
الظن حجة في شانه فوجب عليه تجديد النظر لم يجز للمقلد البناء على فتواه السابق فوجب عليه الرجوع ثانيا لاستعلام ما يؤدي اليه نظره الثاني
ولم نقف الى الان على من اوجب عليه ذلك وقال بعدم مضي الاجتهاد الاول في شانه بعد طول المدة بالنسبة الى الوقائع المتاخرة بل ظاهر كلامهم
الاطباق على جواز الجري على ذلك الى ان يعلم رجوع المجتهد عنه نعم فرق بعض العامة في المقام فرجح وجوب تجديد السؤال عند تجدد الواقعة اذا
علم استناد المجيب الى الراي والقياس او شك فيه وكان المقلد حيا وقطع بعدم الوجوب في قطعه غيره وهو وجه ضعيف مبني على اصولهم وايضا القائم
اطباقهم على جواز حكاية المقلد فتاوى المجتهد لسائر المقلدين وجواز اخذهم بذلك مع وثاقة الواسطة ولو بعد طول المدة ولا يتم ذلك الا مع
حجية ظنه بالنسبة الى الوقائع المتاخرة ويؤيده ما مر من لزوم العسر والحرج والقول بالفرق بين نسيانه دليل المسئلة وتذكره لها مما لا يظهر له وجه
يعتمد عليه كما عرفت وكذا القول في التفصيل الاخير نعم لو كان الامر بحيث يرتفع معه وثوق المجتهد بما افتى به وجب تامله في المسئلة فلا يبعد
القول بوجوب تكرار النظر لتحصيل الوثوق والاطمينان والظاهر ان ذلك بالنسبة الى فتواه الاول ايضا اذ لا يحصل فصل بينه وبين زمان الاجتهاد ومع خروجه
عن محل البحث على ما هو ظاهر عناوينهم والحاصل انه مع بقاء اطمينان المجتهد بما ظنه ووثوقه بكونه مقتضى الادلة الشرعية لا ينبغي الاشكال في عدم
وجوب تجديد النظر واما مع انتفاء وثوقه اما لعدم اعتماده على نظره السابق او لاحتمال عثوره على ما لم يعثر عليه اولا من المدارك بحيث يضطرب
نفسه في كون ما ادى اليه فكره هو مقتضى الادلة فلا يبعد وجوب التجديد سيما اذا لم يبق له ظن بالحكم فان قلنا بخروج هذه الصورة عن محل البحث بناء
على ان النزاع فيما اذا بقي ظن المجتهد على الصفة التي يطلب حين الاجتهاد بان يطمئن كون ذلك مقتضى الادلة ويحس من نفسه العجز عن تحصيل
غيره لو فرض كونه حكم الله بحسب الواقع كان ذلك اختيارا لما هو المشهور والا كان تفصيلا اخر ولا مانع من عدم العثور على من ذهب اليه اذ لا
اجماع على خلافه هذا ومما يتخرج على هذه المسئلة الاجتهاد المتعلق بالموضوعات فهل يجب التكرار هناك ايضا كتكرر الحاجة كما اذا اجتهد في طلب القبلة فصلى
فحضرت اخرى او طلب الماء للتيمم مرة فاحدث ثم اراد ان يتيمم اخرى وزكى الشاهد عند الحاكم لقبول شهادته في واقعة اخرى ونحو ذلك فقد
يقال بوجوب التكرار هنا بناء على وجوب التكرار في الاجتهاد المتعلق بالاحكام وعدمه بناء على عدمه والاظهر هنا ايضا انتفاء الملازمة بين الامرين فشهد في اخرى
والمتبع هو ما يقتضيه الدليل في خصوص كل من تلك المقامات المسئلة الثالثة اذا حكم المفتي بشيء ثم عدل عنه وجب عليه الاخذ بمقتضى اجتهاده الثاني
سواء كان قاطعا اولا بالحكم ثم ظن خلافه او بالعكس او كان الحكمان ظنيين مختلفين في القوة او متفقين سواء كان اقوى نظرا واوسع باعا حال اجتهاده
الاول او بالعكس او تساوي حالته في الحالين وكذا الحال بالنسبة الى من قلده فيه فانه يجب عليه العدول عن فتواه الاول مطلقا بلا خلاف ظاهر في شيء من
المقامين بل قد حكى الاجماع على الامرين ففي شرح المبادي اذا اجتهد في مسئلة فاداه اجتهاده الى حكم ثم اجتهد في تلك المسئلة فاداه اجتهاده الى غير ذلك
الحكم فانه يجب عليه الرجوع الى ما اداه اجتهاده ثانيا اليه اجماعا ويجب على المستفتي العمل بما اداه اجتهاده اليه ثانيا والرجوع عن الاول اجماعا انتهى وظاهر
دعوى الاجماع على تعين اخذ المقلد بفتواه الثاني وهو غير ظاهر اذ بعد رجوعه عن تقليده في حكمه الاول لا دليل على تعين اخذه بالحكم الثاني لجواز
رجوعه الى مجتهد اخر كما هو قضية الاصل وقد ينزل كلامه على تعين اخذه بالفتوى الثاني ان اراد الرجوع اليه والغرض بيان عدم جواز اخذه بفتواه
الاول او يحمل الوجوب على التخييري وكيف كان فالمتعين رجوع المقلد عن حكمه الاول وتخيره بين الاخذ بفتواه الثاني او الرجوع الى غيره على ما كان

تكليفه في ذلك قبل تقليده غيره ويظهر من الفقيه الاستاذ قدس سره احتمال الفرق بين ما اذا كان عدول المجتهد عن فتواه الاول على سبيل القطع والظن
فقد قطع في الاول بعدول المقلد عن الاول واخذه بالثاني وجعل ذلك في الثاني هو الاقوى قال قدس سره وان علم عدوله عن حكم مخصوص بطريق
على عدل لما كان عليه او لا الى ما صار اليه اخيرا وان كان ظنيا وان كان ظنيا كان الاقوى لك ايضا وان لم نوجب هنا نقضا لما عمل قبلا الا اذا كان
الوجه فيه ان كلا من فتواه الاول والاخير ظني فلا وجه لترجيح الثاني وفيه انه بعد عدوله عنه يكون حاكما بفساد ظنه الاول فقضيته الرجوع اليه ترك
الاخذ بحكمه الاول مضافا الى الاتفاق عليه ظاهرا وقد عرفت اطلاق ما حكي من الاجماع فالوجه المقابل للاقوى ضعيف جدا وهل يجب على المفتي اعلام
من قلده برجوعه وجهان بل قولان فظاهر غير واحد من كتبه وجوب ذلك وفي المحقق عدم حيث جعل التعريف اولى وهو الظاهر من السيد العميد
حيث جعله ابقى واحتج للاول بان المقلد انما عمل في المسألة بقول المفتي والمفروض رجوعه عنه فلو استمر لبقي عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت وانه روي
عن ابن مسعود انه كان يقول باشتراط الدخول في تحريمها لو تحته فلقي اصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله فذاكرهم فكرهوا فرجع ابن مسعود الى من افتاه بذلك قال سألت
اصحابي فكرهوا وانت خبير بان ما حكي عن ابن مسعود على فرض صحته لا دلالة على رجوعه وعلى كون الاعلام على سبيل الوجوب لا حجة فيه واما ذكره من
لزوم كونه عاملا بالحكم من غير دليل ولا فتوى مفت مدفوع بان المفروض كونه اخذا بالحكم عن فتوى المفتي بانيا على استمراره من جهة الاستصحاب المقطوع
حجيته في مثل المقام فلا يكون اخذه بالحكم خاليا عن المستند ولذا يحكم بصحة اعماله الحجة القول الثاني الاصل السالم عن المعارض لبطلان حجة القائل
بالوجوب لزوم الضيق والحرج الشديد بناء على وجوب الاعلام سيما مع تشتت المقلدين في البلدان وفي السيرة المستمرة الجارية بين العلماء الاعلام لشيوع
تجدد الآراء مع عدم تعرضهم للاعلام مضافا الى ما في ذلك من سقوط اعتماد العامة على اجتهاد المجتهد بل تنفر طباعهم عما يفتون به من احكام الدين اقول
وتوضيح الكلام في المرام مع خروج من خصوص المقام ان تحقق الرجوع عن الحكم اما ان يكون في الاحكام او في الموضوعات وعلى كل حال فاما ان يكون من المجتهد
او من المقلد كما اذا حكى العدل فتوى المجتهد ثم تبين له فساد حكايته او شهد في خصوص واقعة ثم تبين له خلافه ثم الرجوع اما ان يكون بقطعه بخلاف
ما حكم به او بظنه ذلك او بتردده فيه ثم ان ذلك اما ان يكون في المسائل القطعية التي لا يكون موردا للاجتهاد او غيرها من المسائل الاجتهادية وعلى كل حال
فاما ان يعلم باخذ الغير بقوله وعمله بعد ذلك او يعلم بعدمها او لا يعلم شيئا منهما فنقول ان الذي تقتضيه الاصل في جميع ذلك في صورة علمه بعمل الغير به
هو وجوب الاعلام مع الامكان نظرا الى ان ايقاع المكلف في ما يخالف الواقع علما او ظنا انما كان من جهته فلا بد من تنبيهه وارجاعه عن ذلك وجواز
عمله بالحال لا يقتضي بجواز ابقائه على حاله اذ المفروض كون جواز الجري عليه من جهة جهله بالحال وكونه معذورا من جهته لا لكونه هو المكلف به بحسب الواقع به قبل علمه
الا ترى انه لا مجال لانكار وجوب الاعلام في كثير من صور المسألة كما اذا شهد الشاهد عند الحاكم ثم تفطن ان الامر على خلاف ما شهد به وكان الحال فيما اذا
علم باشتباهه في حكايته قول المجتهد وكذا لو علم المجتهد بفساد حكمه الاول سيما فيما يتعلق باموال الناس ولو تم ما ذكر لم يجب الاعلام في شيء من الصور
المذكورة مع وضوح خلافه نعم لو قلنا بان كلا من حكي المجتهد حكم ظاهري تكليفي يجوز الجري عليه في حكم الشرع الا ان يعلم بخلافه فلا يكون لعدوله
باعثا على رجوع المقلد عن الاول في حكم الشرع الا بعد بلوغه اليه فيكون عدوله كعدمه بالنسبة اليه امكن القول بعدم وجوب الاعلام الا ان الظاهر
ان المكلف به بحسب الواقع امر واحد والطريق اليه في نظر الشرع هو ما ظنه المجتهد والمفروض صيرورته ظنه الاول وهما خارجا عن كونه مظنونا فيجب على المجتهد
ومن يقلده الاخذ بالثاني وجواز اخذ المقلد بالاول قبل علمه به انما هو لحكم بقاء الظن ومعذوريته في جهالته بذلك على تخطئه عن موارد الجهل
حسبما اشرنا اليه فوجوب عمله بذلك فعلا لكونه هو المظنون عند المجتهد الآخذ به حكما شرعيا من حيث تعلق ظن المجتهد به في الزمان السابق وجهله بعد قبل الاجماع
عنه وبون بين بين الاعتبارين وعلى وجوب الاعلام انما يتفرع على الثاني فلا تغفل هذا وان علم عدم الاخذ به فالظاهر عدم وجوب الاعلام مطلقا لانتفاء
الباعث عليه ومجرد اعتقاده بما يخالف الواقع لا يقضي بوجوب الاعلام واما مع جهله بالحال ففي وجوب الاعلام وجهان من الاصل ومراعاة الاحتياط
لاحتمال اخذه به فلا بد من اعلامه لئلا يقع في الخطاء من جهته اذا عرفت ذلك فتبين لك ما يرد على الادلة المذكورة للقول بعدم وجوب الاعلام اما
الاصل فبما عرفت واما لزوم الضيق والحرج فانما يتم لو قلنا بوجوب ذلك ولو مع جهله بعلمه به واما اذا قلنا باختصاصه بما اذا علم بذلك فلا لتوقفه
على العلم بحاجة المقلد الى تلك المسألة وبنائه في العمل على مجرد الفتوى بحيث لو رجع الى الاحتياط والعلم بذلك ليس غالبيا حتى يلزم العسر والحرج منه
ظهورها في دعوى السيرة اذ قيامها في صورة العلم بالامر غير واضح فاقصى ما يلزم من ملاحظة السيرة عدم وجوب الاعلام مطلقا الا مع العلم بعدمه مع علمه
بعمل المقلد بفتواه السابق فغاية ما يسلم من لزوم الحرج ودعوى السيرة هو عدم وجوب الاعلام مع الشك في عمل المقلد بفتواه وهو لا يستلزم المدعى
فظهر بما قررنا ان الحكم بعدم وجوب الاعلام مطلقا كما يظهر من بعض الافاضل ليس مما ينبغي بل الظاهر فيما اذا قطع ببطلان فتواه السابق وعلم عمل المقلد
به سيما اذا كانت المسألة قطعية واما اذا ظن بخلافه او تردد في المسألة مع قضاء اصل الفقاهة عنده بخلاف ما افتى به اولا فالحكم بعدم وجوب
الاعلام مع العلم بعمل المقلد به لولا اعلامه بالحال لا يخلو عن الاشكال سيما بالنسبة الى مسائل المعاملات مع تصريح جماعة هناك بعدم مضي
ما وقع بفتوى المجتهد حال ظنه بالحكم بعد رجوعه عنه اذا لم ينضم اليه حكم الحاكم كما سيجيء الاشارة اليه انشاء الله ولو سلم قيام السيرة في المقام او لزوم
الضيق والحرج التام فانما هو في هذه الصورة دون غيرها فلا بد من الاقتصار عليها في الخروج عن مقتضى القاعدة المذكورة ثم يبقى الكلام في المقام
في الاعمال الواقعة على مقتضى فتواه الاول قبل رجوعه عنه فهل يحكم بصحتها بعد العدول عنه او لا وتفصيل القول في ذلك ان الاخذ بالفتوى الاول
اما ان يكون في العبادات والطاعات او في العقود والايقاعات او في الاحكام وعلى كل حال فاما ان يقطع المفتي بفساد فتواه السابق او يظنه او يتردد
فيه وعلى كل حال فاما ان يكون المسألة قطعية او اجتهادية ثم انه اما ان يراد معرفة حال العمل الواقع عن المفتي او الاعمال الواقعة عن مقلديه فنقول

العبادة غلط والمفروض انه اذا دار الامر في الصورة المفروضة بين الاعادة وعدمها فالاصل البراءة ولا يعارض به اصالة الفساد ... (marginal note, partly illegible)

انکانت

الكانت المسئلة قطعية وقد قطع المفتي بذلك فالظاهر فساد ما اتى به من الافعال الواقعة على مقتضى فتواه الاولى العلية وقوعه على خلاف ما قررنا الشارع
من غير فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات والحق انتفاء الاثم عنه مع عدم تقصيره في استنباط الحكم كما مرت الاشارة اليه وكذا الحال بالنسبة الى مقلده
لو رجع اليه او الى غيره ممن يعتقد كون المسئلة قطعية واما اذا رجع الى من يعتقد كونها اجتهادية فحكم بصحة ما فعله اجزى به ولا يلزمه الرجوع الى
المفتي الاول الان يكون قد تعين عليه تقليده من جهة اخرى ووقوع عباداته على مقتضى الامر لا يقضي بصحتها لكون الامر ظاهريا صرفا فهو لا
يقضي بالاجزاء بعد انكشاف الخلاف وان ظن خلاف ما افتى به اولا فربما يعتبر مع فهما اصول الفقهاء هذه عنده بخلاف فتواه السابق جرى حكم العدول
في المسائل الاجتهادية بالنسبة اليه لاندراج المسئلة في جملتها بحسب اعتقاده وكذا الحال فيمن قلده ان رجع في ذلك اليه او الى من يوافقه في ذلك وان رجع
الى من يعتقد كون المسئلة قطعية جرى عليها حكمها المتقدم من البناء على الفساد كما انه يحكم بعدم ترتب الاثار على العقود والايقاعات المفروضة
الواقعة عن المجتهد المفروض ومن قلده في ذلك اذ قضية ما يترتب على الاجتهاد انتفاء الاثم واما الصحة الشرعية فلا كما عرفت وان كانت المسئلة اجتهادية
لكن بلغ اجتهاده الثاني الى حد القطع بفساد الاول فالذي نص عليه بعضهم هو الحكم بفساد ما اتى به من العبادات الواقعة على النحو المذكور فيجب عليه الاعادة
والقضاء فيما يثبت فيه القضاء بالفوات ويدل عليه ما اشرنا اليه في الصورة المتقدمة وهو الاظهر نظرا بعض فضلاء العصر عدم وجوب الاعادة والقضاء
في المقام وفي المسئلة المتقدمة ايضا نظرا الى قضاء الامر بالاجزاء وعدم تكليفه بغير ما ادى اليه الاجتهاد اذ المفروض بذل وسعه في فهم المسئلة وهو ضعيف
لما عرفت من كون تكليفه بما ادى اليه ظنه ظاهريا فلا يراد منه الاخذ بالظن الا من حيث كونه كاشفا عن الواقع موصلا اليه والفعل المفروض مطلوب
شرعا من حيث انه واقع لا من حيث انه ولو مع مخالفته للواقع فلما كان ذلك قبل انكشاف الخلاف محكوما في الشرع بانه الواقع كان مجزيا فبعد انكشاف المخالفة
لا يمكن الحكم باداء الواجب فيجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه فيما ثبت وجوب قضائه بعد فواته وسياتي توضيح القول في ذلك في مباحث التقليد
هذا بالنسبة الى العبادات واما بالنظر الى غيرها من العقود والايقاعات والاحكام فلا بد من حكمه بالنقض الا فيما اذا انضم الى الفتوى حكم الحاكم فيجري
فيه الكلام الاتي والوجه فيه ظاهر بعد القول بالتخطئة وعدم كون فتوى المجتهد باعثا على تغيير الحكم بحسب الواقع والظاهر انه لا كلام فيه عندنا ولا فرق فيه
بين الاعمال الصادرة عن المجتهد او عن مقلديه ان رجعوا في ذلك اليه واما ان رجعوا الى غيره ممن لا قطع له بالحكم فحكم بصحة الافعال الواقعة منهم جرى عليه
وان بلغ اجتهاده الثاني الى حد الظن او تردد في المسئلة وقضى اصل الفقاهة عنده بخلاف ما افتى به اولا فظاهر المذهب عليه وجوب الاعادة والقضاء
للعبادات الواقعة منه ومن مقلديه ويدل عليه بعد لزوم العسر والحرج في القول بوجوب القضاء ان غاية ما يفيده الدليل الدال على وجوب الاخذ به
قد وقع الفعل المفروض على مقتضى حكم الشرع وما دل عليه الدليل الشرعي فيكون مجزيا والظن المذكور القاضي بفساده لم يقم دليل على وجوب الاخذ به بالنسبة
الى الفعل المتقدم فلا داعي الى الخروج عن مقتضى الظن الاول بعد وقوع الفعل حال حصوله وكون ايقاعه على ذلك الوجه مطلوبا للشرع ومنه يعلم
الحال بالنسبة الى من قلده نعم لو سئل عن الواقعة المفروضة غير من قلده وكانت المسئلة قطعية عنده من شانها افتاه بوجوب الاعادة والقضاء لزومه
ذلك فان قلت انه كما قضى الظن الاول بصحة الفعل الواقع على مقتضاه فقد قضى الظن الثاني باشتغال الذمة بالفعل المطابق لمقتضاه فلا بد من ترجيح احد
وجوب القضاء لعدم تحقق صدق الفوات واما الاعادة فلا وجه لسقوطه عنه مع بقاء الوقت ومقتضى الظن الثاني باشتغال الذمة به بادائه الفعل على
الوجه الذي اقتضاه الظن المفروض لا بد من الاتيان به على ذلك الوجه فلا يبقى الحكم بالاشتغال الى ان يعلم الخروج عنه لكن دفعه بالاصل قلت بعد
الحكم شرعا بحصول البراءة باداء الفعل على مقتضى الظن الاول لا يبقى مجال للحكم بالاشتغال به بناء على الوجه الثاني لوضوح انه ليس هناك الا تكليف واحد
فاذا كان الوجه الاول طريقا الى تفريغ الذمة شرعا ولم يقم دليل على فساد ذلك الطريق وعدم جواز الاخذ به صح الحكم بالبراءة وخرج فلا وجه للحكم بالاشتغال من جهة
الظن الثاني نعم لو لم يات بالفعل على الوجه الاول فقد قضى الظن الثاني بعدم حصول البراءة الا باتيانه على الوجه الثاني وكان الاول طريقا شرعيا فكذا الثاني
فاي وجه للترجيح قلت لا ريب انه بعد تعارض الظنين المفروضين لا وجه للحكم بترجيح الاول بل يتعين الاخذ بالثاني كما اذا اتى به على الوجه الاول حسبما ذكرنا
واما في الصورة المفروضة فلا تعارض بين الظنين المفروضين اذ بعد الحكم بحصول البراءة بالفعل الاول لا اشتغال في نظر الشرع حتى يكون قضية الثاني
توقف البراءة عنه باتيانه على الوجه الثاني نعم لو قضى الظن الثاني بعدم حصول البراءة به اولا تم الكلام المذكور الا انك قد عرفت انه لا دليل على حجية الظن
الثاني الا بالنسبة الى ما بعد حصوله اما بالنظر الى الفعل الواقع قبل حصوله فلا وقع مع عدم حجية الظن المفروض لا بد لك الوجه المخصوص لا يبقى مجال
للمعارضة بين الظنين حسبما قررناه واما العقود والايقاعات الواقعة على مقتضى الاجتهاد الاول فاما ان تكون صادرة عن المجتهد المفروض او عن مقلديه
فان كانت صادرة عن المجتهد فاما ان ينضم اليها حكم الحاكم اولا اما على الاول فقد نص جماعة بعدم نقضه وعلل ذلك بوجهين احدهما ان قد اعتضد
الفتوى بحكم فقوى به فلا يجوز نقضه بمجرد الفتوى الثاني وقد ورد عليه ذلك ومنه اللبيب بان حكم الحاكم تابع لحكم الشيء في نفسه لا متبوع له ان حكم الشيء عنده
لا يتغير من جهة حكم القاضي وعدم ثانيهما ان جواز نقض الحكم بمجرد تغير الاجتهاد مخالف للمصلحة التي نصبت القضاة لاجلها فان المقصد الى فصل الخصومات فلم
المضا

بالفعل الاخر هو بالنسبة الى حال حصوله وقد بالنظر الى ما قبل حصوله فلا دليل على وجوب الاخذ

تحقق ح

نعتبر الاتيان به على نحو ما يقتضيه الظن الثاني فقد قلت كما قضى الظن الاول بحصول البراءة بالاتيان به على الوجه الاول

فلا يصح حكم القاضي ما ليس حلالا او بالعكس نعم فانه في انضمام حكم القاضي

ثم عرفت ان الناس في زمان الغيبة صنفان مجتهد او مقلد وعرفت الحال في الواسطة بينهما من المحتاطين ومر تفصيل القول فيهم وكذا عرفت الحال في غير القادر على الاجتهاد والوصول الى فتوى المجتهد الحي واما من يكون قادرا عليه او على سائر المراتب المتأخرة عنه جاهلا بالحكم غير آخذ به على الوجه المقرر على ما هو الحال في كثير من عوام المسلمين فقد وقع الخلاف في حاله انه هل يعذر لجهالته اولا والمقصود ح في المقام توضيح الحال فيه وتفصيل الكلام في صحة عمله وفساده ولنحرر الكلام في مطلق الجاهل فنقول ان الجاهل اما ان يكون جاهلا بالحكم او بموضوعه وعلى التقديرين فاما ان يكون جاهلا صرفا او مترددا وعلى كل حال فاما ان يأتي بالفعل على وفق الواقع من جهة الموافقة الاتفاقية او لرعاية الاحتياط اولا يأتي به على ما هو الواقع وما يرعى فيه الاحتياط اما ان يكون في الحقيقة موردا للاحتياط او يكون الاحتياط فيه من جهة جهله بالحال مع وضوح الامر بعد الرجوع الى العالم وعلى كل حال فاما ان يلحظ ذلك في العبادات او العقود والايقاعات او غيرهما من الافعال ثم ان الملحوظ في المقام اما من جهة ترتب العصيان واستحقاق العقاب او من جهة الصحة او من جهة ترتب سائر الاثار اما الجاهل بالحكم فالكلام فيه اما من جهة ترتب الاثم والعقوبة ح ونقول انه ان كان جاهلا صرفا وغافلا محضا فلا اشكال ح في عدم ترتب الاثم عليه سواء كان غافلا عن التكليف مطلقا او عن ذلك التكليف الخاص او كان ملتفتا اليه معتقدا حصوله على وجه خاص لا يتريب في اداء التكليف به فجرى على وفق معتقده لوضوح توقف التكليف على العلم والغافل عن الشيء لا يتعلق به تكليف بالفعل او الترك حين جهله وغفلته ولا يجب عليه السؤال عنه فان وجوب السؤال موقوف على تصور الشيء وقيام الاحتمال عند السائل لينبعث النفس الى السؤال واما ان كان غافلا عن الشيء بالمرة او كان معتقدا لحكمه على وجه لا يحتمل خلافه من جهة غفلته عن الطريق المقرر له لم يمكن في شأنه التردد بل الباعث على السؤال هذا اذا كان جهله كذلك بدون تقصير منه في معرفة الحكم كما اذا كان غافلا محضا عن تعلق التكليف به او يفحص عن الاحكام المتعلقة به على حسب معرفته وغفل عن ذلك واما اذا كان مع التقصير في الرجوع واستعلام الاحكام فاتفق غفلته عن الحكم في المسئلة لاجل ذلك ففي تحقق الاثم والعصيان بالنسبة اليه وجهان من حصول الغفلة الباعثة على سقوط التكليف ومن كون الغفلة ناشئة عن تقصيره في الاستعلام فلولا تقصيره في الاستعلام لتفطن لذلك ولم يتحقق غفلته عنه وكان الاظهر هو الثاني وتحقق السؤال عنه حين الغفلة وان كان ممتنعا الا ان امتناعه مستند الى اختياره وان كان متفطنا مترددا في الحكم سواء كان ظانا على وجه لا يعلم جواز الركون اليه والاخذ به او شاكا جرى عليه حكم العصيان مع امكان الاستعلام والتأمل فيه ومع عدم التمكن منه كان عليه الاحتياط في الظاهر مع الامكان ثم الاخذ بمقتضى الظن على ما مر تفصيل القول فيه فان اخذ به فلا اشكال في ارتفاع الاثم عنه ولو قصر في الاستعلام ثم عرض الضيق المانع منه او عرض ما يبعد رفعه ذلك ففيه الوجهان المذكوران ويحتمل وجه ثالث وهو انه ان تاب من ذلك تجري عليه الحكم المتقدم ومع عدم توبته يحكم عليه بالعصيان لاستناده الى تقصيره وهذا الوجه لا يخ عن قرب واما من جهة الصحة وترتب الاثار فاما ان يكون البحث في العبادات والصحة المترتبة عليها او في المعاملات ونحوها مما يترتب عليه الاثار اما بالنسبة الى العبادات فان كان الغافل غافلا عن المسئلة غير ملتفت اليها وكان معتقدا للصحة من دون تردد فيها فعند الالتفات اذا وجد العمل مطابقا لما اخذ عن المجتهد جرى عليه حكم الصحة لادائه المأمور به على ما امر به الشارع سواء كان ما اتى به موافقا للمبين الواقع كما في المسئلة الاجماعية او لفتوى جميع الاحياء او خصوص من اخذ الحكم عنه فعلى الاول ظاهر وكذا على الثاني اذ تكليفه الاخذ بقول الاحياء اما على الثالث فلكون فتواه طريقا له الى الوصول الى الواقع فيجري عليه ذلك الحكم بالنسبة الى السابق واللاحق وقد يشكل ذلك بان ما دل على توقف العمل على العلم واشتراطه به قاض ببطلان العمل الحاصل من دون العلم مطلقا فضلا عن الشرطية ويدفع ذلك ان اشتراط العمل بالعلم مطلقا ممنوع بل الذي يقتضيه الاصل وهو المستفاد من الاخبار الامرة بالتفقه والعلم لاجل العمل وذم العامل من غير بصر فتوقف العمل على العلم في الجملة اما بالنسبة الى غير العبادات فللزوم كون التصرف الحاصل عنه على وفق ما يقتضيه الاسباب الشرعية الحاصلة فلا بد من العلم بتلك الاسباب وما تقتضيه ليجري على مقتضاها وذلك قاض بالمنع من التصرف فيما يحتمل المنع من التصرف فيه قبل استعلام الحال دون ايقاع نفس العقود والايقاعات وغيرها واما في العبادات فلان الاقدام على الطاعة والاتيان بالفعل على وجه القربة لا يتم الا بعد معرفة المأمور به والتمييز بينه وبين غيره ليأتي به على ذلك الوجه وذلك انما يتم بالنسبة الى المتفطن واما الجاهل الغافل فلا يتعلق به الامر بهذا التميز حسب ما عرفت في الصورة الاولى ولا عصيان بالنسبة اليه في التلبس بتلك الافعال واتفق الواقع او لا فلا باعث على فسادها مع توافقها وتحقق قصد التقرب بها فان قلت ان وافق عبادته ما هو المعلوم من الواقع كان الحال على ما ذكرت وكذا الحال لو وافق فتاوى جميع الاحياء واما اذا وافق خصوص فتوى المجتهد الذي قلده فيه فمن اين يثبت صحته اذ غاية الامر ثبوت ذلك الحكم عليه من حين اخذه بقوله وبناء عمله على فتواه وذلك لا يصحح عمله الواقع قبل ذلك قلت ان قول المجتهد حجة شرعية بالنسبة اليه وطريق شرعي له الى الواقع والوصول اليه فهو بمنزلة الظن الحاصل من الادلة بالنسبة الى المجتهد فاذا ثبت ان ذلك هو حكم الله في شأنه جرى عليه بالنسبة الى المتقدم والمتأخر فان قلت ان غاية ما ثبت من الادلة حجيته عليه بعد الاخذ به دون ما قبله اذ هو القدر الثابت من الاجماع وغيره فلا وجه

الحكم بصحة العمل الواقع قبل الاخذ به من جهة التقليد اللاحق ظنّاً ان هناك صحة للعمل وحكماً به والتقليد انما يفيد الحكم بها دون نفس الصحة فان الصحة ١٨ ٢٠٠
الواقعية تتبع الامر الواقعي والحكم بالصحة ان ثبت بالتقليد او الاجتهاد انما يفيد الحكم الظاهري غاية الامر ان حكمه بالصحة انما يكون بعد تقليده
وذلك الحكم كما يتعلق بالحال والاستقبال كذا يتعلق بالماضي ايضا فالحكم وان ثبت في الحال الان المحكوم به هو ما وقع منه في الماضي وهو المطلوب
والقول بتخصيصه بالاولين خلاف المستفاد من الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد ولزوم اخذ العامي به فانه لا تفصيل فيه بين الوجوه المذكورة
اصلا هذا وان وجدها مخالفا لفتواه فقضى ذلك بعدم تحقق الامتثال وبقاء الشغل على حاله فان كان الوقت باقيا ولم يكن الواجب موقتا وجب
عليه الاعادة لبقاء الاشتغال وعدم الاتيان بالمكلف به وان كان فائتا توقف وجوب القضاء على ثبوت الامر الجديد فان ثبت وجوب القضاء
مع الفوات جرى في المقام لصدق الفوات عند عدم المطابقة وان لم يكن مكلفا بالاداء من جهة الجهل والغفلة فان انتفاء التكليف من جهة الغفلة
ونحوها لا ينافي صدق الفوات عند عدم المطابقة كما في النائم والناسي وتوهم توقف صدق الفوات على تحقق التكليف بالفعل الفائت في الوقت
كما يظهر من بعض الافاضل فالحكم بوجوب القضاء في النائم والناسي لقيام الدليل عليه لا لصدق الفوات ضعيف جدا لوضوح صدق الفوات
منهما في المقام ونظائره مما يفوت بسببهما فعل مشتمل على مصلحة المكلف فيصح ان يق فات عنه بسبب نومه الفعل الفلاني من غير تجوز اصلا
واعتقاده حال العمل كونه مكلفا بما اتى به لا يقضي بصحة العمل اذ هو فرع الامر ولا امر في المقام اذ اقصى الامر ح عدم ترتب الاثم عليه من جهة
الغفلة وتوهم تعلق الامر به في الظاهر بذلك العمل غير ظاهر فانه ممنوع وان كان تركه بالمرة عصيانا في معتقده فان ذلك لا يجري على العصيان لا انه عصيان
كما هو الحال في الطاعات المعروفة في سائر الاديان اذا كان العامل بها قاطعا بصحتها غير محتمل لفسادها اصلا فان ذلك لا يقضي بتعلق الامر بها من
الشارع حتى تكون تلك الاعمال امورا مقربة من الشارع مطلوبة له على نحو ما تقوله في فتاوى المجتهد اذا لم يطابق نفس الواقع ومع الغض عن ذلك
وتسليم تعلق الامر به في الظاهر فهو مغيا بظهور خلافه وبعد انكشاف الخلاف يتبين انه لا امر به فلا صحة حسب ما قررناه في مسئلة دلالة الامر على
الاجزاء وانت خبير بان ما ذكر انما يتم فيما اذا كان الحكم المذكور مما اتفق الامر ظنا واما اذا كانت المخالفة في امر اجتهادي اشكل ح جريان الوجه
المذكور بالنسبة اليه لكون الثاني ايضا تكليفا ظاهريا فلا بد اذن من الاخذ بكل من الحكمين في محله على نحو ما قررناه في مسئلة رجوع المجتهد عن رايه
فلا يتم الجواب المذكور على اطلاقه وان كان مرددا في الحكم فان لاحظ فيه جانب الاحتياط واتى به كذلك كان ما اتى به صحيحا لما عرفت من كون الاحتياط
ايضا طريقا وان كان ذلك بتكرار العمل ولو بني على التكرار ثم علم بعد الاتيان باحد وجهين او الوجوه انه هو الصحيح فلا حاجة الى الاتيان بالاخر
والاتيان به اولا على وجه احتمال مصادفته الواقع لا ينافي الحكم بصحته بعد العلم بالحال وان حصل عنه غفلة في معرفة الاحتياط فقطع بكونه
احتياطا ثم ظهر له بعد العمل خلافه جرى فيه ما ذكر من التفصيل في الحكم بصحة عمل الغافل وعدمه اذ هو ايضا من مورد القطع بالصحة مع ظهور
فساده وقطعه هذا اذا علم كونه موردا للاحتياط بحيث لو رجع فيه الى الفقيه حكم فيه بالاحتياط واما اذا اراد بالاحتياط احراز الواقع من غير علم
بكونه من موارد الاشكال والاحتياط فهناك وجوه اربعة احدها ان يتعين عنده نفس العمل تفصيلا من واجباته ومندوباته لكن يتعلق
الجهل بموانعه وما يقضي بفساده وح لا اشكال ظاهرا في الصحة بعد تركه جميع ما يحتمل كونه مانعا لقطعه ح بادائه مطلوب الشارع وعدم تعين
المانع في نظره تفصيلا لا يمنع من الصحة بعد علمه اجمالا بخلو ما اتى به من العبادة عن جميع الموانع قطعا واتيانه بما امر به يقينا والظاهر انه يجري
ذلك بالنسبة الى الشرائط ايضا فاذا اتى بكل ما يحتمل الشرطية ح كان كافيا في الحكم بالصحة الا ان يكون هناك مانع اخر ثانيها ان يتبين عنده
اجزاء العبادة تفصيلا ويتميز له عن غيرها لكن لا يتميز عنده الواجب من الاجزاء عن مندوبها فان اعتبرنا نية الوجه ثم اعتبرنا بالنسبة الى الاجزاء ايضا
تعين عليه التميز ولم يصح العبادة من دونه مع امكانه في شانه الا ان القول باعتبار نية الوجه ضعيف واضعف منه اعتبارها في الاجزاء
فلا مانع اذن من الصحة مع الجهل المذكور وايضا اذا اتى بالجميع لعلمه ح باداء الواجب نعم اذا اراد ترك شيء منها لم يجز له ذلك الا بعد الرجوع والاستعلام
ثالثها ان لا يتميز عنده اجزاء العبادة من غيرها الا انه يحصرها في جملة امور يعلم عدم خروجها عنها وتدور اجزاء الفعل بينها الا انه يعلم
وجود ما هو خارج عن العمل في جملتها ولكن لا يتعين عنده بالخصوص ولا يعلم ذلك ولكن يحتمله وعلى كل حال فهو يعلم عدم ما ينافيه شيء منها
لتلك العبادة وح فالظاهر صحة العمل الواقع منه على الوجه المذكور من غير حاجة الى التميز بان ينوي التقرب بالاتيان بتلك الفعل اجمالا الحاصل
باتيان ما يؤتى به من الاجزاء فهو ينوي اداء الفعل المطلوب في الشريعة ويقطع بحصوله بما ياتي به من الافعال فالمصداق الذي ياتي به من مصاديق
ذلك المفهوم قطعا وهو ينوي القربة بالمفهوم الحاصل بحصوله وان لم يتميز عنده خصوص الماخوذ في ذلك المفهوم من تلك الاجزاء فان ذلك
مما لا دليل على اعتبار العلم به في اداء التكليف اذ القدر اللازم من العلم هو ما يحصل منه العلم باداء الواجب منه وهو حاصل بذلك قطعا فتوهم
الفساد في هذه الصورة كما هو صريح البعض اما من جهة انتفاء العلم بالحقيقة التفصيلية فيكون ما دل من الاخبار وغيره على اشتراط العمل بالعلم
قاضيا بفساده وهو فاسد لعدم قيام الدليل عليه كذلك واقصى ما يستفاد من الادلة اعتبار العلم به على وجه يحصل العلم باداء مطلوب الشارع
وهو حاصل بما ذكرناه قطعا او من جهة ابهام المنوي وعدم تعينه عند العامل فلا يكون قصده قبل ارتفاع الابهام للزوم تعين المقصود عنده
وهو ايضا ظاهر الفساد لانه ان اريد تعينه في الجملة ولو بوجه ما فهو حاصل في المقام قطعا وان اريد تعينه بالكنه ليتميز حقيقة الفعل بوجه
التفصيل فهو مما لا دليل عليه واورد في المقام ان ذلك انما يجوز عند عدم التمكن من الاستعلام وقيام الضرورة فيه من جهة التقرب بمجموع

كما اذا كان قصد العبادة متوقفة على القربة وشككنا في شيء عينها في المقام منه

امور مشتملة على المطلوب لتحصيل اليقين بالفراغ انما يصح بعد عجز المكلف عن التميز وانحصار امره في ذلك كما في الصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجوانب
الاربع عند اشتباه القبلة ولا يجوز ذلك مع امكان تعيين الجهة او تمييز الطاهر من النجس قطعا ويدفعه انه انما ينوي التقرب في المقام بخصوص ما تعلق به
الامر الحاصل في ضمن المجموع مثلا ينوي التقرب بالصوم المأمور به شرعا الحاصل في ضمن الزوال الخمسين ولا ينوي الصوم بمجموع الزوال الخمسين حتى
يندرج في البدعة ولا مانع من عدم تعيين الاجزاء وتمييزها عنده كلا او بعضا اذ لا دليل على لزوم تعيينها بعد قصد الفعل المعين في الشرع المعلوم حصوله
بذلك والحاصل ان تصور الفعل بوجه ما وتعيينه كذلك كاف في قصده ونيته والعلم بحصوله في ضمن تلك الجملة كاف في ادائه وتفريغ الذمة منه
فلا بدعة من جهة النية حيث انه لم ينو التقرب الا بنفس المأمور به ولا محذور في ادائه في ضمن الجملة لحصول العلم بالاتيان به بذلك من غير لزوم
مفسدة غاية الامر عدم تعيين الاجزاء على وجه التفصيل ولا مانع منه اذ لا باعث على اعتباره في اداء المأمور به وهذا بخلاف الصلوة في الثوبين
المشتبهين ونحوها لقصده هناك التقرب بما ليس بمقرب في الواقع فان قلت انما كان الداعي له على التلبس بجميع تلك الافعال هو القربة فقد
نوى التقرب بما ليس بمقرب وبغير ما يعلم انه يندرج في المقرب فيندرج في البدعة الا حال الضرورة لتوقف الواجب عليه وان لم يكن الداعي
على بعضها القربة لم يمكن الحكم بالصحة لاحتمال اندراجه في المطلوب فلا يحصل التقرب بالمجموع مع ايقاع بعضه لا على وجه القربة قلنا ان قصد
التقرب بالفعل الشرعي اجمالا كالصوم والصلوة مثلا مع العلم بحصول مصداقه بالفعل المفروض كاف في اداء المأمور به على وجه القربة وان
لم ينو التقرب بالمجموع وهو متميز فعلا او حكما عن الاتيان بتلك الاجزاء ولا يعتبر فيه التقرب بخصوص كل من الاجزاء بل لا بد من مقارنتها للنية
فعلا او حكما وهو حاصل في المقام نعم لو نوى الاتيان بها على انها اجزاء للفعل المطلوب كان ذلك بدعة لكنه غير معتبر في الاتيان بالعبادة ولو
اعتبرت نية الجزئية في الجملة فالاتيان بكل منها من جهة احتمال اندراجه في المطلوب كاف في ذلك من غير ان يتوجه شائبة البدعة غير رابعها
ان يدور الواجب بين فعلين او افعال عديدة فلا بد له من تكرار العمل حتى يحصل له اليقين بالفراغ كان يدور الامر بين كون بعض الافعال جزءا
منه او شرطا او مانعا فلا يحصل له اليقين الا بالتكرار وح فلا يصح له الاخذ بالاحتياط مع امكان الاستعلام اذ قصد التقرب لغير المقرب من
باب الاحتياط انما يتم عند الضرورة وعدم التمكن من الوصول الى الواقع نعم يصح ذلك في الصورة السابقة حيث يعلم كون التكرار محلا للاحتياط
بخلاف هذه الصورة هذا بالنسبة الى العبادات المتوقفة على قصد القربة واما بالنسبة الى غيرها من ساير الواجبات مما يمكن احراز الواقع فيها
بالتكرار فلا اشكال مع عدم قيام احتمال التحريم وكذا الحال بالنسبة الى المعاملات فلا مانع من تكرار العقود او الايقاعات عند الشك في صحة كل منها
والعلم بحصول الصحيح في جملتها وكذا الحال في الصور المتقدمة من غير اشكال في الجميع وقد يستشكل في قصد الانشاء في المقام مع التردد في حصول
كل من الصيغ ويدفعه ما مر من الفرق بين حصول ذلك في حكم الشرع وايقاع مدلوله العرفي ولا ريب في حصول الثاني بمجرد قصد الانشاء
سواء ترتب عليه الاول اولا وهو الذي يقصد بانشاء العقود والايقاعات واما الاول فلا ربط له بالانشاء وانما هو حكم شرعي متفرع عليه
على فرض استجماعه الشرائط هذا وان لم يمكن احراز الواقع بمراعات الاحتياط على احد الوجوه المذكورة واتى بالفعل مترددا في صحتها فان كان من
العبادات كان فاسدا لها لعدم امكان قصد التقرب بالفعل والاتيان به على وجه الامتثال مع التردد في كونه مطلوبا للامر راجحا عنده ولو من باب
الاحتياط بل لكون الاتيان به كذلك بدعة محرمة لا بجامع كونه واجبا مطلوبا في الشريعة ولو فرض مصادفة العمل للواقع فانها مصادفة صورية والا فمع عدم تحقق
القربة لا يعقل مصادفة العمل للواقع لوضوح كونها شرطا ماخوذا في صحة العبادة هذا اذا كان المكلف عارفا بذلك واما اذا كان جاهلا به
زاعما امكان حصول القربة مع الاحتمال لتوهمه جواز التقرب به من جهة احتماله لكون ذلك مطلوبا للمولى محصلا لرضاه على نحو ما ذكر في باب
التسامح في ادلة السنن فاعتقد صحة التقرب في المقام وان لم يكن كذلك فهل القول بصحته مع المطابقة للواقع لعين ما مر فما ذكرناه من عدم امكان
قصد التقرب في مثله انما هو بالنسبة الى العارف المتفطن لذلك واما غيره فيمكن صدور القصد المذكور من جهة غفلته عما ذكر وح فلا مانع
من صحة عمله فما ذكره بعض الافاضل من عدم امكان قصد التقرب مع التقصير في الاستعلام والتردد في المطابقة ليس على اطلاقه هذا في العبادات
واما في غيرها من الواجبات فلا اشكال في حصولها بمجرد المصادفة للواقع دون ما اذا لم يصادفها اذ المناط هناك حصول نفس العمل وعدمه وكذا
الحال في المعاملات فلا اشكال في حصولها بمجرد المصادفة للواقع دون ما اذا لم يصادف اذن في فسادها مع عدم المطابقة وصحتها مع استجماعها
للشرائط ولو وقعت في حال التردد في صحتها نظرا الى حصول المقتضي وانتفاء المانع وقد عرفت عدم منافات التردد لقصد الانشاء الا انه لا يمكن
اجراء احكام الصحة عليها ولا الفساد الا بعد الرجوع الى الفقيه ولا يجوز له البناء على استصحاب عدم ترتب الاثار اذ لا حجية فيه في المقام بالنسبة
الى العوام فظهر من ذلك عدم جواز التصرف في المبيع والثمن ح من البايع او المشتري قبل الرجوع بل لا بد من الرجوع الى الفقيه ثم التصرف على
حسب ما يفتيه ثم ان جميع ما ذكرناه انما هو في الجاهل بالحكم واما الجاهل بالموضوع فان كان جهله متفرعا عن الجهل بالحكم سواء كان جهلا با
الحكم كما اذا تصرف في المبيع او الثمن معتقدا التملك مع انتفائه بحسب الواقع وجهله بالحال او كان جاهلا بالطريق المقرر كما اذا شهد عنده عدلان
بنجاسة الثوب ولبسه في الصلوة لجهله بكونه طريقا في الشرع الى ثبوت الحكم فالحكم فيه هو ما ذكر من التفصيل في جاهل الحكم فلو كان الفساد متفرعا
على التحريم لم يحكم به في محل يحكم فيه بنفي التكليف والا جرى عليه في تلك الصورة حكم الوضع من الصحة والفساد ويمكن ان يقال بالصحة فيما اذا كان
جاهلا محضا بالطريق واتفق تخلف ذلك الطريق عن الواقع فكان العمل مصادفا لما هو الواقع كما اذا شهد عنده عدلان بنجاسة الثوب وكان جاهلا

كلت باعتبار قولهما في الشرع فلبسه في الصلوة ثم تبين سهوهما يبعد القول بالصحة وان كان مخالفا للطريق المقرر وكذا الحال في نظاير ذلك لانتفاء التكليف
عنه مع الغفلة ومصادفة العمل للواقع كما انه لو كان بالعكس كان عليه الاعادة والقضاء لو فرض ثبوته مع فوات الاداء الا ان قام الدليل على خلافه او
كان الفساد فيه ناشئا عن التحريم وان كان جهله بالموضوع من غير جهة الجهل بالحكم فان كان غافلا بالمرة فلا تكليف بالنسبة اليه قطعا ولا اثم عليه
ولكن لا يثمر ذلك في صحة العمل لكونه حكما وضعيا الا فيما ترتب الفساد فيه على التحريم كالصلوة في المكان او الثوب المغصوبين بخلاف الصلوة في جلد
ما لا يؤكل لحمه او شعره ونحوهما وان كان مترددا كان عليه الاخذ بالطريق المقرر شرعا في تعيين ذلك الموضوع ويتفرع عليه الاحكام على طبق ذلك
ومع تخلف الطريق عن الواقع كان عليه مدار الاثم وعدمه دون الواقع ويدور الحكم بالصحة والفساد مدار الواقع بالنسبة الى غير العبادات وكذا فيها
بالنسبة الى الحكم بالفساد ولو انكشف الموافقة لم يحكم فيها بالصحة من جهة النهي نعم ما تفرع فيه الفساد على العصيان لم يحكم به مع انتفائه ولو لم يكن هناك طريق
معين للتعيين وامكن الاحتياط تعين عليه ذلك كالصلوة في الثوبين المشتبهين والى الجهات الاربع واذا اتى بواحد منها فانكشف موافقتها للواقع سقط
عنه اكمال الباقي ويتبين صحة ما اتى به او افقه لما امر به القاضي باجزائه فلا حاجة الى اعادته وقد يتوهم ان ما اتى به ح بعض ما امر به فلا يقضي بالبراءة وقد
سقط عنه ذلك التكليف بعد العلم بالتعيين فيرجع الى ما كلف به اولا من الصلوة الواقعية في ثوب معلوم الطهارة اذ الجهة المعينة للعلم بحصول الاشتغال
وعدم اداء المكلف له وهو هنا ظاهر اذ كونه مكلفا بتكرار العمل ليس تكليفا واقعيا لوضوح كون الصلوة الواجبة متحدة وانما وجب ذلك من جهة المقدمة
العلمية وتحصيل اليقين بتفريغ الذمة فاذا تيقن بعد الاتيان بالفعل باداء الواجب على ما هو عليه وحصل له العلم به فقد حصل له ما هو المطلوب من
التكرار وسقط التكليف به وسقط عنه اصل الواجب لادائه مستجمعا للشرائط وكون ما اداه بعضا من المكلف به ظاهرا نظرا الى الجهة المذكورة لا يقضي بعدم
تفريغ ذمته بعد القطع باداء الواجب هذا ما يقوى في النظر في اعمال الجاهل الذي لم يأخذ الاحكام او الموضوعات على الوجه المقرر في الشريعة وللقوم في
مسئلة عبادات الجاهل اقوال عديدة احدها ما حكي الشهرة عليه بين الاصحاب وهو الحكم بفساد عباداته اجمع سواء اتفقت مطابقة للواقع او لا وسواء
كان قاصرا عن معرفة الاحكام او مقصرا في معرفتها ثانيها الحكم بالصحة مع المطابقة الاتفاقية سواء كان مقصرا في استعلام الاحكام او قاصرا غافلا
عنه وهو مختار المحقق الاردبيلي ثالثها ان المسئلة ان كانت من ضروريات الدين او المذهب او الاجماعيات وخالف فيها الواقع كانت فاسدة وان لم
تكن كذلك كانت صحيحة سواء كان قاصرا او مقصرا وافق الواقع او خالفه وهو الذي ذهب اليه الفاضل الفتوني على ما يظهر من كلامه في منبع الحيوة
وشرحه على التهذيب رابعها صحة عباداته الواقعة منه حال قصورها وغفلته ثم عدم صحتها من جهة جهالته سواء طابقت الواقع او خالفته ولو
كانت المخالفة في المسائل الضرورية وفساد ما يأتي به بعد التفطن لوجوب الاستعلام وتقصيره فيه سواء طابقت الواقع حينئذ او خالفته هذا كله في العبادات
الواقعة منه واما بالنسبة الى المعاملات الصادرة عنه فالظاهر عدم التامل في صحتها مع الموافقة وفسادها مع عدمها حسب ما قررناه ولم نعلم من هؤلاء خلافا
في ذلك حجة القول الاول بعد الاعتضاد بالشهرة المدعاة والاحتياط في الدين امران احدهما الاصل فان اقصى ما دل الدليل على حجيته وحصول البراءة به
هو ظن المجتهد بالنسبة اليه والى من يأخذ عنه ولو كان من الجهال الغافلين اذ اقصى ما يقتضيه الغفلة سقوط الاثم لا صحة العبادة فان قلت ان ذلك
انما يتم بالنسبة الى الظن الحاصل من ذلك او ما دون الظن واما اذا كان قاطعا بذلك متيقنا به فلا مجال للريب في حجيته عليه اذ لا يمكن ان يطلب
من المكلف ما فوق اليقين فاذا كان مكلفا بالاخذ على مقتضى يقينه مأمورا بالعمل به مؤديا له على الوجه المذكور كان قضية الامر الاجزاء قلت لان
ان اليقين الحاصل له ليس من الطرق المعتبرة للعلم وانما حصل له ذلك من جهة الجهل والغفلة وقلة الادراك وعدم الفطنة واليقين الحاصل على الوجه
المذكور ليس طريقا موصلا الى الواقع وان كان قاصرا فسقوط تكليفه بالواقع بحسب حاله لاستحالة تكليف الغافل فغاية الامر ان يكون ذلك عذرا
له ما دامت الجهالة باقية واما بعد انكشاف الخلاف والعلم بعدم كون ما اخذ به طريقا شرعيا فلا يصح الحكم بمقتضاه والحاصل ان مجرد حصول اليقين
ولو من الطرق الفاسدة مما لا يمكن تحصيل العلم بل الظن منه بحسب الواقع ليس طريقا الى الواقع عقلا فان اصابة الحق في مثله انما يكون على وجه الاتفاق
ومثل ذلك لا يمكن ان يكون طريقا اليه نعم لو قام دليل في الشريعة على كونه طريقا اليه كان طريقا شرعيا الى ذلك وفي الحقيقة يكون ح طريقا عقليا
الى حكم الشرع به لا يمكن الانفكاك بينهما بعد جعله وتقرير تجرد اليقين بالشيء من دون ان يكون مستندا الى برهان عقلي ليس طريقا عقليا الى الوصول
الى الشيء ولم يقم دليل شرعي ايضا على كونه طريقا كيف ولو كان طريقا اليه لزم تصويب اكثر اهل الاديان الباطلة والشرايع الفاسدة لحصول اليقين لكثير من
اربابها من الطرق الفاسدة فغاية الامر ان يكون اليقين الحاصل من غير الطريق عذرا لصاحبه مع عدم اصابته وعدم تقصيره في تحصيل الحق واين ذلك
من كونه مكلفا به مطلوبا منه العمل به ولو سلم كون مجرد اليقين من اي وجه حصل طريقا موصلا الى المكلف به فغاية ما يقتضيه ذلك اداء الواجب به ما دام
باقيا واما بعد انكشاف الخلاف فلا وجه للجري على مقتضاه فان قضية كونه طريقا ان يكون ذلك مكلفا به من حيث انه الواقع لا من حيث ذاته وان لم
يوافق الواقع فلا يتم ذلك مع انكشاف المخالفة ثانيهما الاخبار الآمرة بتعلم الاحكام والتفقه في الدين والرجوع الى العلماء الدالة على توقف العمل على
العلم واناطته به وان العامل على غير بصيرة كالسائر على غير الطريق لا يزيده كثرة السير الا بعدا ونحو ذلك مما ورد في الروايات فيكون عبادات الجاهل
المفروض فاسدة من جهة انتفاء الشرط المذكور فلو فرض انه ادى عين ما هو الواقع على سبيل الاتفاق لم يكن مؤديا له على ما هو عليه عند التامل لانتفاء
الشرط المذكور اعني العلم بالاحكام بالرجوع الى الادلة الشرعية او الرجوع الى الثقات من العلماء الآخذين بها فانه ايضا من شرائط صحة العبادة كما بين
من تلك الادلة واورد على الاول ان ما ذكر انما يتم بالنسبة الى العارف المتفطن لذلك الذي لم يقصر فهمه عن ادراك ما ذكر ولا ريب في كونه مكلفا بالاخذ

صورة م

واما ظن غير من لم يبلغ درجة الاجتهاد ولم يأخذ الاحكام عن الادلة الشرعية فلا دليل على حجية قوله بالنسبة الى من يأخذ عنه صح

عن الطرف المفرغ ومنعه عن الرجوع الى غيرها من الطرق المذكوره واما الغافل القاصر عن ادراك ذلك الذى غاية مبلغ فهمه ان ما يعلمه ابواه او معلمه هو الحق
الصريح الذى لا يحتمل الخلاف ولا يختلج بباله ريب فى ذلك فلا يعقل القول بكونه مكلفا مع ما ذكر بالرجوع الى المجتهد الجامع لشرايط الافتاء وكيف يمكن القول
بتكليفه بما يزيد على مرتبة فهمه وليس ذلك الا من قبيل التكليف بما لا يطاق وبنحو ذلك يجاب عن الثانى فان تلك الاوامر الوارده كلها خطابات شرعية
متعلقة بمن يفهم تلك ويتفطن بها ويطلع عليها واما الجاهلون بها الغافلون عنها بالمره ممن لا يتفطن لازيد مما وصل اليه من جهة ابيه او امه ومن بمنزلتهما
ولا يحتمل ان يكون تكليفه ما عدا ذلك فلا وكيف يعقل القول بتكليفهم بذلك وتوجيه تلك الخطابات اليهم مع وضوح بطلان تكليف الغافل وتكليف
ما لا يطاق فلا يتم الحكم بالبطلان مطلقا والجواب عنه ان ما ذكر من لزوم التكليف بما لا يطاق انما ينفى القول بتعلق ذلك التكليف بالغافلين ولا يقتضى
ذلك تكليفهم بالاخذ بقول ابائهم او امهاتهم فان ذلك ايضا مما لا دليل عليه وكونهم مكلفين بالاباطيل والاعمال الفاسده التى قرروها لهم مما لم يقم
عليه اجماع ولا ضروره فغاية الامر ان يكونوا معذورين فى ترك التكاليف الشرعية واما تكليفهم بتلك الاعمال المخالفة للشريعة لعموم تلك الاعمال مقام
الواقع ليكون تكليفا واقعيا ثانويا على نحو فتاوى المجتهد عند عدم اصابته فتحصل بها التقرب المطلوب حصوله فيحكم بحصول البرائة من التكاليف الواقعية
من جهة الاتيان بها حتى انه لو علم بالحال فى الوقت او خارجه سقط عنه تداركها فانما لا يقضى به الوجه المذكور اصلا وقضية الاصل كما عرفت عدم حصول
الفراغ من جهة الاتيان بها وسقوط التكليف من جهة المعذورية لا يقضى بحصول البرائه بالمره حتى انه لو انكشف له الحال فى الوقت او خارجه لم يلزمه تداركه
على تقدير وجوب قضائه عند فواته وكذا الاتيان بما يعتقده مأمورا به لا يقوم مقام الواقع لما عرفت من انتفاء التكليف به فدفع الاحتجاج المذكور بذلك
مما لا وجه له حفظه الشريف وبالبيت امتد فى الليالى والايام شكر الله سعيه وحشره مع سيد الانام ووفقنا الله بفهم كلماته وعلماء الاعلام وانا العبد
الذليل اقل الطلاب جرما واكثرهم جرما على الهى ١٢٧٣

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله فى الاولية والاخرية والباطن والظاهر والصلوة والسلام على محمد واهل بيته اولى
المناقب والمفاخر وبعد فيقول احوج المحتاجين الى عفو ربه الغنى محمد بن محمد على سقاهما الله كاس الغفران وهداهما
رياض الرضوان ان هذا الكتاب الموسوم بهداية المسترشدين المعلق على اصول معالم الدين للفاضل المحقق الشيخ حسن بن
الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين من مصنفات الامام الهمام والمولى المقام العالم العامل والفاضل
الكامل بحر الفواضل والفضايل فخر الاواخر والاوايل قدوة المحققين ونخبة المدققين واسوة العلماء الراسخين
ورئيس الفقهاء والمجتهدين مخيم اهل الفضل والحجى ومحط رحال ارباب العلم والنهى قطب رحى المجد الاثيل ومحيط دائرة
الفعل الجميل منبع العدل وسباق غايات الفضل ملاذ الشيعة وموضح احكام الشريعة كاشف اسرار الاثار وابو بجدتها
ومبدع ابكار الافكار وابو عذرتها الزكى الذكى والتقى النقى والمهذب الصفى والحبر الالمعى مولاى وعمادى وخالى و
استادى الشيخ محمد تقى اسكنه الله فراديس الجنان وافاض على تربته الشريفة شابيب الرحمة والغفران فهو ان ذا الكتاب
العزيز السنى بكر الدر البهى والنور الجلى كانه كوكب درى كتاب لو ان الليل يرمى بمثله لقلت بدا من حجرتيه
ذكاء من اجل الكتب واعلاها وانفسها واغلاها قد تضمن مطالب شريفة ومباحث لطيفة لم تتنبه لها احد من علماء
المتبحرين من المتقدمين والمتأخرين واشتمل على تنبيهات فايقة واشارات رايقة خلت عنها كتب السابقين وزبر السالفين
واحتوى من التحقيقات الرشيقة والتدقيقات الانيقة ما لم يسمح بها خواطر اولى الافكار والعميقة ولم يعثر عليها اصحاب
ذوى الانظار والدقيقة لله در صحيفة تهدى الورى سبل الهدى ومسالك الارشاد لو شاهدت صحف الفضائل
فضلها شهدت بمحض الاشهاد كالماء صفوا غير ان ثمارها نار تذيب جوانح الحساد ذرفت بامطار الفضائل بعدما
شرفت برشح الانامل الاستاد ولعمرى انه لحرى بان يوضع فوق العينين ويقام مقام النيرين وينبط على قمم البدور ويعلق
على ترائب الحور فجزاه الله عن العلم واهله خيرا واعطاه بكل حرف منه يوم القيمة نورا ثم ان هذا المصنف الشريف و
المؤلف المنيف على ما هو عليه من علو الشان وسمو المحل والمكان قد طراه القصور لامرين وتطرق اليه الخلل من وجهين احدهما
خلوه عن جملة من المباحث ونقصان جملة اخرى مما اشتمل عليه من المسائل والسبب فيه ان الذى به فى حياة المصنف طاب مرقده من
هذا التاليف وافرغه فى قالب التصنيف والترصيف وكان الذى باشر جمعه وترتيبه ونظمه وتهذيبه مجلدان انتهى الاول منهما
الى اول مسئلة المرة والتكرار وبلغ من الثانى الى مسئلة مفهوم الوصف فبقينا بكتب المسئلة المذكوره وهو يومئذ فى محروسة
اصبهان والطلبة مجتمعون عنده من كل مكان يقتبسون منه انوار العلوم الدينية ويروون من رحيق المعارف اليقينية اذ
شار الدهر الينا بالبنان واصابتنا عين الزمان فاختفى بعد ان كان ظاهرا مشهورا واصبح لفقده العلم كان لم يكن شيئا
مذكورا ثم انى عثرت له اعلى الله مقامه على اوراق متشتتة ومسودات متفرقة قد كتبها فى سالف الزمان من مسئلة الامر
بالشىء مع علم الامر بانتفاء شرطه الى مباحث الاجتهاد فصرفت برهة من الزمان فى جمع شتاتها وترتيب متفرقاتها ولم اقتصر على

ابراد

ايراد المسائل التامة بل نقلت من المباحث كل ما وجدت منه جملة وافية بتحقيق مقام كافية في توضيح مرام وان كان المبحث غير تام
واسقطت كل مسئلة لم اجد منها الا قليلا لا يروي غليلا فبلغ المجلد الذي جمعته قريبا من عشرين الف بيت وبلغ الكتاب بأ
جمعه ما يقرب من خمسة واربعين الف بيت وكان المصنف قدس سره يقول ان الكتاب لو تم يكون نحوا من ثمانين الف بيت فيكون
الناقص منه اذن نحوا من خمسة وثلثين الف بيت وثانيهما ان اكثر نسخ الكتاب قد كثر فيها تحريف النساخ وتصحيف الكتاب
حتى كاد ان لا ينتفع بالنسخ المذكورة لاجلها وتحصل المباينة الكلية بين الفروع واصلها ولا سيما المجلد الثالث فقد
كان اسوءها حالا واشد اختلالا من المجلدين الاولين بل لم يوجد منه نسخة صحيحة في البين وعلى ذلك جرت النسخ المطبوعة
وان كانت اصح من جملة من النسخ المكتوبة فاضحت نسخ هذا الكتاب المستطاب الذي قرت به عيون اولي الالباب غير صالحة
لكامل الانتفاع ولا مقبولة لدى الطباع اذ كانت لا تشفي العليل ولا تروي الغليل بل لا ينتفع بها الا اقل قليل لكثرة ما
فيها من السقط والتغيير والتبديل فعظم ذلك على الراغبين وضاقت به صدور الطالبين وحيث تصدى لتجديد طبعه في
هذا الزمان بعض اهل الصلاح التمس جماعة من الاخوان ان اجيل فيه قلم الاصلاح فلم ار بدا من اسعاف مسئولهم وانجاح
مأمولهم فشمرت عن ساق الجد وبلغت فيه درجة الجهد واخذت في ملاحظة الكتاب وتصحيحه وتنقيحه فمتى عثرت
على لفظ غلط او كلام في البين سقط وضعت الصحيح موضع السقيم واثبت عن الساقط بما يستقيم فكانه عين اصله
او شيء كمثله ونبهت على جملة مما كان من هذا الباب في حواشي الكتاب فهناك مواضع يسيرة ومواقع غير كثيرة ومنها بعض
اخبار مروية وعبارات محكية بقيت على حالها وطويت على اختلالها حيث لم تحضرني العتيقة ولم تساعدني الفرصة وربما
زاغ البصر واخطا النظر فحصل الذهول لعن بعض ما يجب ان يغير فان الانسان ليس بمأمون عن الخطاء والنسيان الا ان ما كان من
هذا القبيل قليل ومع ذلك فليس بحيث يخل بالفهم ويوقع الناظر في الوهم واسئل الله الكريم المنان ان ينفع بتصحيحه كما
نفع بتصنيفه وان يكون هذا اتماما لتلك النعمة واكمالا لهاتيك المنة وان
يجعله خالصا لوجهه الكريم فانه البر الرؤف الرحيم وقد وافق الفراغ
منه يوم الغدير سنة اثنتين وسبعين بعد
الالف والمائتين من الهجرة النبوية
على هاجرها الف الف
سلام وتحية

هو الله تعالى مخفی نماناد که دو سال قبل ازین جمعی از ارباب علم در بنده خانه شکایت زیاد از غلط بودن این کتاب مستطاب که نهایة ارشاد
طالبین است نمودند که بالمرة بی انتفاع از درجهٔ اعتبار ساقط است و اگر اقدام نمائی بلتوانی این نسخه را تصحیح کرده عامل طبع شوی
خدا و رسول و مصنفا علی الله مقامه را از خود خوشنود کردانی چون چنان دیدم بخواطر کذرانیدم که بتعویق این امر ضرر دنیا و آخرتم
خواهد بود چرا که فرموده حکماست کفته مرد خدا افسانه نیست کفت ایشان کفت هر دیوانه نیست اهل دین را
دم ز پیغمبر بود کفت اهل دین زجان خوشتر بود لهذا حسب المقدور در جهت تصحیح این نسخه ساعی رنجی نکردم سعیهای
بسیار و کوششهای بیشمار کردم تا آخر الأمر جمعی از فضلای فریشان را تبیغ خود کرده حل این عقیده و
رفع این شبهه را از عالم الجلیل و الکامل النبیل فصیح اللسان بدیع الزمان فخر المجتهدین شیخ الطایفه
جناب الشیخ محمد دام مجده العالی که نسخهٔ اصل بخط مصنف نور الله مرقده در نزد ایشان بخانه قرائه
نسبت که ایشان را خال اعظم بوده و از عبارات و اشارات و کنایات این کتاب مفصلا مطلع بوده
مسئلت و درخواست نموده و جناب ایشان انجام این مسئول را بسبب خلق کریم نفضل نموده
اوقات شریف را در تصحیح این تصنیف شریف مدید مصروف داشته تا حاجات مغرز و
حسب المرام کردید و خواطرهای ملال کرفته ازین بشارت کامیاب کردید
له الحمد بشکر از دست زبان که بر آید کز عهده شکرش
بدر آید امید که هر اوقات علمای کرام فضلای
ذوی العز و الاحترام بمطالعه این کتاب مستطاب
بپردازند این مجرم عاصی زاید عاصی
یاد نمایند فی الحرم
موسی ...
۱۲۷۳

